

DUE DATE SLIP

GOVT. COLLEGE, LIBRARY

KOTA (Raj)

Students can retain library books only for two weeks at the most.

BORROWER'S No	DUE DATE	SIGNATURE

७७७०३

आधुनिक भारतीय
सामाजिक एवं राजनीतिक
चिंतन



U. G. C. BOOKS

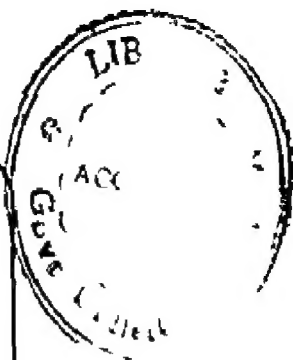
आधुनिक भारतीय ११७०३
सामाजिक एवं राजनीतिक
चिंतन



डॉ. पुरुषोत्तम नागर



राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी,
जयपुर



95703

प्रथम संस्करण : 1980

द्वितीय संस्करण : -1982

तृतीय संस्करण : 1984

चतुर्थ संस्करण : 1989

पंचम संस्करण : 1994

Aadhunika Bharatiya Samajika
Evam Rajanitika Chintana

ISBN : 81-7137-150-7

मूल्य : 128.00 रुपये मात्र

© सर्वाधिकार प्रकाशक के अधीन

प्रकाशक :

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी,

ए-26/2, विद्यालय मार्ग,

तिलक नगर, जयपुर-302 004

मुद्रक :

कोटावाला ऑफसेट

जयपुर

मानव संसाधन विकास मंत्रालय, भारत सरकार
की विश्वविद्यालय स्तरीय ग्रन्थ-निर्माण योजना
के अन्तर्गत, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी,
जयपुर द्वारा प्रकाशित।

समर्पण

स्वतन्त्र भारत

के

गौरवपूर्ण अतीत, वर्तमान तथा भविष्य

की सबल स्मृति

श्रीमती इन्दिरा गांधी

को

सादर समर्पित



प्रकाशकीय भूमिका

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी अपनी स्थापना के 25 वर्ष पूरे करके 15 जुलाई, 1994 को 26वें वर्ष में प्रवेश कर चुकी है। इस अवधि में विश्व साहित्य के विभिन्न विषयों के उत्कृष्ट ग्रन्थों के हिन्दी अनुवाद तथा विश्वविद्यालय के शैक्षणिक स्तर के मौलिक ग्रन्थों को हिन्दी में प्रकाशित कर अकादमी ने हिन्दी जगत के शिक्षकों, छात्रों एवम् अन्य पाठकों की सेवा करने का महत्वपूर्ण कार्य किया है और इस प्रकार विश्वविद्यालय स्तर पर हिन्दी में शिक्षण के मार्ग को सुगम बनाया है।

अकादमी की नीति हिन्दी में ऐसे ग्रन्थों का प्रकाशन करने की रही है जो विश्वविद्यालय के स्नातक और स्नातकोत्तर पाठ्यक्रमों के अनुकूल हों। विश्वविद्यालय स्तर के ऐसे उत्कृष्ट मानक ग्रन्थ जो उपयोगी होते हुए भी पुस्तक प्रकाशन की व्यावसायिकता की दौड़ में अपना समुचित स्थान नहीं पा सकते हैं और ऐसे ग्रन्थों जो अंग्रेजी की प्रतियोगिता के सामने टिक नहीं पाते हों, अकादमी प्रकाशित करती है। इस प्रकार अकादमी ज्ञान-विज्ञान के हर विषय में उन दुर्लभ मानक ग्रन्थों की प्रकाशित करती रही है और करेगी जिनको पाकर हिन्दी के पाठक लाभान्वित हों और गौरवान्वित भी हों। हमें यह कहते हुए हर्ष होता है कि अकादमी ने 400 से भी अधिक ऐसे दुर्लभ और महत्वपूर्ण ग्रन्थों का प्रकाशन किया है जिनमें से एकाधिक केन्द्र, राज्यों के बोर्डों एवं अन्य संस्थाओं द्वारा पुरस्कृत किये गए हैं तथा अनेक विभिन्न विश्वविद्यालयों द्वारा अनुशसित।

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी को अपने स्थापना-काल से ही भारत सरकार के शिक्षा मन्त्रालय से प्रेरणा और सहयोग प्राप्त होता रहा है तथा राजस्थान सरकार ने इसके पल्लवन में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई है, अतः अकादमी अपने लक्ष्यों की प्राप्ति में उक्त सरकारों की भूमिका के प्रति कृतज्ञता व्यक्त करती है।

यह पुस्तक राजनीतिशास्त्र के स्नातकोत्तर पाठ्यक्रम को ध्यान में रखकर तैयार करवाई गई थी। इसका पंचम संस्करण प्रस्तुत करते हुए हमें हर्ष हो रहा है। इसमें राजा राममोहन राय से लेकर राम मनोहर लोहिया तक के विभिन्न राजनीतिज्ञों, विचारकों, समाज-सुधारकों एवं क्रांतिकारियों के सिद्धान्तों और विचारकों का सप्रमाण विवेचन किया गया है, जो विषय से सम्बन्धित छात्रों और अध्यापकों के लिए तो अत्यधिक उपयोगी होगा ही, अपितु सामान्य पाठकों को भी संभवतः रुचिकर लगे, क्योंकि विवेचित महापुरुषों के जीवन का आधुनिक भारत के निर्माण में प्रभूत योगदान रहा है। इनमें से अनेक महापुरुष आधुनिक

अखबारी कटिंग पर अपनी विद्वत्ता का ढोंग रचाने वाले विद्वान्-विदूषकों पर तरस आता है । वर्तमान संदर्भ में आधुनिक भारत के सामाजिक तथा राजनीतिक चिंतन के अध्ययन की उच्च-विश्वविद्यालय स्तरीय अनिवार्यता उतनी ही महत्वपूर्ण है जितनी सामान्य भारतीय नागरिक के लिये इसका समीचीन ज्ञान । भारत की चिंतन विधा को समझने का कार्य सर्वोपरि रहे तो शासन तथा राजनीति, सविधान तथा लोक प्रशासन जैसे गौण विषयों को पूर्वाधार स्वतः प्राप्त हो जायेगा ।

प्रस्तुत ग्रंथ में आधुनिक भारतीय चिंतकों के समस्त महत्वपूर्ण विचारों को यथासंभव उन्हीं के वक्तव्यों, लेखों तथा संस्मरणों की सहायता से उद्भासित किया गया है । महत्वपूर्ण जीवनी लेखकों, टीकाकारों तथा समीक्षक अध्येताओं के विचारों के माध्यम से चिंतक तथा उसके चिंतन को उभारने का प्रयास किया गया है । चिंतक को समझने के लिए चिंतक के जीवन का साक्षात्कार उतना ही आवश्यक है जितना उसके चिंतन का अध्ययन । अतः चिंतक तथा उसके चिंतन दोनों पर यथासंभव विस्तार से प्रकाश डाला गया है । कतिपय चिंतकों का व्यक्तित्व एवं कृतित्व सीमित होने के कारण उन्हें व्याख्या की दृष्टि से सीमित स्थान ही मिल पाया है जब कि कुछ चिंतकों के जीवन तथा विचार पर विस्तृत व्याख्या की अनिवार्यता को ध्यान में रखते हुए विवेचन विस्तार प्रस्तुत किया गया है । चिंतन की व्याख्या में यद्यपि व्यक्तित्व-पूजा की शैली का अनुसरण नहीं किया गया तथापि कतिपय चिंतकों की राष्ट्रीय मान्यता अथवा निकट समासाधिकता के कारण निरपेक्षता के सम्बन्ध में पाठकों के अपने विचार हो सकते हैं जो लेखक की व्याख्या से मेल न खाते हों, किन्तु ऐसे समस्त संदर्भों में चिंतक तथा उसके चिंतन की अपेक्षा लेखक की स्वयं की सीमा ही उत्तरदायी मानी जाये । आधुनिक भारतीय सामाजिक तथा राजनीतिक चिंतन के अध्येताओं, शोध-स्नातकों तथा समस्त पाठकों को इस ग्रंथ के अध्ययन के पश्चात् आधुनिक भारतीय चिंतन के गरिमायुक्त पक्ष की प्रेरक अनुभूति हो सके तो लेखक अपने आपको कृतार्थ समझेगा ।

लेखक श्री टी. एन. चतुर्वेदी, निदेशक, भारतीय लोक प्रशासन संस्थान, नई दिल्ली का अतीव आभारी है जिनके आशीर्वाद से यह लेखन कार्य पूर्ण हो सका । लेखक प्रो. अटल बिहारी माथुर, निदेशक, कालेज शिक्षा, राजस्थान, जयपुर के सौहार्द एवं प्रकांड विद्वत्तापूर्ण पत्र-प्रदर्शन के लिये उनके प्रति नतमस्तक है ।

ग्रंथ के प्रकाशन के लिये लेखक राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर के निदेशक डॉ. रामबली उपाध्याय तथा उप निदेशक श्री यशदेव शर्मा के प्रति आभारी है । सुन्दर मुद्रण के लिये वैदिक यन्त्रालय, अजमेर के संरक्षक श्रीकरण शारदा, सह-मंत्री डॉ. भवानीलाल भारतीय तथा व्यवस्थापक श्री सतीशचन्द्र शुक्ल के प्रति लेखक अपना आपार व्यक्त करता है । ग्रंथ से सम्बन्धित अन्य उपयोगी कार्यों के लिये लेखक श्री नन्दलाल याज्ञिक तथा श्री भरत रामचन्दानी का ऋणी है ।

स्वजनों का ग्रंथ निर्माण की प्रेरणा में विशिष्ट योगदान रहा है इसके लिये लेखक श्री विजय शंकर नागर तथा श्रीमती रमाबेन का हार्दिक रूप से आभारी है । ग्रंथ की मुद्रित प्रति के संशोधन तथा अनुक्रमणिका के निर्माण में सहकर्मिणी श्रीमती आशा नागर तथा दोनों पुत्र अनुपम एवं अपूर्व का योगदान अविस्मरणीय है ।

—पुरुषोत्तम नागर

विषय-सूची

- I सपर्यय
- II प्रकाशकीय भूमिका
- III प्रस्तावना

खण्ड 1

अध्याय	पृष्ठ संख्या
1 आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन स्वरूप, अध्ययन क्षेत्र, महत्त्व एवं पारचात्य प्रभाव	1
2 राजा राममोहन राय (1772-1833)	22
3 स्वामी दयानन्द (1824-1883)	36
4 स्वामी विवेकानन्द (1863-1902)	52
5 श्रीमती एनी बेसेन्ट (1847-1933)	72
6 उदारवाद एवं उग्रवाद	88
7 महादेव गोविन्द रानाडे (1842-1901)	95
8 दादाभाई नौरोजी (1825-1917)	115
9 फिरोजशाह मेहता (1845-1915)	126
10 सुन्दरराय बनर्जी (1848-1925)	136
11 गोपाल कृष्ण गोखले (1866-1915)	150
12 बी ए श्रीनिवास शास्त्री (1869-1946)	166
13 बाल गंगाधर तिलक (1856-1920)	183
14 लाला लाजपत राय (1865-1928)	213
15 बिपिनचन्द्र पाल (1858-1932)	253
16 हिन्दू राष्ट्रवाद विनायक दामोदर सावरकर (1883-1966)	279
17 मुस्लिम राष्ट्रवाद - सर सैयद अहमद ख़ाँ (1817-1898)	294
18 शेख मोहम्मद इकबाल (1877-1938)	305
19 मोहम्मद अली जिन्ना (1876-1948)	316

खण्ड 2

अध्याय	पृष्ठ संख्या
20. मोहनदास करमचन्द गांधी (1869-1948)	331
21. अरविन्द घोष (1872-1950)	444
22. रवीन्द्र नाथ ठाकुर (1861-1941)	463
23. जवाहरलाल नेहरू (1889-1964)	483
24. मानवेन्द्र नाथ रॉय (1887-1954)	531
25. जयप्रकाश नारायण (1902-1979)	555
26. विनोबा भावे (1895-1982)	601
27. राष्ट्रवाद एवं स्वराज	645
28. न्यायिता एवं सत्याग्रह	656
29. समाजवाद एवं विकेंद्रीकरण	666
30. मौज्जाद अम्बेडकर (1891-1956)	675
31. राम मनोहर लोहिया (1910-1967)	709
ग्रन्थ सूची	733
अनुक्रमणिका	789

प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन : स्वरूप, अध्ययन-क्षेत्र, महत्त्व एवं पाश्चात्य प्रभाव

राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन का उद्भव, विकास एवं प्रचलन देश, काल एवं परिस्थितियों में संयुक्त होता है। परंपरा, निरंतरता, परिवर्तन तथा प्राधुनिकीकरण चिंतन को जोड़ते बनाने हैं। भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन का प्रपत्ता एक विशिष्ट स्थान है। इसकी विशिष्टता वस्तुतः प्राचीनता, मौलिकता, निरंतरता तथा प्राधुनिक तत्वों को ग्रहण करने की क्षमता में मनिहिन है। भारत में चिंतन का क्रम कभी विच्छिन्न नहीं हुआ। ऋग्वेदकाल से वर्तमानकाल तक चिंतन की अविरोध धारा प्रवहमान रही है। राजनीतिक एवं सामाजिक विचार-क्षेत्र में भारत ने अनगणित अनुभूत प्रयोग किये हैं। हमारी राज्य-व्यवस्था ऐसे समय में परिपक्व हुई थी एवं क्रिया-विस्तार की गयी थी जबकि विश्व के अन्य अनेक राज्य, विशेषतः आज के सर्वाधिक प्राधुनिक एवं सम्पन्न कहे जाने वाले राज्य, अघकार के गर्त में डूबे हुए थे। भारत की संपन्नता के प्रति ईर्ष्या भावी विदेशी आक्रमणकारियों ने बार-बार आक्रमण कर चिंतन तथा व्यवस्था को छिन्न-भिन्न करने के प्रयत्न किये और भारत मदीयों तक गुलाम बना रहा, किन्तु चिंतन एवं राजनीतिक प्रयुक्तता कभी भी भारत में विलग एवं धलीन नहीं हुई। अंग्रेजीराज भी भारतीय राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन के मूल आधारों को समाप्त नहीं कर पाया।

प्राधुनिक भारतीय चिंतन प्राचीन भारतीय चिंतन से एकदम विच्छिन्न नहीं है।¹ मूल रूप में वह प्राचीन चिंतन का परिवर्धित रूप ही है। पाश्चात्य विचारधारा के प्रभाव से इसमें प्राधुनिक तत्वों जोड़े गये हैं। जिन विचारों का आधार भारत से लुप्त हो गया है उन आधारों को पश्चिम से यथावत् ग्रहण किया गया है। भारत की प्राधुनिक 'राजनीतिक प्रयुक्तता', परंपरावादी 'प्रशामनिक राजनीति' के 'मादोलनारमक राजनीति' की और सन्नमरण तथा सर्वधार्मिक प्रयोगों को पाश्चात्य प्रभाव के अंतर्गत माना गया है। भारत में अंग्रेजी शासन की स्थापना तथा उसके जन-जीवन पर पड़ने वाले प्रभाव ने कई नवीन पाश्चात्य राजनीतिक विचारों को भारत में प्रचलित होने का अवसर प्रदान किया है। काल-विभाजन की दृष्टि से 18 वीं शताब्दी से वर्तमान तक का भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन 'प्राधुनिक' कहा जाता है। प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन-धारा, जिसमें आर्थिक एवं दार्शनिक पक्ष भी संयुक्त हैं, अंग्रेजी शासन काल में निर्वाध प्रवाहित होती हुई, अद्यावधि अधुना रूप से प्रवहमान है। अंग्रेजीराज की समानांतरता-के युग में भारत का सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन अंग्रेजों की कृपा का प्रतिकूल न होकर उनके प्रति अश्रद्धा एवं विरोधजन्य अधिव रहा है। अंग्रेजी साहित्य एवं मान्यताओं के अतिरिक्त फ्रांस, जर्मनी, इटली, अमेरिका तथा रूस की राजनीतिक परिस्थितियों एवं मान्यताओं ने भी प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन को प्रभावित किया है।

प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन का उद्गम समाज एवं धर्म सुधार मादोलनों से हुआ है। पाश्चात्य विचारधारा एवं विदेशी शासन ने भारतीय

चिन्तन तथा संस्कृति की उपादेयता के मद्देन में जो चुनौती प्रस्तुत की, उसकी एक विशेष प्रतिक्रिया उत्पन्न हुई। राजा राममोहन राय में सर्वप्रथम इस प्रतिक्रियात्मक परिवर्तन के मकेन मिलते हैं। उनके द्वारा स्थापित 'ब्रह्म-समाज' इसी प्रतिक्रिया का परिणाम था। अंग्रेजों शासन के प्रति राजा राममोहन राय का भाव तो श्रद्धापूर्ण था किन्तु बाद के वर्षों में भारतीय जनमानस में इस विदेशी सत्ता के प्रति घृणा की भावना बनवती हो गयी थी।¹³ यह घृणा कई प्रकार से व्यक्त हुई थी। कई स्थानों पर जनता के प्रत्येक वर्ग ने मगल विद्रोह किया था ताकि विदेशी शासक उसके धर्म, संस्कृति एवं राजनीतिक स्वतन्त्रता पर और अधिक आघात न कर सके। इन कार्य में हिन्दू, मुसलमान, आदिवासी तथा देगी रियासत के राजा सभी एकजुट हुए थे।¹⁴ यहाँ तक कि मुस्लिम फरोरो तथा हिंदू सन्यासियों ने भी बंगाल में विद्रोह का झंडा फहरा दिया था।¹⁵ दक्षिण भारत में भी विजयनगरम्, तिल्लवली तथा वाईनाड में मगल विद्रोह हुए। सैयद अहमद बरेलवा का बहादुरी आशान मुस्लिम-मुघल-मराठों के साथ-साथ स्पष्टतः अंग्रेजों के विरुद्ध भी था। विद्रोह को यह ज्वाला भात नहीं हुई, यद्यपि अंग्रेजों ने इस पूर्ण क्रूरता से कुचका फिर भी यह ज्वाला 1857 में अपने प्रबल रूप में धधक उठी। आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन पर इस महान् घटना का प्रभाव पड़ना स्वाभाविक था। क्योंकि भारतीय जनमानस की अज्ञानता के विदेशी शासन के विरुद्ध करने वाली यह आधुनिक युग की सर्वाधिक महत्वपूर्ण घटना थी। अंग्रेजों ने किम निरंकुश क्रूरता में इस स्वातन्त्र्य सपना को कुचका था, उसका इतिहास साक्षी है। इस घटना के पश्चात् रानी विक्टोरिया का घोषणा-पत्र (1858) मात्र राजनीतिक दिखावा प्रतीत होता है। नाई मेलिसबरी ने 1883 में स्वयं अपनी सत्ता को इस साम्राज्यवादी नीति के लिए धिक्कारा था।¹⁶ इतना होने पर भी भारतीयों को पूर्णतया शक्ति के अधीन रखने के लिए, शांति एवं व्यवस्था के नाम पर नेता का सामोकरा, प्रशासनिक तंत्र का पुनर्गठन तथा भारतीय व्यापार का पूर्णतया अंग्रेजों के हित में संचालन किया गया पन्तः भारत की आर्थिक दुर्दशा बढ़ी। कुटीर उद्योग एवं कृषि दोनों का ही हास हुआ। विलियम डिकी, दादाभाई नौरोजी तथा रमेशचन्द्र दत्त के आर्थिक विचार इन तथ्यों से प्रभावित हुए। भारत की आर्थिक दुर्दशा का जीवित चित्र प्रस्तुत कर इन लेखकों ने आर्थिक चिन्तन को एक नयी दिशा दी। दुर्भिक्ष की हृदय-विदारक स्थिति से इतित स्वयं डिकी ने अंग्रेजों के इस कथन के लिए कि भारत का शासन उन्हें 'ईश्वरीय वरदान' के रूप में प्राप्त हुआ है धिक्कारा और उनके सिद्धांत दम का विमोचन किया।

भारत का शासन दृष्टिकोण के बाद अंग्रेजों की समृद्धि निरन्तर बढ़ती गयी। सन् 1852 में उनकी विदेशी विनियोग पूंजी 2180000000 थी, वह सन् 1892 में 20000000000 हो गयी,¹⁷ जबकि भारतीय जनता गरीबी के समुद्र बोझ में दबती जा रही थी। भारत की आबादी का 90 प्रतिशत ग्रामीण जन-समुदाय सूक्ष्मरी, बेकारी तथा दुर्भिक्ष से जूझ रहा था। अंग्रेजों ने भारत से कमाई पूंजी का भारत में ही विनियोग किया। रेल, डाकघर तथा बंगानों का विकास अंग्रेजों ने नूनतः स्वहित-साधन की दृष्टि से ही दिया था। दादाभाई नौरोजी ने अपने सुप्रसिद्ध ग्रन्थ 'पावर्टी एंड प्रग्रेसिविज्म इन इंडिया' में इसका उल्लेख किया है और पावर्टी महित ऐम पारिवर्तन को पुष्टि की है। भारतीय मूनी बहन-उद्योग पर दाबकर लगा कर अंग्रेजी राज ने पनपते हुए एकमात्र मूनी वस्त्र-उद्योग को भी दबा दिया। भारतीय साम्यवादीयन में नमक-कर तथा

संगत की मनमानी बगुली न सामीग जनता की प्राथिक दृष्टि में विपन्न बना दिया। इन कारणों से भारतीय प्राथिक चिंतन के क्षेत्र में नवीन दृष्टि उत्पन्न हुई। महादेव गोविंद रानाडे ने अपने प्राथिक निबंधों में इसीलिए धुक्त-व्यापार की भर्त्सना की थी।

इतना ही नहीं, भारत में अंग्रेजी सत्ता ने भारतीयों के धर्म सत्सृष्टि एवं सामाजिक व्यवहार को भी नकारा। अंग्रेजी शासन में विदेशी ईसाई मिशनरियों की दम प्राप्ति। वे धुते रूप में हिंदू-मुस्लिम धर्मों की भर्त्सना करने लगे। उन्होंने दलित एवं शोषित वर्गों को ईसाई धर्म में परिवर्तित करने का कार्यक्रम बनाया। ईसाई धर्म की छाड़ में मिशनरियों ने लेखन तथा मिशन सस्थानों के माध्यम से भारत में अंग्रेजी राज की ईश्वरीय वरदान एवं विद्या के रूप में मिट्ट कराने का प्रयास किया। उनके इस व्यवहार से भारतीयों के मन में अंग्रेजी शासकों के प्रति घृणा घोर बढ़ी।¹⁸ ऐसे समय में स्वामी दयानंद सरस्वती ने धर्म समाज सम्बद्ध कार्य एवं विचारों द्वारा मिशनरियों के कृटिन कार्यों का सामना किया। जाला लात्रपतराय ने भी धर्म समाज के माध्यम से भारत की परिभा को अधुषण करने के लिए प्रभावोत्पादक विचार प्रस्तुत किए। उदारवादियों में सुरेन्द्रनाथ बनर्जी तथा गोपाल कृष्ण गोखले ने राजनीतिक कार्यक्रमों द्वारा भारतीय प्रशासनिक सेवा एवं अन्य प्रमेनिक एवं सैनिक उच्च पदों से भारतीयों को प्रलग रखने की नीति का घोर विरोध किया।

पत्रकारिता के विकास से भी आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन की पर्याप्त सबल मिला। सन् 1875 में भारत में 374 देशी पत्रकार निकलते थे, जबकि अंग्रेजी भाषा में केवल 147 ही थे।¹⁹ देशी पत्रकारों का विरोध अंग्रेजी शासन के प्रति अधिक तीव्र था, जबकि अंग्रेजी पत्रकार अधिकतर सौम्य थे। लार्ड लिटन के विरोधी रवैयों के बावजूद यह कम लार्ड लिटन के समय पुनः प्रारंभ हो गया। बंगाल, बर्मा, मद्रास, पंजाब एवं उत्तर प्रदेश पत्रकारिता के क्षेत्र में प्रचली थे। प्रेम की स्वतंत्रता ने भारत में राष्ट्रवादी प्रकाशनों का प्रसार लगा दिया। नील की नेती में लगे धमिकों की दुर्दशा अतः अंग्रेजी सरकार विरोधी गायी-सत्याग्रह में परिणत हुई। गायी जी ने यह सत्याग्रह चकारन में सन् 1917 में प्रारंभ किया।

भारतीयों के राजनीतिक संगठनों जैसे पूना-मार्बजनिक सभा (1870), इंडियन नैसियोगन (1876), मद्रास-महाजन-सभा (1884) तथा सुरेन्द्रनाथ बनर्जी द्वारा संगठित नेशनल कांग्रेस (1883) ने ही अतः भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस (1885) का मार्ग प्रशस्त किया था। राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना से आधुनिक भारतीय विचारकों को एक सम्मानस्थल प्राप्त हुआ। कांग्रेस के विचारवानों में भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन का प्रतिबिम्ब दिखाई देता है। इसलिए यह कहना प्रतिशयोक्तिपूर्ण नहीं होगा कि भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस सन् 1885 से सन् 1947 तक आधुनिक भारतीय चिंतन की दर्पण रही है।

भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस ने प्रारंभ में अंग्रेजी शासन के प्रति भारतीयों की प्रतिक्रिया-समकता का सहानुभूति में परिवर्तित करने का प्रयास किया था। इसीलिए कांग्रेस के प्रारंभिक सदस्यों ने उदारवादी दृष्टिकोण अपनाया। उन्होंने अंग्रेजी शासन का अस्तित्व स्वीकार कर लिया। फलतः सरकारी नौकरियों में अधमरों के विस्तार तथा अन्य प्रशासनिक एवं न्यायिक सुधारों की माचना का सुग प्रारंभ हुआ। भारतीय राष्ट्रवाद जिसने आधुनिक भारतीय चिंतन की वास्तविक आधार प्रस्तुत किया था, इस बात में

नपेक्षित होता दिखाई देता है। किन्तु यह स्थिति अधिक दिन नहीं रही। सन् 1888 में कांग्रेस के कलकत्ता-सम्मेलन से ही भारतीय राष्ट्रवाद तथा अंग्रेजी साम्राज्यवाद का संघर्ष प्रारम्भ हो गया। लार्ड कर्जन द्वारा किये गये बंगाल के विभाजन (1905) ने राष्ट्रवादी चिन्तन को उत्प्रेरित किया। लाल, बाल तथा पाल द्वारा स्वतन्त्रता, राज्य एवं राष्ट्र संबंधी धारणाएँ प्रचारित की गयीं। उग्रवादियों ने पुनरभ्युदयवाद एवं सुधारवाद का समन्वय प्रस्तुत किया। इनके ठीक विपरीत सन् 1909 में मिटो-मोर्ले-सुधारों ने मुसलमानों को मृयवता का उपदेश देकर राष्ट्रवादी विचारधारा के मार्ग में दकावटें पैदा करने की चेष्टा की।

सन् 1919 में जातियावाला दाम-हत्याकांड ने भारतीय राष्ट्रवादी चिन्तन को स्वतन्त्रता-प्राप्ति के लिए पूर्णतः प्रतिबद्ध कर दिया। एक ओर सर्वप्राणिक तन्त्र तथा संसदीय लोकतन्त्र तो दूसरी ओर गांधी जी के असहयोग-आंदोलन एवं आतंककारी आंदोलन की गतिविधियाँ दिखाई देती थीं। गांधी जी की राजनीति न असहयोग एवं सत्याग्रह संबंधी अपरंपरावादी नवीन विचार प्रस्तुत कर भारतीय चिन्तन नीमा का विकास किया। इसी प्रकार नैतिक विद्रोह द्वारा भारत की सत्ता हस्तगत करने का सुभाष बोस का विचार और प्रयत्न सन् 1857 की याद ताजा करने वाला था। शांति तथा शक्ति दोनों माध्यमों से स्वतन्त्रता-प्राप्ति का यह प्रयत्न यदि एक ओर भारतीय चिन्तन की प्राचीन घरोहर गीता के 'कर्मवाद' की भात्मसात् किये हुये है तो दूसरी ओर भारतीय विचारकों की विश्व के साथ निरंतर प्रगति करने की सार्वभौमिक सालसा का भी प्रतीक है।

राजदशान की दृष्टि से आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन को एक व्यवस्थित राजनीतिक चिन्तन या दर्शन नहीं स्वीकार किया गया है जैसा कि पाश्चात्य दर्शन को माना जाता है। इसमें ऐसे तार्किक विश्लेषण की निम्न कमी मानी गयी है जिसके द्वारा राजनीतिक दर्शन के रूप में राजनीतिक सम्भावनाओं, मिद्दार्तों एवं विवादों को व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत किया जाता है। राजनीतिक दर्शन के समान इसमें राजनीतिक विचारों एवं विचार-धाराओं का व्यवस्थित इतिहास उपलब्ध नहीं होता। यह तर्क भी इसके विरुद्ध प्रस्तुत किया जाता है कि इसमें राजनीतिक मूल्यों, मर्मदेश्यों एवं आदर्शों का समन्वय नहीं हुआ है और न इसके राजनीतिक चिन्तन का कोई आधार ही दिखाई देता है। इसलिए इसे राजनीतिक मिद्दान की मन्ना नहीं दी जा सकती। इसमें राजनीतिक मूल्यों की विवेचना भी उपलब्ध नहीं है। इसका कोई व्यवस्थित एवं नमबद्ध मिद्दात नहीं है जिसके आधार पर इसे व्यवहारवादी, उत्तरव्यवहारवादी प्रथवा अन्य वैज्ञानिक पद्धति का बाना पहना कर मणित एवं साक्षिकी के बंधन में रखा जा सके। एक लेखक ने तो यहाँ तक कह दिया है कि राजनीतिक विमनपण जैसी कोई वस्तु आधुनिक भारतीय चिन्तन में है ही नहीं। वे यह मानते हैं कि राजनीति ने आधुनिक भारतीय चिन्तन में कोई भी भूमिका नहीं निभायी है। वे राजनीतिक विकास तथा राजनीतिक विचारों के आंदोलन को भिन्न भिन्न मानते हैं।¹⁰

उपयुक्त तर्क दोषपूर्ण नहीं तो समझबूझ भ्रम है। आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन के प्रवर्तकों का मूल उद्देश्य राज्य, सरकार, मन्त्रिणा आदि की नीति धारणाएँ तथा नवीन सामाजिक एवं धार्मिक विचार प्रस्तुत करना नहीं था। उनका उद्देश्य भारत की जातीय, साम्प्रदायिक, सामाजिक व धार्मिक होश एवं अज्ञानता के चतुस से निरातकर राजनीतिक दृष्टि से प्रबुद्ध करना था, ताकि भारतीय जनजीवन

स्वतन्त्रता, समानता एवं लोकतांत्रिक विचारों से परिचित होकर स्वतन्त्रता प्राप्त कर सके। उनका चिंतन राष्ट्रवादों या। से कल्पना के विचारण न कर जीवन की वास्तविक कठिनाइयों से जुक्त रहें थे। भ्रत भारतीय चिंतन को निरपेक्ष राजनीतिक दर्शन एवं विचारों के शास्त्रीय दृष्टिकोण से परखना नूटिपूर्ण होगा। आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन में राष्ट्रवाद सत्रयी घनेक मौलिक धारणाएं प्रस्तुत हुई हैं। राष्ट्रवाद की व्याख्या करते समय विषय का कोई भी चिंतक प्रयत्न भारत इतिहास में राष्ट्रवादों विचारधारा का उत्प्रेषण एवं मूलन किये बिना नहीं रह सकता। राष्ट्रवाद के विचार का अध्ययनकरणा आधुनिक भारतीय विचारकों की अनुपम देन है। नव-मानववाद, सांख्यिकवाद तथा सुधारवाह आदि के विचार आधुनिक भारतीय चिंतकों की प्रमुख विशेषताएं हैं।

वियवस्थानु की दृष्टि से आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन को वर्गीकृत करना सरल नहीं है, क्योंकि प्रत्येक विचारक में राजनीतिक, सामाजिक एवं धार्मिक समस्याओं पर अपने व्यक्तिगत विचार प्रस्तुत किये हैं। उनके द्वारा प्रतिपादित विचारों में कहीं परंपरा एवं आधुनिकता का समिश्रण है, तो कहीं उनका परस्पर समर्थ भी। किसी दो विचारकों में माध्यम टूटना सरल नहीं है। इसी प्रकार यदि इन विचारकों के व्यक्तिगत जीवन तथा क्रिया-कलाप को मूलन रखकर केवल उनके विचारों का अध्ययन किया जाये, यह भी उचित नहीं होगा। आधुनिक भारतीय चिंतकों ने विचारों को अपने पुस्तक-जगत में धारण कुर्मी पर बंटाकर नहीं बनाया है। जीवन की प्रारम्भिक घटनाएं, परिवार का वातावरण, शिक्षा-दीक्षा, समाज की मायनाएं, बौद्धिक प्रवृत्ति, शासन एवं राज्य व्यवस्था के प्रति दृष्टिकोण, धार्मिक मान्यताएं, पढ़ने वाले बाह्य प्रभाव आदि घनेक तथ्य मिल कर एक चिंतक का निर्माण करते हैं। ऐसी स्थिति में चिंतक को अपने संपूर्ण जीवन के सदर्भ में हमें देखना होगा। तदनन्तर ही वर्गीकरण की स्थिति आनी चाहिए।¹¹

अध्ययन-मुद्रिणा की दृष्टि से आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक विचारकों पर इतिहास-क्रम की दृष्टि से विचार करना अधिक उचित मणता है। मूलतः विचारकों की विभिन्न विचारमालियों के अतर्गत विभाजित किया जा सकता है ताकि उनके विचारों में जो सूक्ष्म साम्य है उसे टीक से परिलक्षित किया जा सके। उदाहरणार्थ 'उदारवाद' तथा 'उपवाद' का वर्गीकरण न तो वैज्ञानिक हो है और न तर्कों पर आधारित हो। इसे केवल सुविधाभास मानना चाहिए। चूंकि विचारकों ने परस्पर व्यर्थ कथने की दृष्टि से इन शब्दों का प्रयोग किया था, कालान्तर में यही शब्द बोलचाल में आ गये और टीकाकारों ने इन्हें यथावत् प्रहण कर लिया। मूलतः उदारवाद तथा उपवाद का अंतर केवल समयोचित एवं क्षणभंगुर था। समय के साथ उदारवादी उपवादों, -तथा उपवादी उदारवादी बनते दिखायी देने हैं। फिर भी प्रचलित मान्यताओं का आधार ग्रहण करते हुए आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन का अध्ययन-क्षेत्र निम्नांकित रूप में निर्धारित किया जाता है।

सर्वप्रथम, सामाजिक एवं धर्म-मुधार-प्रादोलन के प्रयोजनों का अध्ययन किया जाता है। राजा राममोहन राय, स्वामी दयानंद सरस्वती स्वामी विवेकानन्द तथा श्रीमती पत्नी बेंसेन्ट ने आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन को मजबूत कर धर्म एवं समाज के मुधार का अधिक प्रयास भी किया। इनका यह कार्य सस्थापित था। विभिन्न समस्याओं के माध्यम से अपना कार्यक्रम प्रस्तुत कर उन्होंने अपने विचारों को स्थायी

सम्पादित साधन प्रदान किया ताकि भविष्य की पीढ़ियाँ उनसे मार्गदर्शन प्राप्त कर सकें। यह दूरदर्शितापूर्ण कार्य था। आज भी ब्रह्मसमाज आपके समाज, रामकृष्ण मिशन तथा पियोसोफिकल सोसायटी का कार्य अपने न्यायपत्रों की नीति के अनुसार यदुक्तिन्वित परिवर्तन के साथ चल रहा है।

राजा राममोहनराय द्वारा स्थापित ब्रह्म नाम ज ने जाति-पाति के भेद को दूर करने के कार्य के साथ एकेश्वरवाद का समर्थन एवं मूर्तिपूजा का खण्डन भी किया। ब्रह्मसमाज ने व्याप्त धार्मिक अंधविश्वासों एवं कुरीतियों के विरुद्ध विद्रोह का नडा फहराया। राय के प्रयत्न से सती-श्रया समाप्त हुई। वे मात्र धर्म-सुधारक भयंसा सामाजोद्धारक ही नहीं थे बल्कि पत्रकारिता एवं प्रचारण द्वारा राजनीतिक कार्यक्रम का प्रयोग करने वाले भी थे। ससदीय लोकतन्त्र, प्रगतिशीलता की स्वतन्त्रता, पारस्वात्य शिक्षा का वरण एवं न्यायिक तथा प्रशासनिक सुधारों के समर्थन में उन्होंने अपने मौलिक विचार प्रस्तुत किये। उनका राजनीतिक तथा सामाजिक लक्ष्य मान्यताओं में मान्यमान एवं जाति का मन्थन करना था। इसी कारण से उन्हें आधुनिक भारत का 'जनक' भी कहा जाता है।

धर्म एवं समाज-सुधार आंदोलन के मध्यम में इनका प्रमुख नाम स्वामी दयानन्द सरस्वती का है। अपने गहन संस्कृत-ज्ञान द्वारा उन्होंने वेदों की पुनः प्रतिष्ठा की तथा जनमानस में भारतीय संस्कृति, धर्म तथा प्राचीन नाट्य के महत्त्व की संस्थापित किया। व्याप्त हीनता की भावना को दूर कर स्वामीजी ने भारतीयों में पौरव का संचार किया। धर्मसमाज-आन्दोलन केवल धार्मिक प्रयत्न नानाजिक आंदोलन ही नहीं था बल्कि यह एक राजनीतिक आंदोलन भी था जिसने अंग्रेजों के शासन का अन्त कर दिया था। भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन को आधुनिकता एवं भारतीयता का नामा पहचाने का कार्य स्वामी दयानन्द सरस्वती के विचारों से ही संभव हुआ था। वे स्वतन्त्रता, स्वदेशी, स्वभाषा, स्वधर्म तथा शिक्षा के भारतीय चरण के प्रणेता थे। वे राष्ट्रभाषा हिन्दी के उन्नायक थे और विदेशी धर्म तथा विदेशी राज्य की शक्त के प्रति घोर विद्रोही थे। सत्याग्रहप्रकाश में स्वामीजी ने राजनीति की विवेक व्याख्या¹² प्रस्तुत कर आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन को अपने अनेक मौलिक विचारों से समृद्ध किया है। राजनीतिक चेतना के अग्रदूत होने के साथ ही साथ वे सामाजिक जाति के भी सूत्रधार थे। समाज सुधार की दृष्टि से उन्होंने जातिश्रया-विरोध, विधवा-विवाह समर्थन तथा हरिजनोद्धार का प्रगतिशील कार्य किया। धार्मिक क्षेत्र में स्वामी दयानन्द ने हिंदू धर्म एवं संस्कृति की ईसायित तथा इस्लामी चुनौती का सामना करने की सामर्थ्य दी। उनके 'शुद्धि' कार्यक्रम से ईसाई मिशनरियों तथा कठमुन्ताधों के होमने पस्त हो गये।

स्वामी रामकृष्ण परमहंस के सिध्य स्वामी विवेकानन्द ने भारतीय सामाजिक तथा राजनीतिक चिन्तन में उच्च राष्ट्रवाद का समावेश किया। उनका ध्येय भारतीयों के मानस में आत्मविश्वास उत्पन्न करना था ताकि वे स्वतन्त्रता का वरण कर सकें। वे हिन्दुवाद के प्रेरणा स्रोत थे। भारत के सहस्रो अतिथियों ने उनके भारती तथा मेखों की धरना प्रकाश स्तंभ बना रखा था। उन्होंने वेदान्त तथा उदयिपद के दार्शनिक तत्वों की साधारण जनता तक पहुँचाना तथा भारतीय संस्कृति के अन्तर्गत का नवीनीकरण किया। उनका राजनीतिक चक्र का निडात¹³ भारत की भावी समाजवादी व्यवस्था एवं दलित-वर्ग के शासन का पूर्वापाठ था। वे दक्षिणराष्ट्र के उदात्त थे। उनके प्रयत्नों से प्रथम बार भारतीय श्रेष्ठ तथा अधिजात वर्ग की दक्षिणभारत की सेवा का आधुनिक

मदम प्राप्त हुआ।

श्रीमती एनी बेसेन्ट ने पियोमोफिम सोमायटी द्वारा भारत के प्राचीन गौरव एवं सम्मान का भाव जगाना में जाग्रत किया। पाश्चात्य सभ्यता एवं साहित्य की अध्ययन द्वारा भारतवासियों में अपनी सामूहिक धरोहर के प्रति जो ज्ञान एवं धृष्टि उत्पन्न हो गयी थी उसको श्रीमता उमट ने दूर कर मनान्न हिन्दू-मिथाना में अपनी तथा देशविदेश के महत्त्वों नगनागिदा की निष्ठा उत्पन्न की। अन्त्यात्मक साम्राज्य राजनीति में भी उनका पूरा महयोग रहा। उद्योग स्वराज्य का प्रायोगिक पक्ष अपने क्रोम-स्मथ प्रादोलन के माध्यम में प्रस्तुत किया। भारतवासियों की समर्थन एवं मनान्न धर्म के उद्योग में उन्होंने अपनी महत्त्व नग्नता का प्रमाण कर दिया।

दूसरी विचारधारा में प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन के उन विचारकों की गमन चिन्तन किया गया है जो उदारवादी धर्मवा भिन्नवादी विचारों के हैं। इनमें दादाभाई नौरोजी, महादेव गोविन्द रानाडे, मुरझनाथ बनर्जी, किरोजिनाह मेहता, गोपाल कृष्ण गोखले श्रीनिवास भास्करादि प्रादि प्रमुख हैं। इन विचारकों ने सविधानवाद, मण्डीम लोकतन्त्र, स्थानीय स्व-शासन, प्रणामनिक सुधार एवं सेवाधर्म के भारतीयकरण के सर्वप्रथम प्रयास किए। इनमें कनिष्ठ विचारक स्वराज्य के पक्षधर तथा अंग्रेजों की भोग्युत्पत्ति के विरोधी थे। प्रमुखतः उदारवादियों ने राजनीतिक एवं सामाजिक चिन्तन के अन्त में धार्मिक तथा औद्योगिक मण्डीम, स्वावलम्बन और स्वशासन पर विचार प्रस्तुत किए। वे शिक्षा का पाश्चात्य आधार ग्रहण कर भारतीय शिक्षा-व्यवस्था को भी उन्हीं ढांचे में स्थापना चाहते थे। इनका धार्मिक, सामाजिक एवं राजनीतिक विचारों ने भारती राजनीतिक कार्यक्रम की नींव रखी। वे स्वयं जनमानस को जितना अधिक प्रभावित नहीं कर सके, जितना उद्योगियों ने किया। इसका एक कारण यह था कि वे सरकार के अधिक निकट तथा जनता से अधिक दूर थे।

प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन की तृतीय विचारधारा के अन्तर्गत उद्योग धर्मवा धर्मवाद का अध्ययन किया जाता है। उद्योगवादी विचारकों में बांत मण्डीम निरुक्त, लाला लाजपत राय, विपिन चन्द्र पाल तथा अरविंद घोष का योगदान उल्लेखनीय है। इन्होंने बहिष्कार, स्वराज्य, स्वदेशी तथा राष्ट्रीय शिक्षा के कार्यक्रम प्रस्तुत किए। राष्ट्रीय चिन्तन को प्राथमिक प्राधान्य प्रदान कर उद्योगियों ने भारतीय जनसमुदाय में नवीन चेतना का संचार किया। निष्पक्ष प्रतिरोध का इनका विचार एक जातिवादी प्रयोग सिद्ध हुआ। ब्रिटिश राज को चुनौती देने में इस विचार का अत्यधिक महत्त्व रहा, क्योंकि इस विचार के प्रभाव से भारतीय जनता में निम्नता एवं देश के लिए सर्वस्व बलिदान करने की इच्छा बनवनी हुई। इनका विचारों ने नवयुवकों तथा विद्रोहवादियों को अत्यधिक प्रेरणा दी। इनका दृष्टिकोण स्वदेशी था। पर वे पाश्चात्य ज्ञान एवं शिक्षा के विरोधी नहीं थे। वे प्राधुनिकता के लिए हर प्रकार का ज्ञान-विज्ञान पश्चिम से ग्रहण करने के लिए उत्तम थे किन्तु साथ ही साथ अपनी संस्कृति, भाषा एवं प्राचीन गौरव को नग्न नहीं चाहते थे। स्वराज्य प्राप्ति इनका मूल लक्ष्य था। इनके विचारों में समाजवाद, प्रजावाद, साम्राज्यवाद तथा जन राष्ट्रवाद का तीव्रशीलत्वकी विशेषण मिलता है। विद्रोह लाला लाजपत राय ने मण्डीम तथा अधिक मण्डीम से संबंधित विचार एवं नामवाद के प्रति उनके उद्धार¹¹ आज भी उनकी दूरदर्शिता, राजनीतिक दक्षता एवं विद्वता की याद दिलाते हैं। सामाजिक क्षेत्र में इनके द्वारा किये

गये कायों ने महात्मा गांधी को भी प्रेरित किया था।

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन की चौथा विचारधारा-धर्म तथा राजनीति के गठबंधन की ओर इंगित करती है। अंग्रेजी वृत्तनीति ने जिस साम्रदायिक त्रिकोण की स्थापना कर हिंदुओं तथा मुसलमानों में फूट डालने में सफलता प्राप्त की, वही नीति धर्म तथा राजनीति को संयुक्त करने वाले चिन्तन के लिए उत्तरदायी बनी। मुस्लिम लीग की स्थापना ने तथा मिटो-मोर्ले सुधारों ने मुसलमानों को संगठित हो आक्रामक रवैया अपनाने के लिए प्रेरित किया। इसकी प्रतिक्रिया में हिन्दु-भानस में भी जोश आया। हिन्दू-विचारधारा के समर्थकों ने प्राचीन सांस्कृतिक गौरव, भारत के विगिष्ट दंगन तथा मानवीय प्रबुद्धता का संदेश अपने सहधर्मियों को देकर भावी संकट तथा विघटनकारी साम्रदायिक तत्त्वों के प्रति उन्हें नजग किया। जहां हिन्दु-विचारधारा विगुद्ध रूप से भारतीय थी, क्योंकि भारत के बाहर न तो कोई उनका प्रेरणा-मूल या न विधान-स्यल हो, वहां मुस्लिम विचारधारा ने बाह्य स्थलों एवं तत्त्वों से प्रेरणा प्राप्त की और सर्वदा भारत से अपने आपकी पृथक् माना। यह पृथक्तावादी नीति अंत में भारत-विभाजन का कारण बनी। चिन्तन की इस धारा के प्रमुख हिन्दू विचारक विनायक दानोदर सावरकर हैं, जिन्होंने हिंदुत्व¹⁵ के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था। वे उन विचारकों में से थे, जिन्होंने सन् 1857 के सप्रास को भारत के प्रथम स्वातन्त्र्य-संघाम की सज्ञा दी थी। अन्य अनेक विचारकों ने भी हिन्दू-धर्म तथा सस्कृति के आधारभूत तत्त्वों पर आधारित हिन्दू-राष्ट्र की भावना को प्रचारित किया। मुस्लिम विचारकों में सैयद अहमद खा, इकबाल तथा मोहम्मद अली जिन्ना ने पृथक् राष्ट्र तथा पृथक् राज्य के उद्देश्यों की पूर्ति हेतु समस्त आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन को प्रवर्द्ध करने का प्रयास किया।

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन की पांचवी विचारधारा ममभ्यवाद है। इस धारा के प्रमुख विचारक अरविंद घोष, रवीन्द्र नाथ ठाकुर, महात्मा गांधी तथा जवाहरलाल नेहरू हैं। इनके विचारों में उदारवाद तथा उग्रवाद का सम्मिश्रण हुआ है। वे पूर्व तथा पश्चिम की वैचारिक संधि के परिचायक हैं। मानव गरिमा, ध्यस्तितगत स्वतंत्रता, छोपण का विरोध, विश्ववधुत्व, धार्मिक सहिष्णुता आदि विचारों से इन चिंतकों ने भारत को नवीन दिशा दी। अरविंद घोष ने अपने पूर्ण आध्यात्मिक जीवन में, जो कि उन्होंने पांडिचेरी में सन् 1910 में प्रारम्भ किया, मानव-कल्याण के अमृतपूर्व विचार प्रकट किये। भारतीय दंगन को पारस्वात्य वैज्ञानिक चिन्तन से जोड़ने का उनका प्रयास अतुलनीय था। वे विश्वराज्य की स्थापना के पूर्वदृष्टा थे।¹⁶ इसी प्रकार रवीन्द्र नाथ ठाकुर ने आध्यात्मिक स्वतंत्रता को सामाजिक तथा राजनीतिक स्वतंत्रता का पूर्वगामी माना।¹⁷ वे राष्ट्रवाद के प्रचल विरोधी थे, क्योंकि उनके मतानुसार विश्ववधुत्व तथा विश्व-मानव का विचार पन्थिमी राष्ट्रवाद के रहने साकार नहीं हो सकता।¹⁸ उन्होंने अराष्ट्रवाद के माध्यम से विश्व-मानव की प्रतिष्ठा स्थापित करने का निरंतर प्रयास किया। महात्मा गांधी ने आधुनिक भारतीय चिन्तन को अहिंसा, सत्याग्रह तथा अन्नह्दयोग का कार्यक्रम देकर न केवल भारत अस्तित्व विश्वचिन्तन में अपना अमूर्त स्थान बना लिया है। धर्म तथा राजनीति का समुचित संनिधरण, साधन तथा साध्य का सम्यक् सुबध, पूंजीवाद का न्यायकारिता के सिद्धान्त द्वारा समन, सत्ता का विकेन्द्रीकरण, ग्राम-स्वराज आदि महात्मा गांधी के ऐसे विचार थे, जिन्होंने आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं

राजनीतिक चिंतन की गरिमा एवं विश्वप्रियता प्रदान की। सामाजिक दृष्टि से हरिजनोद्धार का कार्य निष्पक्ष सामाजिक न्याय का प्रतीक था। धार्मिक क्षेत्र में पूजावाद के दुर्गुणों का नातिपूर्ण ढंग से दूर करने का उनका उपचार साम्यवादी वर्ग-समर्थन से बचने का एकमात्र उपाय है। गांधीजी के राजनीतिक उत्तराधिकारी जवाहरलाल नेहरू के विचारों पर पाश्चात्य प्रभाव प्रक्षिप्त था। वे प्रत्यक्ष आदर्शवादी थे। उन्होंने समाजवादी व्यवस्था के अनन्य उपासक के रूप में लोकतांत्रिक समाजवाद का साधारण प्रस्तुत किया। वे अंतर्राष्ट्रवाद, मानववाद, धर्मनिरपेक्ष राज्य तथा संसदीय लोकतंत्र के समर्थ विचारक हैं।

चित्तन की छठी विचारधारा मानववाद, समाजवाद तथा सर्वोदयवाद से संबंधित है। इसमें मानवेन्द्र नाथ राय का नव-मानववाद प्रथम वैज्ञानिक मानववाद की विचारधारा, आचार्य नरेन्द्र देव का रामचनोहर लोहिया, मनोक मैहता, जयप्रकाश नारायण आदि समाजवादी नेताओं के विचार एवं विनोबा भावे का भूदान कार्यक्रम सम्मिलित हैं। सर्वोदय से संबंधित विचारकों में भी भारतीय चिंतन में 'दलविहीन लोकतंत्र', जैसे विचारों का स्वावेश किया। उपर्युक्त विचारकों में मानवेन्द्र नाथ राय, आचार्य नरेन्द्रदेव तथा विनोबा भावे का विशिष्ट स्थान है। मानवेन्द्र नाथ राय की भौतिकता नव-मानववाद की स्थापना में तथा साम्यवाद की कटु आलोचना में परिलक्षित होती है। राय बहुत लेखक हैं जिन्होंने आधुनिक भारतीय चिंतन की मार्क्सवादी व्याख्या प्रस्तुत की है।¹⁹ आचार्य नरेन्द्र देव ने समाजवाद को भारतीय परिवेश में अंगीकृत करने के लिए वैचारिक एवं व्यावहारिक साधन जुटाये।²⁰ विनोबा भावे ने गांधीजी के विचारों की मूर्तरूप देने का सफल प्रयोग किया है। उनका भूदान-कार्यक्रम इसी उद्देश्य से परिचालित है।

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन के वैचारिक प्रवाह में घनेक अवधारणाओं का जन्म दिया है। इन अवधारणाओं के अध्ययन के बिना भारतीय चिंतन के समस्यल तथा वैचिंत्यता समझ नहीं है। स्वराज्य, राष्ट्रवाद, न्यायभारिता, विप्लोकीकरण, समाग्रह, सप्रदायवाद आदि ऐसी अवधारणाएँ हैं, जिनके माध्यम से आधुनिक भारतीय चिंतन को विशेष प्रभं प्राप्त हुए हैं।

आधुनिक भारतीय चिंतन पर पाश्चात्य प्रभाव का सकारात्मक पक्ष

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन के विकास एवं वहीनीकरण में पाश्चात्य शिक्षा एवं दर्शन का भी योगदान रहा है। पाश्चात्य प्रभाव का मूल कारण भारत में अंग्रेजी राज की स्थापना है। अंग्रेजों ने कूटनीति, सफल रणनीति एवं भारतीयों की दुर्बलता का लाभ उठाकर अपना शासन यहाँ स्थापित किया था। उनके शासन में चाहे वह ईस्ट इंडिया कंपनी के अंतर्गत रहा हो प्रथम अंग्रेजी सम्राट के अंतर्गत, भारतीयों का मनोबल गिराने के समस्त साधन काम में लाये गये। अंग्रेजों की दुरंगी नीति एवं उनके द्वारा किये गये प्रत्यापारों ने भारतीयों के मन में घृणा का भाव उत्पन्न किया, किन्तु साथ ही साथ उनके प्रति श्वकत इस घृणा ने आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन को प्रेरणा भी दी। आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन के प्रणामी प्रणेता अधिकतर अंग्रेजी शिक्षा, साहित्य एवं इतिहास से प्रभावित थे। अंग्रेजी शिक्षा के साथ साथ उन्हें अन्य पाश्चात्य देशों की भाषा, साहित्य, इतिहास एवं संस्कृति को

जानने का अवसर भी प्राप्त हुआ। पाश्चात्य शिक्षा ने उनके मानसिक स्तर को विस्तृत एवं उदार बनाया। उन्होंने अंग्रेजों की सत्सदात्मक व्यवस्था, विधि के शासन एवं नौकतांत्रिक अधिकारों की स्थिति को आत्मनाम् किया। वे मान की राज्यक्रांति से भी प्रेरित हुए। अमेरिका की स्वतन्त्रता ने उन्हें नवीन दृष्टि प्रदान की। वे ह्म की साम्यवादी क्रांति से आभाषित हुए। मायरलैंड के गृहयुद्ध ने उन्हें अपने स्वराज की प्राप्ति के लिए उकसाया। उन्होंने मिल, हर्बर्ट स्पेंसर, बर्क, गैरोबान्डी, केवूर, मैजिनी, रुसो, वाल्टेयर, मोन्टे, कार्ल मार्क्स, लेनिन, टालस्टाय, मोरो आदि को पढ़ा और उनसे प्रभावित हुए। फलतः उनके द्वारा राजनीतिक सुधारों की मांग प्रस्तुत की गई। जनं जनं, मह मांग स्वराज एवं पूर्ण स्वतन्त्रता में परिणत हो गई।

अंग्रेजों ने भारत को एकता के सूत्र में बाधकर भावी राष्ट्रीय जागृति का मार्ग प्रशस्त किया। समस्त भारत को एक ही प्रशासनिक एवं न्यायिक सूत्र में बांधा गया। प्रशासनिक दक्षता एवं न्यायिक सुधारों के द्वारा शांति एवं व्यवस्था स्थापित की गई। सेना को संगठित कर भारत की रक्षा-व्यवस्था को एक घोर मदत किया गया तो दूसरी ओर भारतीय सैनिकों को आधुनिकतम हथियारों तथा सैन्यनीति में परिचित कराया गया। भूमि सुधारों तथा राजस्व को पुनर्गठित व्यवस्था स्थापित की गई। किन्तु भारतीयों का शोषण निरन्तर होता रहा। भारत को आर्थिक दुर्दशा, जो दृष्टि, कुटीर-उद्योगों एवं व्यवसायों की गिरावट स्थितियों में उत्पन्न हुई, अंग्रेजों व्यापार नीति का ही कारण था। भारत को आर्थिक दृष्टि से खोखला कर अंग्रेजों ने अपने व्यवसाय, विदेशी व्यापार तथा साम्राज्यवाद का विस्तार किया। इंग्लैंड की औद्योगिक क्रांति भारतीयों के छूत और पसीने की गाड़ी कमाई हथिया कर, अंग्रेजों ने, की थी। भारत की सभ्यता एवं संस्कृति को हमेशा के लिए धुन लगा कर उन्होंने भारत का बहुत अहित किया।

दूसरी ओर पाश्चात्य विद्वानों ने जिनमें अंग्रेज, फ्रांसीसी तथा जर्मन आदि विद्वान सम्मिलित थे, भारतीय साहित्य एवं सांस्कृतिक गौरव को हमारे सामने प्रस्तुत किया। वेदों की गरिमा, उपनिषदों का महत्व, हमारे पौराणिक प्रथों का योगदान, हमारी प्राच्य विद्याएँ, मोहनजोदड़ो तथा हड़प्पा की मिथु सभ्यता का उत्खनन एवं रहस्योद्घाटन, अजन्ता आदि गुफाओं की खोज आदि कार्य करके उन्होंने हम स्वयं के बारे में व्याप्त अज्ञानता के तिमिर में से बाहर निकाल कर नवीन प्रकाश दिखाया। अट्टारल्टी तथा उन्नीसवीं सतावशों में भारत का पुनरुत्थान इसी का परिणाम था। यदि भारतीय साहित्यिक तथा सांस्कृतिक शरोत्तर के सम्बन्ध में यह जानकारी उम समय प्राप्त नहीं हुई होती, तो हमारे आधुनिक राजनीतिक एवं सामाजिक चिन्तन को राष्ट्रवादी विचारधारा का दृष्ट उद्गार देवने की न मिनता जो अन्वेषण दृष्टिभोचर होता है।

सामाजिक सुधार के क्षेत्र में भी भारत ने पाश्चात्य प्रभाव में अपनी जातिगत एवं धर्मगत दुरावस्था को दूर करने का प्रयत्न किया है। आज के आधुनिक भारतीय सामाजिक चिन्तन में हरिजन, दलित एवं निम्नजातियों को अन्य भारतीय जन के समान गौरव एवं सम्मान का पद प्राप्त हुआ है। अन्तर्जातीय विवाह, धार्मिक सहिष्णुता, अंधविश्वासों को बर्सी के कारण हमारी सामाजिक चेतना में अभिवृद्धि हुई है। इसी प्रकार आदिवासी चिन्तन के क्षेत्र में भी भारत ने समाजवादी समाज की स्थापना का सन्ध प्राप्त करने, गरीबों दूर करने, पूँजीवाद एवं सामन्तवाद को समाप्त करने का बीड़ा उठाया है। हमारा आदिवासी

नियोजन इकाई शोचनीय है। इस प्रकार पाश्चात्य प्रभाव के दूरगामी परिणाम हुए हैं।

राजनीति आर्थिक एवम् सामाजिक परिवर्तन का प्राथमिक माध्यम रही है। राजनीतिज्ञ जो कि राज्य में नवीन विचारों के सदेशवाहक होते हैं बाह्य प्रभावों को प्राप्तसात् किये बिना नहीं रहते। समानता, स्वतंत्रता, लोकतन्त्र तथा समाजवाद ऐसे विचार हैं जिन्होंने भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन को नयी दिशा दी है और इनसे राजकीय सरकारों में अथवा उससे भिन्न सामाजिक व्यवहार को परिवर्तित करने के सुधारवादी कार्यक्रम को प्रोत्साहित करने में सफलता मिली है। राजनीतिज्ञ विचार तथा व्यवहार में सुधार का कार्य करते हैं। उन्हें समाज को नवीन विचारों के अनुरूप ढालना होता है और वे स्वयं समाज की मान्यताओं को अपने विचारों के माध्यम से प्रतिबिम्बित करते हैं। इस दृष्टि से प्राथमिक भारतीय राजनीतिक एवम् सामाजिक चिन्तन वस्तुतः उन राजनीतिज्ञ विचारकों का चिन्तन था जो कर्म के धर्म थे। राजनीतिक स्वतंत्रता की प्राप्ति के लिए हमारे राष्ट्रीय विचारकों ने नवीन भारतीय समाज के सृजन के लिए प्राथमिक एवम् राजनीतिक आधार प्रस्तुत किये। वे पाश्चात्य प्रभाव से प्रेरित नहीं थे और ब्रिटेन के प्रभुत्व होने के कारण भारतीय चिन्तन पर ब्रिटेन का सर्वाधिक प्रभाव रहा। कानून, शिक्षा तथा प्रौद्योगिकी के क्षेत्र में यह प्रभाव सर्वाधिक रहा। भारत में विधि के शासन की स्थापना अंग्रेजी राज्य का परिणाम थी। अंग्रेजों ने हमारी विधि संबंधी मान्यताओं को सहितबद्ध किया क्योंकि हिन्दू धर्म में विधि का आधार वर्ण-व्यवस्था थी जो भेदभाव की मूलव थी। न केवल हिन्दू कानून में अपितु मुस्लिम कानून में भी संकीर्णता थी। अतः पाश्चात्य प्रभाव के अन्तर्गत विधि के क्षेत्र में क्रान्तिकारी परिवर्तन आया। कानून के समक्ष सभी को समानता का आदर्श भारत के लिए नवीन था। यद्यपि न्यायिक पद्धति एवम् प्रशासन में अनेक कमियाँ थी किन्तु न्याय के समक्ष समानता का आदर्श शेष रहित था।

जिन अवधारणाओं पर पाश्चात्य प्रभाव सर्वाधिक सूखर है, वे निम्नलिखित हैं —

राष्ट्र तथा राष्ट्रवाद :

भारतीय चिन्तन पर राष्ट्रवाद का प्रभाव जे एम मिल के विचारों का प्रतिफल था। रैनान ने भारत के उप राष्ट्रवाद को प्रेरित किया जो भागे जा कर आध्यात्मिक राष्ट्रवाद के रूप में प्रकट हुआ। श्रीमदविन्ड ने राष्ट्रवाद को आध्यात्मिकता का बाना पहनाया। सावरकर तथा जिन्ना न उपराष्ट्रवाद का विचार प्रस्तुत किया और जिन्ना न तो द्विराष्ट्रवाद की स्थापना भी कर दी। राष्ट्रवाद के इन सभी उदाहरणों में पाश्चात्य देशों से कम-प्रतिष्ठ भाषा में प्रयोग प्राप्त की गई थी किन्तु पाश्चात्य प्रभाव का एक और भी पक्ष हमारे सामने रवीन्द्रनाथ ठाकुर के विचारों के रूप में सामने आया जिसमें उन्होंने राष्ट्रवाद की कमियों के प्रति हमारा ध्यान आकषिप्त किया। वे एक राष्ट्र एक राज्य के सिद्धान्त को उचित नहीं मानते थे। मिल ने एक राष्ट्र एक राज्य के सिद्धान्त को माना किन्तु लार्ड एक्टन ने बहुराष्ट्रीय राज्य की विचारधारा प्रस्तुत की। भारत में मोहम्मद इकबाल ने मुसलमानों के पृथक् राज्य की मांग को मिल के विचारों के अनुरूप प्रस्तुत किया तो डाक्टर राजेन्द्र प्रसाद ने लार्ड एक्टन के विचारों के अनुरूप बहुराष्ट्रीय राज्य की स्थापना की बात कही। इकबाल ने रैनान की दृष्टि देकर मुसलमानों के लिए पृथक् राज्य की मांग प्रस्तुत की जबकि राजेन्द्र प्रसाद ने मैकडॉनी, फ्रीडमैन तथा कोवेन के विचारों को

प्रस्तुत कर राष्ट्रीय धर्मनिरपेक्षता को बहुराष्ट्रीय राज्य के अर्थात् सुरक्षा का अधिकार देने का विचार प्रस्तुत किया। उपर्युक्त उद्धरणों ने यह स्पष्ट होता है कि भारतीय चिन्तकों पर पश्चात्त्य राजनीतिक प्रभाव पड़ा था। किन्तु इनका यह ठानना नहीं है कि भारतीय राजनीतिक चिन्तकों को अपनी मौलिक विचार-धारा नहीं थी। विमर्शजन दास ने राष्ट्रवाद के प्रवाह में बहने के बजाय मानवता के मर्म को स्थापित करने का विचार प्रस्तुत किया जिसमें राष्ट्र की अधिक महत्व नहीं दिया गया था। महात्मा गांधी ने राष्ट्रवाद को आधुनिक राष्ट्रों की स्वार्थपरता की नीति पर आधारित न कर उसे एक मानवतावाद पर आधारित किया जो अन्तराष्ट्रवाद के विरुद्ध था। सुभाषचन्द्र बोस तथा रवीन्द्रनाथ ठाकुर दोनों ही मनीषी राष्ट्रवाद के विरोधी थे। श्रीमदरविन्द नानक एकता का सहर देकर राष्ट्रीय राज्यों को प्रभुता का बोध कराया। वे ऐसे मानवधर्म को दखि कर रहे थे जो विश्व-माँठन की स्थापना कर सके और जिसमें विभिन्न स्वतंत्र राष्ट्रीयताएँ मिलकर एक महामर्म का निर्माण करें। इन प्रकार से मनुष्य के राज्य की स्थिति को लेकर जो विभिन्न विचार प्रस्तुत किये गये, वे पश्चात्त्य प्रभाव से प्रेरित होकर भारतीयता में पूर्णतया समात्मता कर लिये गये। भारतीय राजनीतिक विचारकों ने अपने मौलिक विचारों को पश्चात्त्य विचारों के मर्म में और भी अधिक परिमार्जित किया और भारत मौलिक विचारों में चिन्तन के क्षेत्र को लाभान्वित किया।

राज्य का उद्देश्य

राज्य के उद्देश्य एवं मर्म के संबंध में आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तकों ने पश्चात्त्य विचारकों के प्रभाव में अपना दृष्टिकोण प्रस्तुत किया। बंशम तथा मिल ने उपनिषद्वाद का पश्चात्त्य जन्म में महाधिक लोकप्रिय बना दिया था। किन्तु नितक तथा गांधी ने उपनिषद्वाद का खंडन किया और यह स्पष्ट किया कि सत्त्वामक आधार पर नैतिकता का नहीं भाव्य भाव्यता। वे अधिक से अधिक व्यक्तियों के अधिकतम सुख के विचार को अवसर नहीं मानते थे। गांधीजी ने भी उपनिषद्वाद का राज्य का उद्देश्य स्वीकार नहीं किया। वे मनो के बलाना की कल्पना करने हुए सर्वोद्देश्य के पक्षधर थे। उन्होंने सर्वोद्देश्य विचार धारा के अन्तर्गत मौलिक सुख को अधिक महत्व नहीं दिया। वे धर्मनिरपेक्षता की बहुरूपता के समान स्तर पर रहना चाहते थे। उनका अहिंसा संबंधी विचार भी उपनिषद्वाद का अन्तर्गत था। नितक तथा गांधी दोनों ही पश्चात्त्य एवं प्राच्य प्रभावों से युक्त थे। तिसर न मिल, बंशम तथा काट के विचारों को अपने मर्मों में उद्धृत किया जबकि गांधीजी ने अहिंसा लोक तथा टालमटोल के विचारों से प्रेरणा ली। फिर भी नितक तथा गांधी ने अपनी मौलिकता बनाये रखी।

राज्य का कार्यक्षेत्र

राज्य के कार्यक्षेत्र के संबंध में रवीन्द्रनाथ ठाकुर, गांधीजी तथा राजगोपालाचारी ने इस विचार का समर्थन किया है कि भारत जैसे अविभक्त राज्य के लिए कम से कम शासन करने वाला सरकार ही आवश्यक है। रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने राज्य तथा समाज के अन्तराधिकारों के संबंध में समाज को राज्य पर कम से कम निर्भरता सिद्ध करने का प्रयास किया। गांधीजी ने स्वशासन को राष्ट्रीय तथा विदेशी दोनों प्रकार की सरकारों से स्वतंत्र

राज्य का बढ़ना हुआ प्रभाव व्यक्तित्व के लिए हानिकारक था तथा राज्य हिंसा का गठित रूप बनकर सामने आता था। विनोबा भावे ने राज्यविहीन समाज की कल्पना की जिसमें स्वतंत्र लोकशक्ति का सृजन हो सके। डाक्टर राजेन्द्र प्रसाद ने राज्यविहीन समाज की स्थापना का समर्थन किया। वे समाज को शासन के प्रभाव से स्वतंत्र रखना चाहते थे। चक्रवर्ती राजगोपालाचारी ने भी व्यक्तिगत स्वतंत्रता का पक्ष लेकर राज्य के मध्यकारी प्रभाव तथा नौकरशाही की बढ़ती हुई प्रवृत्ति को मानव स्वतंत्रता का भक्षक बताया। किन्तु उपरोक्त विचारक अपने विचारों को भारतीय अतीत से संबंधित नहीं कर पाये। बेनीप्रसाद के अनुसार हिन्दू राज्य दर्शन में सीमित सरकार का विचार सर्वथा दुर्लभ रहा। प्राचीन भारतीय राज्य व्यवस्था में राज्य के कल्याणकारी कार्य को महत्व दिया जाता था। यद्यपि ग्राम स्वराज्य तथा अधिक विकेंद्रीकरण की पूर्ण सुविधायें उपलब्ध थीं परन्तु फिर भी राज्य द्वारा मनुष्य का समस्त मौलिक जीवन नियंत्रित एवम् नियमित किया जाता था। विधि की सर्वोच्चता सर्वमान्य थी। रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने शासन के प्रति व्यक्ति की अविश्वास की भावना को महत्व दिया और यह माना कि व्यक्ति शासन के प्रति स्वतंत्रता का समर्पण बिना अपनी स्वतंत्रता की रक्षा नहीं कर सकता।

राज्य का प्रतिरोध

महात्मा गांधी ने अहिंसा तथा सत्य की अवधारणाओं पर अस्माद्वारी राज्य के विचार करने का मार्ग दर्शाया। वे गीता की शान्ति का संदेश देने तथा हिंसा का प्रतिकार करने की मार्गदर्शिका मानते थे। उनके सत्याग्रह सचची प्रयोगों पर थोरू जैसे पाश्चात्य विचारकों का प्रभाव था किन्तु उन्होंने पाश्चात्य जगत में प्रचलित निष्क्रिय-प्रतिरोध के विपरीत सत्याग्रह की मौलिक धारणा को प्रस्तुत किया। गांधीजी ने सेवा तथा दायित्व प्रदान को राजनीतिक पद्धति में प्रवेश देकर अहिंसा की प्राचीन धारणा को विश्व में सर्वत्र लोकप्रिय बना दिया। गांधीजी का राजनीतिक दर्शन पाश्चात्य प्रभाव से प्रसूता नहीं था किन्तु यह पाश्चात्य प्रभाव सीमित ही कहा जा सकता है। गांधीजी पर भारतीय दर्शन का प्रभाव अत्यन्त व्यापक था। उन्होंने भारतीय राजनीतिक चिन्तन में पाश्चात्य राजनीतिक विचारों तथा भारतीय दार्शनिक मूल्यों को समन्वित कर नवीन दृष्टि प्रस्तुत की। एक ग्रंथ में महात्मा गांधी, रवीन्द्र नाथ ठाकुर, श्रीधरविन्द आदि मनीषियों ने पूर्व तथा पश्चिम के राजनीतिक चिन्तन को सश्लिष्ट विचारधारा के रूप में प्रसारित किया। यह उनका समन्वयवादी दृष्टिकोण था। पाश्चात्य प्रभाव का यह अर्थ नहीं है कि हम भारतीय सामाजिक एवम् राजनीतिक चिन्तकों की मौलिकता तथा भारतीयता के उन पर उठनेवाले प्रभाव को दृष्टि से अछूत कर दें। कोई भी विचारक अपने इर्द-गिर्द के पर्यावरण का प्रभाव से विमुक्त नहीं हो सकता। भारतीय चिन्तन केवल कल की खोज नहीं है। सदियों से चले आ रहे अनवरत विचार प्रवाह का भारतीयों ने मानस पर इतना प्रभाव अंकित रखा है कि वे मौलिक चिन्तन की समता में किसी भी पाश्चात्य चिन्तक से पीछे नहीं हैं।

समाजवाद, लोकतंत्र एवम् सर्वोदय

भारतीय राजनीतिक एवम् सामाजिक चिन्तन में समाजवाद, लोकतंत्र तथा सर्वोदय की विचारधारा के उद्गातकों पर पाश्चात्य प्रभाव देखा जा सकता है। भारत में समाजवादी

चिन्तन यूरोपीय समाजवाद के कारण विकसित हुआ। भारतीय समाजवाद अपनी बौद्धिक एवं व्यवहारिक विशेषताओं में पूर्णतया पश्चात्य समाजवाद की प्रतिकृति था। भारत में समाजवाद के प्रवर्तक आचार्य नरेन्द्रदेव, जवाहरलाल नेहरू, जयप्रकाश नारायण तथा राम मनोहर लोहिया ने अपनी समाजवादी विचारधारा पश्चात्य चिन्तन के अनुरूप विकसित की थी। साम्यवादी तथा जेडियनवादी दोनों ही प्रकार की समाजवादी विचारधारा ने भारतीय चिन्तन को प्रभावित किया। मार्क्स, एजिल्स, वेब्स तथा बुनाई गा सभी ने भारतीय चिन्तकों को प्रभावित किया और भारत में मार्वी वर्ग-संघर्ष, श्रम के मिथान, सामाजिक स्वामित्व तथा समतावादी समाज का बनावरण तैयार हुआ। पश्चात्य प्रभाव के अन्तर्गत भारत में समतावादी चिन्तन पर विचार विकसित हो चुका किन्तु कुछ विविष्टताएं इन चिन्तन में अवश्य रही। राम मनोहर लोहिया तथा जवाहरलाल नेहरू ने समाजवाद सम्बन्धी सभी पश्चात्य विचारों को स्वीकार नहीं किया। उन्होंने मानवीयतात्मक दृष्टिकोण से केवल उन्हीं समाजवादी पश्चात्य विचारों को ग्रहण किया जिनसे भारतीय परिवेश में समाजवाद स्थापित किया जा सके और परिवेश का अनुसरण न किया जाये। उन्होंने भारतीय मذهب में समाजवाद की नोकप्रिय बनाया। किन्तु कुछ ऐसे भी विचारक थे जिन्होंने समाजवाद को घालोचना की। राजगोपालाचार्य ने मानवीय प्रकृति तथा राजनीतिक व्यवस्था के आधार पर समाजवाद की घालोचना की। महात्मा गांधी, विनोबा भावे तथा जयप्रकाश नारायण ने पश्चात्य समाजवाद का विचार प्रस्तुत करते हुए सर्वोदय की विचार-धारा का प्रचार किया। सर्वोदय समाजवादी दृष्टि से राज्य के सामुदायिक आर्थिक एवं राजनीतिक जीवन में प्रभावशाली होने बिना प्राप्त करने का साधन था। सर्वोदयवादी राज्य के प्रभाव की नीतिन करने तथा समतावादी समाज की स्थापना करने के विचार को प्रागे बढ़ाने रहे हैं। समाजवादी चिन्तन में मानववैयर्थता का या घटना विविष्ट महत्व है क्योंकि उन्होंने भारत में समाजवाद को प्रारम्भिक स्तर पर स्थापित होने हुए देखा था और स्वयं साम्यवादी विचारों में धीन-धोत होने हुए भी भारत में समाजवादी-मानवतावादी चिन्तन के प्रचारक रहे।

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन में लोकतन्त्र का महत्व पश्चात्य प्रभाव में दिगुगित हो गया है। प्रतिनिध्यात्मक लोकतन्त्र की स्थापना, मनत्रता तथा समानता सम्बन्धी अधिकारों की मांग, व्यवस्थापिका और शक्तियुक्त संवैधानिक प्रयोगों ने भारतीय चिन्तकों को अधिक प्रभावित किया। जीवन सुधरे निज तथा व्यवस्थापिका द्वारा लोकतन्त्र की विशेषताओं का प्रतिपादन भारतीयों के लिए प्रेरणा का स्रोत रहा है। गांधीजी, जवाहरलाल नेहरू डा० अम्बेडकर तथा राधाकृष्णन् ने लोकतन्त्र को समाज के एक प्रकार के रूप में स्वीकार किया है न कि शासन के प्रकार के रूप में। वे समानता तथा अनुष्ठान पर आधारित समाज की स्थापना का विचार रखते हैं। डा० राधाकृष्णन् के अनुसार भारत में एक राजनीतिक नुविष्टा (व्यक्त मताधिकार), एक आर्थिक पद्धति (सभी के लिए समानता) तथा जीवन का नैतिकमार्ग (विवेक संगतता) है। नेहरू ने लोकतन्त्र का अर्थ समानता में लिया है—समानता पर आधारित समाज। भारत में लोकतन्त्र को शासन के प्रकार के रूप में स्वीकाराने से स्वीकार किया गया है। सभी राज्य के पतनन भारत के भारतीय अधिकारियों ने पश्चात्य लोकतान्त्रिक

संस्थाओं का भारत में प्रचलित प्रयोग किया है। जयमवाल तथा जयप्रकाश नारायण ने लोकतंत्र को भारत के लिए नया नहीं माना। उनकी मान्यता है कि ग्राम पंचायतों द्वारा भारत में प्राचीन समय में लोकतंत्र का प्रयोग होता रहा है। भारत में सर्वेधानिक लोकतंत्र की स्थापना मोन्टेग की 1917 में की गई घोषणा से प्रारम्भ होकर द्वैध शासन, प्रान्तीय प्रशासन, अधिशासी स्वशासन तथा पूर्ण स्वतंत्रता के रूप में प्रस्तुत हुई है। स्वतंत्रता के पश्चात् 1950 में भारत को पूर्ण संप्रभुता सम्पन्न लोकतान्त्रिक गणराज्य के रूप में घोषित करने का कार्य भारत को पूर्णतया लोकतान्त्रिक बनाने का सफल प्रयास है। संसदीय लोकतंत्र की स्वीकृति ने प्राधुनिक भारत में पाश्चात्य लोकतंत्र की सार्वभौमिक मान्यताओं को पूर्णतया स्थापित किया है।

प्रो० अण्णादोराय ने प्राधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन को पाश्चात्य राजनीतिन विचारों, भारतीय परम्परा, भारतीय परिवारण तथा विश्व की घटनाओं का समिश्रण बताया है। उनके अनुसार राजनीतिक तथा वैश्विक समानता, समाजवाद तथा लोकतंत्र सम्बन्धी विचार मूलतः पाश्चात्य समाज की देन है। हमारे चिन्तकों ने जो कि भारत की प्राध्यात्मिक परम्पराओं में मिले हुए हैं, वर्तमान भारत की प्राथमिक अविकसितता के प्रति जागृत रहते हुए उन पाश्चात्य विचारों को भारत की आवश्यकता-नुसार संशुलित किया है। उनके अनुसार मूल प्रश्न यह है कि क्या भारतीय आवश्यकताओं तथा पाश्चात्य सम्पत्ता के प्रभाव का समिश्रण राजनीतिक सिद्धान्तों के महत्वपूर्ण प्रश्नों का संतोषजनक उत्तर दे सका है। एक प्रश्न जो कि भारतीय चिन्तकों के समक्ष उपस्थित होता है यह है कि राजनीतिक सगठनों के उद्देश्य क्या हैं और उनकी प्राप्ति कैसे हो सकती है? व्यक्ति अपने श्रेष्ठत्व को प्राप्त करना चाहता है किन्तु राज्य उसकी इस स्वाभाविक चेष्टा में कहां तक सहयोगी बन सकता है? राज्य की सत्ता की प्रकृति क्या है? क्या राज्य व्यक्तियों के विचारों तथा कामों को नियमित करने की शक्ति से सम्पन्न है? क्या व्यक्ति को राज्य के विरुद्ध अधिकार प्राप्त है? राज्य की सत्ता के साथ व्यक्ति की स्वतंत्रता का सम्बन्ध जो कि सामाजिक हित की दृष्टि से हो राजनीतिक सिद्धान्त की एक महत्वपूर्ण समस्या है। अण्णादोराय के अनुसार हमारे देश में अतिशयोक्ति की यह एक सामान्य सर्वसम्मत धारणा है कि व्यक्ति का अस्तित्व लक्ष्य व्यक्ति स्वयं है। राज्य व्यक्ति के व्यक्तित्व के विकास का साधन है, स्वयं साध्य नहीं है। इसका उद्देश्य व्यक्ति को अपनी इच्छानुसार सोचने तथा अपने विचारों की अभिव्यक्ति करने के समर्थ बनाना है ताकि वह बिना किसी बाह्य नियंत्रण के अपने जीवन की नैसर्गिक ऊँचाईयों तक स्वयं पहुँच सके बशर्ते कि वह अपने समान अन्यो की समान स्वतंत्रता में हस्तक्षेप न करे और अपने निजी स्वार्थों के लिए दूसरों की दुर्बलता का शोषण न करे। उन्होंने तीन प्रश्न अध्ययन की दृष्टि से प्रस्तुत किये हैं—(1) वृहत समाज में राज्य का स्थान (2) समाजवाद का अभिप्राय तथा (3) सहभागी लोकतंत्र की अवधारणा। सर्वप्रथम समाज में राज्य के स्थान को लेकर गांधीजी के विचारों को महत्ता दी जा सकती है। उन्होंने राज्य को सभी के कल्याण का प्रवर्तक माना है न कि अधिक से अधिक व्यक्तियों के अधिकतम सुख का। गांधीजी ने सीमित सरकार का जो विचार प्रस्तुत किया है वह एक संपूर्ण समाज की दृष्टि से ही व्यक्त किया गया है। मूलतः गांधीजी का सामाजिक आदर्श प्रबुद्ध शराजकतावाद का प्रतीक है। इस

सन्दर्भ में जयप्रकाश नारायण, राजेन्द्रप्रसाद तथा विनोबा भावे के विचार गांधीजी के समान ही हैं। किन्तु अण्णादोराय ने सैद्धान्तिक दृष्टि में इन विचार को चुनौती दी है। उनके अनुसार सामाजिक संगठन के अंगजकनावादी विचार को कैसे भी प्रस्तुत क्यों न किया जाये, व्यक्ति जन्म से ही सामाजिकनायक होने के कारण अपने हितों का सामंजस्य करते हुए सधर्म को टालने का प्रयत्न करेगा। व्यक्ति स्वभाव से बिना किसी बाहरी दबाव के कानून का पालन करता है। एक बार व्यक्ति की आवश्यकता, उसकी आर्थिक असमानताएँ एवम् बाध्यकारी राज्य दूर कर दिये जायें तो सभी व्यक्ति अपनी सामाजिक प्रकृति के अनुरूप व्यवहार करने लगेंगे जैसे कि अधिकतर व्यक्ति आज व्यवहार करते हैं। भय इस बात का है कि अराजकता अराजक समाज में तभी उत्पन्न होगी जब व्यक्ति राज्य की अवस्थिति को ही व्यवस्था के कारण मानने लग जायें। वास्तव में व्यवस्था व्यक्ति स्वयं बनाये रखते हैं। व्यक्तियों के निजी स्वार्थों के कारण ही सधर्म की स्थिति उत्पन्न नहीं होती अपितु समाज की भलाई के लिए कौन से विचार श्रेष्ठ है इसको लेकर भी सधर्म की स्थिति उत्पन्न होती है। नागरिक नियमों का उल्लंघन तथा अपराध केवल निर्धन व्यक्तियों के द्वारा ही नहीं किये जाते अपितु धनी व्यक्तियों द्वारा भी किये जाते हैं। कोई सधर्मनिषेध का नैतिकता के आधार पर विरोध करना है तो कोई सधर्मनिषेध को अपने हितों पर कुठाराघात करने वाला मानता है। जो गोवध-निषेध के आन्दोलन का समर्थन करत हैं और उसके लिए यातनाएँ महन करने हैं वे समाज के लिए कौन से विचार अच्छे हैं इस दृष्टि में कुछ भिन्न विचार रखते हैं। प्रत्येक व्यक्ति अपनी आत्मा तथा अपने विवेक के अनुसार अन्य व्यक्तियों से भिन्न विचार रख सकता है। भय, मृत्यु निरपेक्ष न रहकर सापेक्षता का बोध कराता है। मृत्यु के परन्पर विरोधी विचार ठीक उसी प्रकार से अपरिहार्य है जिस प्रकार से सामाजिक सधर्मों की स्थिति। भय यह कहना कि राज्य तिरोहित हो जायेगा अत्यधिक आनावादी विचार है। राज्य में अनेकों कमियाँ हो सकती हैं, राज्य शक्ति का अनिश्चित सङ्ग्रह कर सकता है और सर्वाधिकारवादी बन सकता है किन्तु निम्नार्थों द्वारा निषेधित भी हो सकता है। इसके निवारण का उपाय है इसको परिष्कृत करना। जनता तथा शासन दोनों को विकसित करने की आवश्यकता है न कि राज्य की कमियों के कारण राज्य का समापन। धर्म का यह विचार कि राज्य केवल जीवन के लिए उत्पन्न हुआ है लेकिन वह जीवन की विकसित करने के लिए आज भी बना हुआ है उचित ही प्रतीत होता है। मानवीय प्रवृत्ति मक्केगी तथा विवेक की मिथरा है। जीवा में महत्कारिता की आवश्यकता है और उसके लिए शासन राज्य का अत्यावश्यक रूप होने के कारण सामान्य हित में राज्य की बाध्यकारी शक्ति का प्रयोग करता है ताकि समाज में व्यवस्था बनी रहे। शक्ति राज्य का आधार नहीं है। इच्छा, न कि शक्ति राज्य का आधार है। राज्य के कार्य परिस्थितियों की मानेक्षता की दृष्टि में देखे जाने चाहिए। सीमित सरकार का विचार भाग्य जैसे विकासशील देश में स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि राज्य के द्वारा मूलभूत लोकन्यायकारी कार्य किये जाने अत्यन्त प्रतीत हो तो उनका स्वागत ही किया जाना चाहिए।

दूसरी समस्या है समाजवाद के समिन्नाय की। भारतीय चिन्तकों ने समाजवाद को पाश्चात्य मान्यता से भिन्न रूप में देखा है। गांधी तथा नेहरू दोनों ही राष्ट्रीयकरण को

नीति को समाजवाद का मूल तत्त्व नहीं मानते। अत्ररती राजगोपालाचार्य ने राष्ट्रीयकरण की नीति को दलना तथा स्वतंत्रता का विरोधी माना है। इससे यह समस्या उत्पन्न होती है कि समाजवाद के दो तत्त्व - समुचित उत्पादन तथा व्यक्तिगत स्वतंत्रता प्राप्त नहीं किये जा सकते। मार्क्सजैतिक उपयोग तथा निजी व्यवसायिकों के मध्य उचित सामंजस्य के बिना समाजवाद का सध्य प्राप्त नहीं हो सकता। एक घोर भारी उद्योगों को राष्ट्रीयकृत करने की आवश्यकता है तो दूसरी घोर अन्य उपयोगी वस्तुओं का उत्पादन निजी क्षेत्र में करने की उपयुक्तता है।

तीसरी समस्या सहभागी लोकतंत्र से संबंधित है। जयप्रकाश नारायण ने नागरिकों को शासन कार्य में सहभागी बनने के लिए प्रेरित किया है। किन्तु निहित स्वार्थों के कारण दलीय व्यवस्था ने लोकतंत्र को पक्षपात कर दिया है। यह अच्छा है कि व्यक्ति शासन कार्य में रुचि ले किन्तु मूल समस्या यह है कि क्या व्यक्ति आधुनिक समय की उन्नतियों में ऐसा करने में समर्थ है। यद्यपि नैतिक धर्मिता लोकतांत्रिक व्यवस्था तथा प्रकृति को व्यवस्थित करती है किन्तु व्यक्ति जब तक अपने जीवन में नैतिक मूल्यों को उतार नहीं लेता तब तक नैतिक मूल्य स्वयं जीवन नहीं हो सकते। अतः व्यक्ति पर लोकतंत्र आधारित है। व्यक्ति ही लोकतंत्र की कार्य क्षमता को निर्धारित कर सकता है और लोकतंत्र को बनाये रखने में सहयोग दे सकता है।

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र का अध्ययन करने के पश्चात् यह प्रश्न मस्तिष्क में उठना स्वाभाविक है कि चिन्तन के क्षेत्र में इसका क्या योगदान एवं महत्त्व है। इस प्रश्न का उत्तर हम तथ्य पर निर्भर करता है कि हमारे चिन्तन में किनो मौलिकता है। विगुड भारतीय मूल्यों एवं अनुभवों के आधार पर जो अनुपम विचार आधुनिक भारतीय चिन्तका ने प्रस्तुत किये हैं उनकी गणना डा अण्णादोराय ने इस प्रकार की है :

- (1) पराधीन व्यक्तियों की सरकारों को भी सहमति, न कि शक्ति, को अपनी सत्ता का आधार बनाना चाहिए।
- (2) स्व-शासन गुणात्मन से न केवल अंगस्कर ही है, अपितु गुणात्मन के लिये असाध्यमक भी है।
- (3) वांछित माध्य के लिए उचित साधनों को प्राप्त तथा ग्रहण करना चाहिए।
- (4) समाज का उद्देश्य मात्र अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख न होकर प्रत्येक व्यक्ति का कल्याण होना चाहिए।
- (5) उपयुक्त उद्देश्य की प्राप्ति के लिए इच्छाशी का परितोषन, न कि उनकी अनिश्चित एवं प्रसीमित बुद्धि, आवश्यक है। इसी प्रकार व्यामर्शिता के सिद्धांत के अनुसार अनाद्वय बर्गों को अपने अतिरिक्त धन का उपयोग दरिद्रहित में करना चाहिए।
- (6) जहाँ साधारण राजनीतिक तर्क तथा आग्रह-पद्धतियां विफल हो जाती हैं, वहाँ व्यक्तिगत यातना द्वारा इच्छित शुभ-वामना एवं अन्य व्यक्तियों का सहयोग प्राप्त हो सकता है।
- (7) समाजवादी सिद्धांत को प्रजीवाद तथा साम्यवाद से अपने मूलभूत उद्देश्यों

- 8 बी शिवाराव ने इण्डियन बीहम बुकमेक, (ओरिएंट सोसमैन, नई दिल्ली, 1972) में यह व्यक्त किया है कि भारतीय स्वातंत्र्यलड़ाई में अंग्रेजी भाषकों के प्रति भारतीयों में नाम मात्र की घृणा थी किन्तु यह कथन तथ्य पर आधारित नहीं है। देखिए पृ. 1
- 9 देखिये के सत्यानन्द पृ. 39
- 10 बी एम नरवाने, पृ. 17
- 11 ए अम्पादोराय ने इण्डियन पोलिटिकल थिंकिंग, (आक्सफर्ड युनिवर्सिटी प्रेस, मद्रास, 1971), पृ. vii-viii में इस धारणा का प्रतिपादन किया है कि चिन्तकों के स्थान पर चिन्तन का अध्ययन ही सांगोपांग है। उनका दृष्टिकोण सन्तुलित है। भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन का गहन अध्ययन इस तथ्य के आधार पर नहीं किया जा सकता।
- 12 देखिये सत्यानन्दबारा, (वैदिक ग्रन्थालय, अजमेर, 1966, संस्करण 34), पृ. 128-164
- 13 देखिये स्वामी विवेकानन्द, मार्गर्भ इण्डिया, (अर्द्धत आधुन, बलमोहा, 1956, पाँचवाँ संस्करण), पृ. 21-75
- 14 देखिये साजजनाराय, बी पोलिटिकल थिंकिंग ऑफ इण्डिया, (बी डब्ल्यू ह्यूबल, न्यूयार्क, 1919), पृ. 206-207
- 15 बी डी सावरकर, हिन्दुत्व, (सामाजिक पेट, पुना, 1942) पृ. 72-117
- 16 देखिये श्रीअरविन्द, बी आइडियल ऑफ ह्यूमन इन्टीटी, (श्री अरविन्द सायब्रॉरी, न्यूयार्क, 1950), पृ. 399-400
- 17 देखिये रवीन्द्रनाथ ठाकुर, बी रिसोन्नन ऑफ मेन (आज एलन एण्ड अनविन, सन्दन, 1931), पृ. 188
- 18 देखिये रवीन्द्रनाथ ठाकुर, मेसजनिज्म, (मेसजिजन, सन्दन, 1920), पृ. 56
- 19 देखिये एम एन रॉय, इण्डिया इन ट्रांजिशन, (जे बी टारगेट, ब्रिगेवा, 1922),
- 20 नरेन्द्रदेव, सोशियलिज्म एण्ड मेसजस रेवोल्यूशन, (पप्पा पब्लिशिंग, अम्बर, 1946) पृ. 77
- 21 अम्पादोराय, इण्डियन पोलिटिकल थिंकिंग, पृ. 151-152
- 22 देखिये बी मैक्जी ब्राउन, बी ह्यूड्रड आम्बेला इण्डियन पोलिटिकल थिंकिंग, कोन थुडू पब्लि, (बैकरी पब्लिशिंग हाउस अम्बर, 1964 भारतीय सरकार), पृ. 161

राजा राममोहन राय (1772-1833)

राजा राममोहन राय का जन्म 1772¹ में बंगाल के राधा नगर में हुआ था। उनकी मृत्यु सितम्बर 27, 1833 के दिन ट्रिम्बल (इंग्लैण्ड) में हुई। राममोहन राय सदैव ईश्वरीय तत्त्व की एकता में विश्वास रखते थे। वे कई भाषाओं के ज्ञाता थे। धर्म एवं दर्शन के क्षेत्र में विशेष ज्ञान प्राप्त कर उन्होंने सर्वप्रथम विदेशी धर्मों का भारतीय धर्मों के साथ तुलनात्मक अध्ययन प्रारम्भ किया। वे इस्लाम, बौद्ध धर्म, हिन्दू धर्म तथा ईसाई धर्म के मन्त्रों को पढ़े। किन्तु इन सब धर्मों में वे ईसाई धर्म के प्रति उनका विशेष लगाव रहा। इसी कारण उन्होंने पीछे धीरे-धीरे हिन्दू भाषाएँ सीखीं। हिन्दू-शास्त्रों का उनका ज्ञान बहुत अनन्य था। उन्होंने वेदों के स्थान पर उपनिषदों को ही अपने अध्ययन का आधार बनाया था। उनका ऐक्यवाद एवं मूर्तिपूजा-विरोधी रवैया चाहे प्रारम्भिक स्तर पर ईसाई एवं इस्लाम धर्म से प्रभावित मान लिया जाय, किन्तु अन्ततोगत्वा यह उपनिषदों का ही प्रभाव था। उन्होंने "ब्रह्म" की महिमा पहचान कर एवं मूर्तियों के रूप में 'ब्रह्मसमाज' की स्थापना की थी।

सोलह वर्ष की किशोर अवस्था में उन्होंने फारसी-भाषा में मूर्ति-पूजा के विरोध में एक पुस्तिका प्रकाशित की। अपने पिता के नाम तनावपूर्ण सम्बन्धों के कारण वे घर छोड़ कर देग-घमरा के लिए निकल पड़े। इसी दौरान वे डिम्बुर भी गये और वहाँ बौद्ध सानाधों के सम्पर्क में आये और बौद्ध धर्म का ज्ञान प्राप्त किया। पिता की मृत्यु के बाद 1830 में मुर्शिदाबाद नौटो छोड़ कर कई बरों तक ईस्ट इंडिया कम्पनी में दीवान के पद पर काम करते रहे। उस समय दीवान का पद कम्पनी-शासन की दृष्टि से विमोक्षक की मिलने वाला सर्वोच्च पद माना जाता था क्योंकि दीवान का पद इन्फान्द्र, जिनाइत एवं न्यायाधीश तीनों पदों का एकीकृत रूप था। दीवान के पद पर रहते हुए वे जॉन सिन्की के सम्पर्क में आये (जो उनका वरिष्ठ अधिकारी था) और इस सम्पर्क के कारण वे फ़ार्स भाषा में लिखने एवं बोलने में पारंगत हो गये। इस बीच उन्हें दस हजार रुपये वार्षिक आय का कोई गुप्त स्रोत प्राप्त हुआ जिससे वे 1814 में कम्पनी की सेवा छोड़कर स्वतन्त्र जीवन व्यतीत करने के लिए बसबस्ता में लग गये।

राजा राममोहन राय ने धर्म-सुधार, सामाजिक पुनर्निर्माण एवं शिक्षा के क्षेत्र में उत्तम कार्य किया। बी. मधुनदार के अनुसार प्राधुनिक भारत में राजनीतिक चिन्तन का जनक राजा राममोहन राय से ठीक उन्नीस शताब्दी प्रारम्भ होता है जिन पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन का इतिहास प्रस्तुत से।² उन्होंने राजा राममोहन राय की प्राधुनिक राजनीतिक आन्दोलन का जनक माना है। वे सर्वज्ञानिक आन्दोलन के मूलसतर्क माने जाते हैं।

मिम मोफिया होवमन कोलेट ने राजा राममोहन राय को नव भारत का पैगम्बर कहा है।¹³ राजा राममोहन राय ने देश में नये राजनीतिक जीवन का प्राक्कम किया। जनता के अधिकारों तथा उनकी कठिनाइयों को सामान के समक्ष प्रस्तुत करने के साथ-साथ उसमें जनता के प्रति उत्तरदायित्व को भी जागृत करने में सहायता दी। सर्व प्रथम उन्होंने ही नागरिक अधिकारों के पक्ष में तत्कालीन गवर्नर जनरल एडम को प्रेम-विरोधी नीति को सर्वोच्च न्यायालय में 31 मार्च 1823 के दिन चुनौती दी थी।

राजा राममोहन राय ने धर्मों का तुलनात्मक अध्ययन प्रारम्भ किया तथा एक प्रोग्रेसिव वेदशास्त्री के रूप में ईसाई मिशनरियाँ का प्रभाव बढ़ने में रोकता था दूसरी ओर अद्वैतवादी भारतीय दर्शन की परम्परा को पुनर्जीवित किया। उनका दार्शनिक दृष्टिकोण केवल पारलौकिक चिन्तन में निपट नहीं रहा। वे उच्च कोटि के राजनीतिक विचारक एवं दृष्टा थे। 1821 में संवाद कौमुदी पत्रिका ने प्रारम्भ द्वारा उन्होंने वर्षों से सुप्त राजनीतिक चिन्तन को एक नयी दिशा प्रदान की तथा इसके माध्यम में भारतीयों के प्रारम्भिक राजनीतिक अधिकारों की मांग प्रस्तुत की। भारत की न्यायिक एवं राजस्व सम्बन्धी पद्धतियों में सुधार के लिए उन्होंने जो जापन इगनेश प्रेषित किया वह एक दृष्टान्त बन गया। इस जापन में न्यायिक व्यवस्था में ज्यूरी द्वारा सुनवाई, भारतीय न्यायिक पदाधिकारियों तथा सम्मिलित न्यायाधीशों की नियुक्ति और दीवानी एवं फौजदारी दफ्तरीयाँ आदि की मांग प्रस्तुत की गई थी। 1833 के भारतीय सुधार-अधिनियम ने राजा राममोहन राय के सुझाव एवं मार्गों की कुछ सीमा तक पूर्ति की।

उन्होंने हिन्दू धर्म में व्याप्त कुरीतियों एवं अष्ट आचरण की लनकारों और भारत में समाज-सुधार-आन्दोलन का सूत्रपात किया। किन्तु समाज-सुधार के काम से राजा राममोहन राय मनुष्य नहीं हुए। उन्होंने समाज-सुधार के कामों को राजनीतिक जागृति में भी जोड़ा। धरने एक पत्र में उन्होंने यह मत व्यक्त किया कि हिन्दू-धर्मावलम्बियों का धार्मिक व्यवहार उन्हें अपने राजनीतिक हितों की दृष्टि में विमुक्त कर रहा है। जाति-व्यवस्था ने हिन्दू समाज को घायल बना दिया है। धर्मेक धार्मिक विधियों एवं धार्मिक संस्कारों की सकीर्णता ने उनकी ऐनेता का भग्न कर दिया है। आवश्यकता इस बात की है कि हिन्दू-समाज में सुधार इस प्रकार से किया जाय कि वे अपने राजनीतिक महत्त्व को समझ सकें।¹⁴ इस प्रकार राजा राममोहन राय ने एक युगदृष्टा के रूप में राष्ट्रीयता एवं लोक-न्याय के विचारों को धर्म, समाज-सुधार एवं राजनीतिक विकास से सम्बन्धित कर दिखाया। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं है कि राजा राममोहन राय केवल हिन्दू पुनरुत्थान के प्रतीक थे। वे नरुके धर्म में धर्म-निरपेक्षतावादी थे। प्रमाण के रूप में एक ओपडी पत्र का वह हास्य-रूपक उद्धृति किया जा सकता है जिसमें राजा राममोहन राय को भारत का गवर्नर जनरल बनाने का सुझाव दिया गया था और यह लिखा गया था कि 'राजा राममोहन राय न हिन्दू हैं न मुसलमान हैं, न ईसाई हैं और ऐसी स्थिति में वे निष्पक्षता से गवर्नर जनरल का कार्यभार सम्भाल सकते हैं'।¹⁵ इससे यह स्पष्ट है कि स्वयं अंग्रेज उन्हें एक निष्पक्ष भारतीय के रूप में मानते थे।

राजा राममोहन राय न राजनीतिक समस्याओं के व्यवहारिक समाधान के लिए ऐतिहासिक पद्धति का प्रयोग किया। भारतीय इतिहास के कुशाग्र विद्वान के रूप में

उन्होंने यह मत व्यक्त किया कि भारत में ईसा के लगभग दो हजार वर्ष पूर्व से ही संवैधानिक शासन-व्यवस्था प्रचलित थी, जिसने ब्राह्मणों का कार्य विधि-निर्माण करने का था तथा क्षत्रिय प्रशासक के रूप में था। ब्राह्मणों ने विधि-निर्माण का कार्य स्वेच्छाचारिता से न बरके लोकमत के आधार पर किया था। ब्राह्मणों ने क्षत्रियों की निरकुशता पर भी नियंत्रण बनाये रखा। किन्तु जैसे ही ब्राह्मणों ने पद-तोनुपता के कारण सत्ता क्षत्रियों को समर्पित कर दी वैसे ही क्षत्रियों ने कार्यपालिका तथा व्यवस्थापिका-सम्बन्धी कार्य अपने हाथ में केन्द्रित कर निरकुशता का प्रारम्भ किया। गजनी तथा गौरी ने राजपूतों के प्रान्तरिक बलह का लाभ उठा कर भारतीयों की पराधीन बना दिया। राजा राममोहन राय के अनुसार निरकुशता के अनावा भारतीय राजाओं की प्राचीन भूट तथा बाबरता, युद्ध-कौशल की कमी तथा जनता में देशभक्ति के अभाव ने भारत को अहिंसा के मार्ग की ओर प्रवृत्त कर गुलामी की बेड़ियों में जकड़ दिया। राजा राममोहन राय ने केवल भारतीय इतिहास के ज्ञाता थे परन्तु यूरोप तथा अमेरिका के इतिहास का भी उन्हें अच्छा ज्ञान था। उनकी सनमठ रचनाओं में यह ऐतिहासिक अनुभव परिलक्षित होता है। निम्नलिखित कृतियों से उनके राजनीतिक विचारों का पता चलता है

1. हिन्दू-उत्तराधिकार-कानून के अनुसार मित्रों के प्राचीन अधिकारों पर कतिपय आधुनिक प्रतिष्मण सम्बन्धी सक्षिप्त टिप्पणिया (1822);
2. प्रेस-निषेधन के विरुद्ध सर्वोच्च न्यायालय एवं मन्त्राट की याचिका (1823);
3. अंग्रेजी शिक्षा पर सार्ड एन्टर्स्ट के नाम एक पत्र (1823);
4. ईसाई जनता के नाम सन्तिन घोष (1823);
5. प्राचीन एवं आधुनिक सीमाओं का सक्षिप्त विवरण तथा भारत का इतिहास (1832);
6. भारत की न्यायिक एवं राजस्व-व्यवस्था आदि पर प्रश्नोत्तर (1832);
7. यूरोपवासियों को भारत में बसाने सम्बन्धी विचार (1831);
8. पत्र एवं भाषण आदि।⁶

राजा राममोहन राय की उपर्युक्त रचनाओं में उनका यथार्थवादी व्यक्तित्व मनकला है। वे अंग्रेजी राज्य से उत्पन्न लाभों के प्रशंसक थे फिर भी वे भारत में विधि के शासन की स्थापना के लिए तथा प्रजा की राजनीतिक अधिकार दिलाने के लिए निरन्तर प्रयत्नशील रहे। उन्हें सामान्य भारत की अज्ञानता तथा जनता की शासन के प्रति अन्धमनस्कता पर शोक होता था। वे इस मौक पर हड़ रहे कि योग्य एक अनुभव-प्राप्त भारतीयों को ज्ञान, ज्ञान उत्तराधिकारपूर्ण पदों पर नियुक्त किया जाये ताकि उनमें शासन से सम्बन्धित होने की भावना का उदय हो। इस मन्दर्भ में बिमान बिहारी मजुमदार ने लिखा है कि राजा राममोहन राय के लेखों में 'स्वतन्त्रता का जन्म सिद्ध अधिकार' या 'प्राकृतिक अधिकारों' का उल्लेख न मिलना विस्मयकारी है, क्योंकि जो व्यक्ति फ्रांस की द्वितीय क्रांति, अमेरिका तथा फ्रांस के अधिकारों के घोषणापत्रों में पूर्ण रूचि रखता हो वह अपने ही देश में स्वतन्त्रता का नारा बुन्द न करे, यह विचित्र बात है। किन्तु राजा राममोहन राय का इस प्रकार का व्यवहार किसी ओर लक्ष्य को प्रकाशित करता है और वह यह है कि वे अपनी सामाजिक कृति के कारण अन्तिमकारियों की नारेबाजी से दूर रह गये

स्थापित करना चाहते थे कि बर्तमानों से ही अधिकार प्राप्त होने है और अधिकार राज्य से मिल-जुलकर ही प्राप्त नहीं हो सकते। इस सन्दर्भ में बंगाल सरकार के सपाइन जेम्स मकरलेड की यह मान्यता थी कि राजा राममोहन राय यद्यपि राजनीति में गणतन्त्रवादी नहीं थे, फिर भी वे गिद्धांत रूप में गणतन्त्रवाद को स्वीकार करते हुए अमेरिका में गणतन्त्र की मकलता से प्रत्यक्ष प्रभावित थे।⁷

राजा राममोहन राय के विचारों पर मोन्टेस्की, डेक्वस्टन तथा बेंचम की छाप स्पष्टतः दिखाई देती है। मोन्टेस्की के प्रभाव में उन्होंने शक्ति-पृथक्करण तथा विधि के शासन को स्वीकार किया और अपने लेखों में इनका बारम्बार उल्लेख किया। इसी प्रकार बेंचम के शासन, नैतिकता एवं व्यवस्थापन सम्बन्धी विचारों का इन पर प्रभाव पड़ा। बेंचम के समान राजा राममोहन राय ने भी प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का तिरस्कार किया। बेंचम के प्रभाव में राजा राममोहन राय ने भारत में दीवानी तथा फौजदारी दफ्तर-महिला निर्मित करने की जोरदार माँग प्रस्तुत की। बानून तथा नैतिकता के अन्तर एवं उपयोगितावाद में सम्बद्ध गिद्धांत भी राजा ने बेंचम के प्रभाव में स्वीकार किये।⁸ इन्हीं प्राधारों पर उन्होंने सती-प्रथा की समाप्ति का आन्दोलन भारत में चलाया था। किन्तु कुछ वर्षों में वे बेंचम से भिन्न विचार भी रखते थे। वे बेंचम से इस विचार से सहमत नहीं थे कि मानव मान की समान आवश्यकताएँ होती हैं तथा इन पर्य में सभी मानव समान हैं। राजा का यह अभिमत था कि भारत की जनता के लिए वे ही नियम तथा बानून उपयुक्त हैं जो कि यहाँ की मान्यताओं, रीतिरिवाजों तथा परिस्थितियों से मिल खाते हैं।⁹ बेंचम के बाद डेक्वस्टन का राजा राममोहनराय पर प्रभाव पड़ा। अंग्रेजी सविधान की गूढ़ विनिश्चिताओं का ज्ञान प्राप्त कर राजा राममोहन राय ने भारत में नागरिक स्वतन्त्रता की माँग प्रस्तुत की। सत्ताधीन भारत की स्थिति को देखते हुए राजा राममोहन राय ने भारत की राजनीतिक स्वतन्त्रता की माँग प्रस्तुत न करके ग्याय, जीवन की सुरक्षा तथा सम्पत्ति सम्बन्धी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की बात कही।¹⁰ राजा राममोहनराय से बेंचम की व्यक्तिगत मॉट सन्दन में हुई थी। बेंचम ने राजा राममोहन राय को "प्रत्यक्ष प्रशंसित तथा मानवता की सेवा में रत प्रिय स्नेही सहयोगी" वाक्य से सम्बोधित किया।¹¹ ब्रिटिश समाजवाद के पिता रोबर्ट ओवेन के राजा को समाजवादी मनाने के समस्त तर्क विफल रहे। ओवेन प्रोथित मुद्रा लिये लौट पड़े।¹²

राजा राममोहन राय प्रारम्भ से ही भारत में अंग्रेजी शासन के प्रशंसक नहीं थे। उन्हें प्रारम्भ में अंग्रेजी शासन के प्रति घोर घृणा थी, किन्तु शनैः शनैः जब उन्हें यह अनुभूति हुई कि अंग्रेजी शासन चाहे विदेशी शासन क्यों न हो भारतीयों की नीच उन्नति का कारक बनेगा, तब से वे 'अंग्रेजी शासन के प्रशंसक बन गये'।¹³ इस पर भी उनके उत्कट देश-प्रेम ने भारत में अंग्रेजी शासन को केवल चाओस वर्षों अर्थात् उन्नीसवीं शताब्दी के तृतीय चरण तक के लिए ही स्वीकार किया ताकि बाद में स्वयं भारतीय अपने भाग्य का निर्माण कर सकें।¹⁴ बिपिन चन्द्र पाल ने राजा को इसी सन्दर्भ में राजनीति में स्वतन्त्रता-आन्दोलन का प्रारम्भ कहा है।¹⁵

राजा राममोहन राय ने 1823 में अंग्रेजी सरकार द्वारा एवं सस्कृत-बालेज खोलने का प्रस्ताव का पुरजोर विरोध किया। वे सस्कृत-बालेज के स्थान पर अंग्रेजी भाषा के

माध्यम से गणित, दर्शन शास्त्र, रसायन शास्त्र, जीव शास्त्र आदि विज्ञानों के अध्ययन के लिए एक उदार एवं जागृत शिक्षा-पद्धति युक्त महाविद्यालय की भाग कर रहे थे। उनके अनुसार संस्कृत-शिक्षा पद्धति ने देश को अघकार के गर्त में डुबो दिया था, अतः संस्कृत के स्थान पर पाश्चात्य शिक्षा-व्यवस्था का उन्होंने समर्थन किया और इसके लिए विदेशों में शिक्षा-प्राप्त शिक्षकों तथा पुस्तकों आदि की मांग की।¹⁶ किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं है कि राजा राममोहन राय पाश्चात्य रंग में रंगे भारतीय थे, जिन्हें हर वस्तु पाश्चात्य रंग के अनुरूप ही स्वीकार्य थी। राजा राममोहन राय ने भारतीयता का त्याग नहीं किया था। उनका विरोध भारतीयकरण की विवृतियों में ही था। इसी कारण उन्होंने मूर्ति पूजा का भी विरोध किया था। वे पुनरुद्भववादी नहीं थे। आधुनिकता के प्रभाव में उन्होंने धार्मिक सहिष्णुता का मार्ग चुना। वे ईसाइयों के विरुद्ध नहीं थे, बल्कि उन्हें सहयोग देने की भाग करते थे ताकि दोनों धर्मों में सौहार्द स्थापित हो सके। यदि मिशनरियों द्वारा धर्म-परिवर्तन का कृत्य हो रहा हो तब भी हिन्दुओं को उनकी भजानता पर सहानुभूति ही प्रदर्शित करनी चाहिए।¹⁷ ऐसी उनकी मान्यता थी।

राजा राममोहन राय के राजनीतिक विचार

राजा राममोहन राय का स्वातन्त्र्य-प्रेम उनके राजनीतिक विचारों का नोट था। एक सच्चे भारतीय के रूप में राजा राममोहन राय ने विचार-स्वातन्त्र्य की मानव का परमाधिकार माना। पाश्चात्य विचारदर्शन के अध्ययन ने उनके हृत्तु विस्वास को और भी प्रगाढ़ कर दिया। वे विश्वमानवता के हितचिन्तक थे और उदारवाद से प्रभावित थे। राष्ट्रवाद के सर्वांगीण विचार से प्रसन्न न होकर उन्होंने अपना अन्तराष्ट्रीय दृष्टिकोण सर्वत्र बनाये रखा। स्पेन में सर्वधार्मिक सरकार की स्थापना का समाचार प्राप्त होते ही राजा राममोहन राय ने कलकत्ता के ठाठन हाल में एक सार्वजनिक भोज आयोजित किया। भान्स की द्वितीय शान्ति का उन्होंने प्रमोदजनित किया। नेपल्स की सर्वधार्मिक सरकार के पतन पर वे अत्यन्त विन्न हो उठे थे। यह सब उनके लोकतांत्रिक विश्वास का प्रतीक था। 1832 के भारत-मुधार-अधिनियम को उन्होंने विश्व की स्वतन्त्रता-प्रेमी जनता की विजय माना था।¹⁸

राजा का विधिशास्त्र सम्बन्धी ज्ञान गहन था। उन्होंने विधि की रीति-रिवाजों एवं सामाजिक मान्यताओं से सम्बन्धित माना था। उनके अनुसार विधि का प्राणार कालान्तर से बली था रही सामाजिक मान्यताएं होती हैं, जो समय का बर सम्मन्ध द्वारा विधि में परिवर्तित कर दी जाती हैं। इसके पश्चात् सम्मन्ध द्वारा विधि में आवश्यक हेर-फेर किया जा सकता है और वह मान्य भी है। किन्तु वे मान्य विधियों में स्वेच्छाचारिता अन्य परिवर्तन के पक्षधारी नहीं थे। यदि प्रचलित विधि तर्क सम्मत है तथा जनहितकारी है तो कोई कारण नहीं कि उसकी मान्यता सामन द्वारा समाप्त कर दी जाये। यदि वह अन्यायपूर्ण है तो चाहे किनी भी पुरानी मान्यता क्यों न हो वह निरस्त की जा सकती है। राजा का यह मत ग्याद शास्त्र की विनियमान्मक एवं ऐतिहासिक पद्धतियों का समीचीन सामञ्जस्य था। फ्रास्टिन ने भी इसी प्रकार का विचार ग्यादशास्त्र के सन्दर्भ में प्रकट किया था। फ्रास्टिन से पूर्व राजा राममोहन राय ने कानून तथा नैतिकता का अन्तर प्रस्तुत किया।¹⁹ राजा राममोहन राय ने हिन्दू-उत्तराधिकार-कानून के सन्दर्भ में जोमुतबाहन द्वारा निश्चित शायमाण का सन्दर्भ देते हुए यह स्थापित

किया कि बिना अपनी सम्पत्ति को अपने पुत्रों से मनाह लिये बिना बच सकता है अथवा रहने रख सकता है। राजा राममोहन राय का यह मन था कि कानून की दृष्टि से यह उचित है, किन्तु नैतिकता की दृष्टि से परिवार के अन्य सदस्यों को सम्पत्ति से वंचित करना उचित नहीं है। किन्तु कानून और नैतिकता अलग-अलग हैं। कुछ नैतिक नियम कानून से भी अधिक बाध्यकारी होते हैं तो कुछ कानून भी नैतिक नियमों से अधिक प्रभावशील हो सकते हैं। अतः मैं उन्होंने यह माना कि कानून चाहे नैतिक हो अथवा न हो फिर भी हमें उनका पालन करना चाहिए। राजा राममोहन राय कानून के सन्दर्भ में उपयोगितावादी नहीं थे। उनकी विधिशास्त्र में दसता ने उन्हें अन्याय का विरोध करने में सहायता दी। उन्होंने विधि के क्षेत्र में गवर्नर-जनरल द्वारा बनाये गये कानूनों को उचित नहीं माना। उनका यह तर्क था कि भारत पर शासन करने की अन्तिम सम्प्रभु शक्तिस-समसद-सम्राट् में निहित है। इसलिए वे चाहते थे कि स-मसद-सम्राट् ही भारत के लिए कानून पारित करे न कि गवर्नर-जनरल।²⁰ वे विवेकयुक्त कानून के समर्थक थे और इस कारण उन्होंने ईस्टइण्डिया-कम्पनी के मनमाने शासन की सम्मना की। राजा राममोहन-राय शक्ति प्रयत्नकरण के मिद्वान्त के अनुयायी थे। उन्होंने कम्पनी-शासन में कार्यपालिका तथा विधायी शक्तियों का एकीकृत रूप स्वीकार नहीं किया। किन्तु राजा राममोहन राय भारत में कम्पनी-शासन के स्थान पर ब्रिटिश शासन को स्थापित करने के पक्षपाती नहीं थे। उनके अनुसार कम्पनी-शासन जहाँ भीमित सरकार का प्रतीक था, वहाँ ब्रिटिश शासन पूर्ण निरकुशता का परिचायक था। वे इस बात से अवश्य सहमत थे कि दोहरी शासन-व्यवस्था स्थापित हो तो ज्यादा अच्छा है ताकि अवरोध एवं अन्तुलन बना रह सके। उनका सुझाव इंग्लैण्ड द्वारा व्यवस्थापन करने तथा कम्पनी-शासन द्वारा उन्हें क्रिपिकृत कराने का था। राजा राममोहन राय ने प्रेस की स्वतन्त्रता का समर्थन किया। प्रेस की स्वतन्त्रता का समर्थन अक्टोकरानों के निर्माण की दृष्टि से किया गया था। उन्होंने यह सुझाव रखा कि भारतीय जनता को अपनी समस्याएँ शासन तक प्रस्तुत करने का अधिकार होना चाहिए। प्रेस के द्वारा यह काम सरलता से हो सकता है और सरकार जनता की इच्छा सुगमता से जान कर सकती है।²¹ इसी तरह से प्रेस के माध्यम से जनता की शिकायतें सरकार तक पहुँच सकती हैं और सरकार उनका हल ढूँढ कर जन-विद्रोह की बढित स्थिति को टाल सकती है। प्रेस की स्वतन्त्रता से जनता भारत-सरकार की कुटिल नीतियों के विरोध में ब्रिटिश जनता से न्याय की मांग कर सकती है। इतना ही नहीं प्रेस-स्वतन्त्रता कम्पनी-शासन की सफलताओं का मापदण्ड भी होगी। राजा राममोहन राय ने प्रेस की स्वतन्त्रता के साथ-साथ जनहित में यह मांग भी की, कि भारत को वास्तविक स्थिति का ज्ञान करने के लिए समय-समय पर जाँच-आयोगों की नियुक्ति की जाये ताकि अच्छे कानूनों की सहायता में प्रगति हो। राजा इतने से ही संतुष्ट न हुए, उन्होंने यह भी सुझाव दिया कि बुद्धिजीवियों तथा सम्मानित वर्ग के भारतीयों के सुझाव भी कानून बनाने समय कम्पनी-शासन द्वारा प्राप्त किये जायें। जो कानून कम्पनी शासन निर्मित करे उसे इंग्लैण्ड की ससद तथा कम्पनी के निदेशकों के सामने प्रस्तुत किया जाये। ससद की स्थायी समिति द्वारा इस कार्य को अन्तिम रूप दिया जाये।²² राजा राममोहन राय ने भारत में विधायी परिषद् की स्थापना का सुझाव ठीक नहीं माना, क्योंकि उनके विचारों

से भारत में विद्यापी परिषद् की स्थापना से कार्यपालिका एवं न्यायपालिका से सम्बन्धित अधिकारी वर्ग अपना आधिपत्य और भी विस्तृत कर लेगा तथा नाम मात्र के लिए वरिष्ठ भारतीयों का मनोमन उन्हें कोई विशेष शक्ति प्रदान नहीं करेगा। अतः वे विद्यापी परिषद् के स्थान पर उच्चवर्ग के भारतीयों द्वारा शासन को मलाह दी जाने की मांग प्रस्तुत कर रहे थे।²¹

प्रेस की स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में राजा राममोहन राय की मांग मूलतः पाक्षिक पत्रिकाओं पर कम्पनीशासन द्वारा लगायी गयी रखावट को दूर करने के सम्बन्ध में थी, किन्तु शर्तः शर्तः उनको यह मांग सर्वव्यापी हो गयी। उन्होंने यह विचार प्रस्तुत किया कि चूंकि भारत की शासन-व्यवस्था प्रतिनिधि शासन के सिद्धान्त पर आधारित नहीं थी, ऐसी स्थिति में प्रेस भी स्वतन्त्रता प्राप्त करने के लिए ताकि इस माध्यम से शान्त-विवाद की स्वतन्त्रता प्राप्त हो सके। उनके अनुसार प्रेस की स्वतन्त्रता ने विश्व के किसी भी भाग में ज्ञान को कभी जन्म नहीं दिया। ज्ञानिया वहीं हुई हैं, जहाँ निरंकुश शासन ने जनता को अज्ञान के अंधकार में रखा है। उनके अनुसार भारत में प्रेस की स्वतन्त्रता से, शासन की आलोचना में पत्रिक शासन के पक्ष का समर्थन हुआ है और निहितवर्ग अल्पों की आशानक समझने के स्थान पर मुक्तिदाता के रूप में मानने लगा है। इस पर भी यदि शासन शासक न हो तो वह प्रेस की स्वतन्त्रता पर उचित बाधों प्रतिवन्ध लगा सकता है ताकि शासन को किसी प्रकार का भय न रहे। यद्यपि राजा की प्रेस की स्वतन्त्रता सम्बन्धी मांगें दलील समकन ही रहीं, फिर भी उनके द्वारा उठाई गयी यह आवाज इस नश्य का प्रतीक थी कि वे पक्षिकता की स्वतन्त्रता को रूढ़ करना उचित नहीं मानते थे।²²

राजा राममोहन राय व्यक्तिवाद समवा राज्य द्वारा कम से कम हस्तक्षेप के अनुगामी नहीं थे। उन्होंने शासन के कार्यक्षेत्र को अधिक से अधिक व्यापक बनाने के विचार को अपना समर्थन दिया। वे कम्पनीशासन को भारत की सामाजिक, नैतिक, सांस्कृतिक, राजनीतिक, आर्थिक तथा शैक्षिक उन्नति के लिए प्रोत्साहित करना चाहते थे। उन्होंने शासन द्वारा धर्म-सुधार के कार्य को करने को भी अनुमति दे दी थी, ताकि अमर्य एवं अधार्मिक कृत्यों पर शासन द्वारा निषेधन स्थापित कर सके। उनके अनुसार भारत में प्रचलित अत्याधुनिक सामाजिक व्यवहार को शासन को आदेश से ही नियन्त्रित एवं नियमित किया जा सकता था। शासन के प्रकार के सम्बन्ध में राजा राममोहन राय का विचार सीमित या सर्वोपनिष्ठ राजतन्त्र के पक्ष में था। वे न तो कुलीनतन्त्र के पक्षपाती थे और न पूर्ण प्रजातन्त्र के। प्रजातन्त्र के सम्बन्ध में उनका यह विचार था कि समस्त जनता को शासन-कार्य से सम्बन्धित करना उचित नहीं है। शाय. सामान्य जनता शासन के नियमों तथा कार्यप्रणाली में प्रयुक्त नहीं होती। ऐसी स्थिति में प्रजातन्त्र निजो स्वार्थों की पूर्ति का माध्यम बन जाता है। पूर्ण राजतन्त्र का भी उन्होंने प्रतिहार किया। उन्हें किसी एक शासन में सम्पूर्ण शक्ति केन्द्रित करना उचित नहीं प्रतीत होता था। ऐसा शासन जनता के साथ घिसावट कर सकता है तथा निरंकुशता का प्रतीक बन सकता है। उन्होंने कुलीनतन्त्र को भी इसलिए अनुचित बताया कि इसमें जहाँ शब्द व्यक्तियों को शासन का साम्राज्य हो सकता था, वहाँ अन्य व्यक्तियों में ईर्ष्या-द्वेष की भावना उत्पन्न सकती थी। इन तरह कुलीनतन्त्र में निरंकुश राजतन्त्र तथा अनियमित

प्रजातन्त्र दोनों की ही बुराईया प्रगट होती थी।²⁵

राजा राममोहन राय के सामाजिक विचार

राजा राममोहन राय आधुनिक भारत के स्त्री-स्वातन्त्र्य के प्रवर्द्धक माने जा सकते हैं। उन्होंने स्त्रियों को पुरुषों के समान अधिकार दिलाने का पुरजोर प्रयत्न किया। वे स्त्रियों को हीन दृष्टि से देखने वालों के हम तर्कों से सहमत नहीं थे कि स्त्रियों का ज्ञान सीमित होता है। उनका यह विश्वास था कि जब स्त्रियों की शिक्षा से वंचित रखा जाता है तो फिर उनके ज्ञान को संकुचित बनाने का प्रयत्न अनुचित ही नहीं बरन् अन्यायपूर्ण भी है। वे भारतीय स्त्रियों को लीलावती, गार्गी, मैत्रेयी आदि के समान विदुषी बनने की प्रेरणा देते थे। राजा स्त्रियों के आर्थिक अधिकारों के भी महत्व समर्थक थे। उन्होंने हिन्दू उत्तराधिकार कानून के मन्दमं में पुरुषों को पिता की संपत्ति का एक चौथाई भाग देने का समर्थन किया। उन्हीं के सङ्ग्रहणों से भारत में सती-प्रथा पर कानूनी प्रतिबन्ध लगाने का मार्ग प्रशस्त हुआ। उन्होंने सती-प्रथा को अत्यन्त क्रूर कृत्य बनाते हुए यह दावा किया कि भारत के जिन भी धर्मशास्त्र के अनुसार सती-प्रथा स्वीकार्य नहीं है। उन्होंने सामाजिक न्याय के मन्दमं में स्त्रियों पर पुरुषों के प्रत्याचार का घोर विरोध किया। वे चाहते थे कि सरकार ऐसा कानून पारित करे जिससे कोई भी पुरुष एक पत्नी के रहने हुए दूसरा विवाह न कर सके। उन्होंने जाति-व्यवस्था का भी घोर विरोध किया और इसे हिन्दू-जाति का रत्न बनाया। वे स्वयं अन्तर्जातीय विवाह के पक्ष में थे। शास्त्र का आधार प्रस्तुत करते हुए उन्होंने श्रौत विवाह-पद्धति का समर्थन किया, जिसमें उच्च, कम एक जाति का कोई बन्धन नहीं होता। इसके अन्तर्गत किसी भी परिस्थिति में प्रथा विधवा, जो कि सापण्ड (स्वगोत्री) न हो, विवाह करने योग्य है।²⁶

धार्मिक विचार

राजा राममोहन राय के धार्मिक विचारों की आधारशिला उनके द्वारा इस्लाम धर्म, हिन्दूधर्म तथा ईसाई धर्म में सम्बन्धित ग्रन्थों का अनुशीलन है। उन्होंने कुरान का अरबी भाषा से बंगाली में अनुवाद किया। संस्कृत का अध्ययन कर उपनिषद्, गीता तथा अथर्वशास्त्राद्य ग्रन्थों का गहन अध्ययन किया और विशेषतः वेदान्त में अपनी रुचि दिखाई। 1802 में एक्स्पेरिमांट के समर्थन में आपने फारसी में तुहफात-उल-मुवाहिदीन नामक ग्रन्थ लिखा। ईसाई धर्म के अध्ययन के लिए आपने लैटिन, ग्रीक तथा हिब्रू भाषाएँ सीखीं। धर्म एवं दर्शनशास्त्र सम्बन्धी सतस्र के निमित्त 'आत्मीय सभा' की स्थापना की। वेदान्त के सूक्ष्म अध्ययन से प्रभावित हो आपने एक्स्पेरिमांट का प्रचार किया और वेदान्तसार नामक ग्रन्थ 1816 में प्रकाशित किया। अपने इस धार्मिक क्रियाकलाप के कारण जिसमें हिन्दू धर्मावलम्बियों में सम्बन्धित कुरीतियों का उन्मूलन करने का विशेष प्रयास किया गया था-आप ईसाई मिशनरियों की आलोचना का विषय बने। ईसाइयों के आक्षेपों का उत्तर देने के लिए उन्होंने कई संक्षिप्त पुस्तिकाएँ प्रकाशित कीं, जिनमें संवाद कोमुदी विशेष लोकप्रिय हुई।²⁷

वेदान्त, इस्लाम तथा ईसाई-धर्म के अलावा राजा राममोहन राय ने तान्त्रिक, बौद्ध, जैन तथा वैष्णव मार्ग का भी अच्छा ज्ञान प्राप्त किया था। उनके द्वारा 1828 में ब्रह्म-समाज की स्थापना की गई। ब्रह्म-समाज ने आधुनिकता, उदारवाद एवं विवेक-

वाद की नवीन धारा भारत में प्रवाहित की। ब्रह्म समाज की स्थापना द्वारा भारतीय पुनर्जागरण-आन्दोलन को नया सम्बल मिला।¹⁸ ब्रह्म-समाज ने रचनात्मक कार्य प्रारम्भ किया और किसी प्रकार के धार्मिक भास्त्रार्थ में न पड़ते हुए एक तटस्थ निरपेक्ष मार्ग का अनुसरण किया। राजा राममोहन राय ने ब्रह्म-समाज के उद्देश्यों को स्पष्ट करते हुए यह व्यक्त किया कि ब्रह्म-समाज में न तो किसी मूर्ति की पूजा की जायेगी और न ही कोई प्रार्थना या उपदेग एसा दिया जायेगा जिससे नैतिकता के उच्च आदर्शों एवं एकेश्वर-वाद को घटका पड़े। उन्होंने ब्रह्म-समाज का सर्वोच्च लक्ष्य सभी धर्मों में विरवाह रखने वाले व्यक्तियों के मध्य एकता का संचार करना स्वीकार किया। साथ ही साथ उन्होंने यह भी स्पष्ट किया कि ब्रह्म-समाज किसी भी अह-चेतन वस्तु को जो कि किसी धार्मिक पूजा का माध्यम हो, भालोचना, बुरा प्रभाव प्रतिकार का विषय नहीं बनायेगा। यह 'समाज' की धर्म-महिम्न नीति का अतिरिक्तिक था। 'समाज' की प्रारम्भिक गतिविधियों से यह स्पष्ट होता है कि इसकी स्थापना का उद्देश्य सामाजिक सुधार से अधिक धार्मिक साधना का सम्पादन था। राजा राममोहन राय ने प्रत्येक मानव में ईश्वर की अनुभूति जागृत करने का प्रयास किया था।¹⁹

राजा के धार्मिक विचारों पर इस्लाम का प्रभाव सर्वप्रथम स्पष्ट हुआ। उन्होंने एकेश्वरवाद को इस्लाम के प्रभाव में ही समझाया। ईसाई धर्म से उनका सम्पर्क बाद में हुआ। मगर उन पर ईसाई धर्म का प्रभाव अधिक दृष्टिगोचर नहीं होता। ब्रह्म-समाज पर ईसाई मत का प्रभाव राजा के परवानू केशवचन्द्र सेन के समय में अधिक देखा गया, जबकि ब्रह्म-समाज के त्रिगुणनाप विलुप्त ईसाई धर्मावलम्बियों के समान होने लगे थे। राजा राममोहन राय वेदान्त के महत्व से परिचित हुए उसमें पढ़ते ही उन पर इस्लाम का प्रभाव पड़ चुका था। फिर भी वेदान्त में नग्य का आस्तारकार कर उन्होंने ब्रह्मवाद तथा एकेश्वरवाद को मिलाना ही श्रेयस्कर समझा। इस प्रकार हिन्दू धर्म तथा इस्लाम का सम्मेलन राजा राममोहन राय के धार्मिक विचारों का मूल बना।²⁰ हिन्दू धर्म के अन्तर्गत शंकराचार्य के अद्वैत वेदान्त को राजा राममोहन राय ने अपने विचारों का साधारण न बना कर उपनिषदों में व्यक्त प्राचीन वेदान्त को ही समझाया। आत्मा की अमरता तथा एक निराकार, परब्रह्म, सर्वशक्तिमान्, दयानु ईश्वर के अस्तित्व को उन्होंने स्वीकार किया। वे ब्रह्म को विश्व तथा व्यक्तियों के निर्माता के रूप में मानने लगे। प्रकृति को वे एक सहायक तत्त्व मानते हुए ब्रह्म को ही समार का नियामक तत्त्व मानने लगे। इस दार्शनिक साधारण को ब्रह्म कर राजा राममोहन राय ने अपने धार्मिक विचारों का प्रचार प्रारम्भ किया। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि इस प्रकार के साधारण धार्मिक विद्वान् द्वारा समाज में व्याप्त आहङ्गर तथा धार्मिक विद्वत्ता से मुक्ति प्राप्त की जा सकती है। उन्होंने वेदान्त का इसी कारण धारण किया तथा उपनिषदों को साक्ष्य बना कर धार्मिक कर्मकांड तथा अंधविश्वास से संधर्ष करने का मार्ग प्रशस्त किया। उन्होंने मूर्तिपूजा, जाग-पाठ, ब्रह्म-पात्र की उडिवादिता तथा अन्य अंधविश्वासों का इसी साधारण पर सहन भी किया। वे आत्मा की विश्वास तथा निष्ठा का प्रमुख तत्त्व मानने लगे। धार्मिक साधना तथा धार्मिक जागृति पर उनका ध्यान विशेष रूप से केन्द्रित रहा। पारबान्य दर्शन एवं साहित्य के प्रभाव में राजा राममोहन राय ने जनता को पाखंडों से मुक्ति दिलाने का प्रयास किया।

और दूसरे प्रयास में हिन्दू-धर्म में सम्बन्धित उन दृष्टान्तों का समर्थन भी किया, जो उनके इन उद्देश्यों की प्राप्ति में सहायक सिद्ध हो सकते थे। अपने धार्मिक क्रिया-कलापों में राजा राममोहन राय ने एक मार्बोमिज धर्म का स्वरूप भी देखा था।³¹ यद्यपि राजा राममोहन राय का यह स्वरूप पुरा नहीं हुआ, किन्तु उनके इन प्रयासों ने धर्मों के तुलनात्मक अध्ययन का भवितव्य प्रमाण प्रस्तुत किया। वे परम सत्य की एकता तथा मानवीय मूल्यों की स्वीकृति को सब धर्मों का आधार मानते थे। धर्मों की इन मौलिक एकता का आदर्श भारतीय चिन्तन का जागृत्यमान रहन है। राजा राममोहन राय मानव की सेवा को ही सच्ची ईश्वर-उपासना मानते थे। धार्मिक उदारवाद में प्रेरित हो राजा राममोहन राय ने स्वीकार किया कि वे समस्त धर्मों की सुश्रमण सम्मानना की स्वीकार करते हुए धर्मों के पारम्परिक विभाजनकारी सिद्धान्तों को समान्य समझते हैं।³²

राजा राममोहन राय के जीवन के एक प्रेरक प्रसंग की प्रायः विस्मृत कर दिया जाता है जो कि स्पष्टतः उनकी धार्मिक रुढ़ता का परिचायक है। बलकृष्ण के प्रथम विचार हा, सिद्धमन्त्र ने राजा राममोहन राय को ईसाइयत में परिवर्तित करने की प्रयत्ना परम कर्मण्य समझ कर इन दिशा में प्रयत्न प्रारम्भ किया। उन्हें न केवल अपने ईसाई धर्म की श्रेष्ठता का ही दम था अपितु उन्हें भारत में ईसा के प्रथम पट्टशिल्प (अपोमल) बनने का लोभ भी था। किन्तु राजा राममोहन राय ने विचार को स्पष्ट कर दिया कि वे सत्य एक धर्मवादी के धर्म का विरोध करने में साहस नहीं हो सकते। उन्होंने स्वेच्छा से श्री ईसाई मिशनरियों त्रिनियम मैट्टन तथा विनियम एडम के साथ मिलकर कुछ धर्माही साहित्य का बंगला-भाषा में अनुवाद किया था। विनियम एडम राजा राममोहन राय से इनके प्रभावित हुए कि वे एक प्रोटेस्टेंट मिशनरी से एकेश्वरवादी (यूनीटेरियन) ईसाई बन गये।³³

राजा राममोहन राय को अपने धार्मिक विचारों के लिए न केवल अपने परिवार का ही कायमाजम बनना पड़ा, अपितु मित्रों की उपेक्षा का शिकार भी होना पड़ा। यदि राजा राममोहन राय चाहते तो अपने पिता के धार्मिक विचारों का अनुगमन कर धर्म से जीवन बिता सकते थे, किन्तु उन्होंने जो मार्ग चुना वह दृढ़, पितृघ्रेम विहीनता और सामाजिक बहिष्कार का मार्ग था। उन्हें दो बार पिता ने घर से निकाल दिया। मित्रा ने उन्हें अपमानित किया। महत्तम कि वे बलकृष्ण शहर की गड़कों पर भी नशास्त्र हुए बिना नहीं निकलते थे। जीवन के बाद के दिनों में उनकी माता ने उन्हें अपनी सम्पत्ति से बचिर्न करने का प्रयत्न किया। फिर भी वे अपने धार्मिक विचारों से विषमिन्न नहीं हुए। यदि वे सम-परिवर्तन करना चाहते तो कोई भी अन्य धर्म उन्हें बाँटें, कैदा कर प्रतिगमन करने की शक्ति द्युता। वे अपने जीवन के अन्तिम क्षण तक वेदों में विश्वास रखते वाले ब्राह्मण ही बने रहे। वे अपने धर्म को त्यागने के स्थान पर उसको सुधारना चाहते थे।³⁴

राजा राममोहन राय के धार्मिक विचार

राजा राममोहन राय के धार्मिक विचार सैद्धान्तिक अथवा दार्शनिक दृष्टिकोण से युक्त न होकर भारत की धार्मिक स्थिति के वास्तविक धरातल पर निर्मित हुए हैं। उनके धार्मिक विचार न तो स्वल्पदर्शी समाजवादी चिन्तन से प्रभावित हैं, न अर्थशास्त्रियों के दम से

कम हस्तक्षेप वाले मिद्धान्त (सेजे फेर थियरी) से। राज्य की आर्थिक कार्यविधि के क्षेत्र को निर्धारित करने का उनका उद्देश्य उनके आर्थिक विचारों में दृष्टिगोचर नहीं होता। वे मन्चे प्रथा में एक व्यावहारिक आर्थिक प्रक्रिया के पक्षपाती थे जिसमें पूँजीपति एवं निर्धन दोनों का निर्वाह हो सके। व्यक्तिगत सम्पत्ति के समर्थक होते हुए भी निर्धनता के गत में फँसी हुई मानवता को शासन द्वारा उबारने का उन्होंने सुझाव प्रस्तुत किया था।³⁵

बिमानविहारो भजूमदार ने राजा राममोहन राय के आर्थिक विचारों का विवेचन करते हुए लिखा है कि राजा राममोहन राय ने 'पैतृक सम्पत्ति पर हिन्दुओं का अधिकार' नामक लेख में सम्पत्ति तथा वैधानिक मान्यता प्राप्त सविद्धा को सरकार द्वारा न तोड़ने का आग्रह किया था। राजा ने प्रचलित आग्नेयभारतीय मान्यता के विपरीत यह स्थापित किया कि भारत में भूमि का सदैव व्यक्तिगत स्वामित्व ही बना रहा है। भूमि को राज्य की असौम्य सम्पत्ति के रूप में कभी स्वीकार नहीं किया गया। मुगल-काल में भी सरकार द्वारा सुरक्षा प्रदान करने के एवज में भूमि की उपज पर भूमि के स्वामी बन्दोबस्त का लाभ कृषकों तथा खेतीहर भजूमदारों को देशव्यापी स्तर पर प्राप्त था। राम मोहनराय मध्यम वर्ग के और भी अधिक सम्पन्न बनाने का विचार रखते थे और इन कारण उन्होंने जमींदारी व्यवस्था का अधिक पक्ष लिया। किन्तु वे निर्धन कृषकों का जमींदारों द्वारा शोषण स्वीकार नहीं करते थे। उन्हें खेत में हल जोतने वाले निर्धन तथा अभावग्रस्त कृषकों की आर्थिक दीनता से इतनी अधिक महानुभूति थी कि वे जमींदार तथा रैयतवादी दोनों ही प्रथाओं के शोषणपाश से उसे बचाने को तत्पर थे। इसके लिए उन्होंने यह सुझाव प्रस्तुत किया कि जमींदार को लगान का माश्रा भयवा राशि में कोई परिवर्तन न करने दिया जाये। यदि शासन ऐसा करने से इसलिए फ़िक्ररता हो कि ऐसे नियमों से दीर्घ काल से चली आ रही व्यवस्था को हानि पहुँचेगी तो शासन को जनहित में ऐसी फ़िक्रक छोड़ देनी चाहिए। अच्छी व्यवस्था के लिए प्राचीन मान्यताओं को जो हितकारी न हों, छोड़ने में मन्कोच नहीं होना चाहिए।

राजा राममोहन राय ने जहाँ निर्धन कृषकों की स्थिति सुधारने के लिए जमींदारों तथा सरकार को लगान की राशि कम करने का सुझाव दिया वहाँ दूसरी, और सरकार द्वारा राजस्व की हानि की पूर्ति के लिए तीन सुझाव भी प्रस्तुत किये। उनका पहला सुझाव यह था कि राजस्व की माप बढ़ाने के लिए विलासिता की मामलों तथा अन्य वस्तुओं पर जो कि दैनिक जीवन की आवश्यकताओं में सम्मिलित नहीं होती, पर्याधिक कर लगाये जायें। उनका दूसरा सुझाव था कि राजस्व-विभाग पर किये जाने वाले रखरखाव के व्यय में कटौती की जाये। इसी प्रकार राजस्व सम्बन्धी कामकाज के लिए उन्होंने यह सुझाव दिया कि जिन्नाधीन (कमेन्टर) के पद पर सभ्रान्त भारतीय नियुक्त किये जायें तथा उन्हें तीन से अधिक चार से अधिक वेतन दिया जाये। इस प्रकार उच्चवर्गीय भारतीयों में आत्मविश्वास एवं भासन के प्रति मन्कोष का भाव उत्पन्न होगा तथा इन पदों पर नियुक्त ब्रिटिश अधिकारियों को दिये गये अत्यधिक वेतन की तुलना में भारतीय अधिकारियों को कम वेतन देने से राजस्व-खर्च में भी बचत होगी। राजस्व की बचत से किसानों पर पढ़ने वाले वर्ग का भार भी कम होगा।³⁶

राजा राममोहन राय ने राजस्व की बचत के लिए यह भी सुझाव प्रस्तुत किया कि एक स्थायी सेना के स्थान पर स्थायी नागरिक सैनिक दस्ते बनाये जायें। इस कार्य के लिए किसानों की सहायता ली जाये। उनसे राजस्व की उचित वसूली की जाये, किन्तु उनका भूमि पर स्वामित्व माना जाये ताकि वे ब्रिटिश शासन को हर प्रकार से समर्थित करें तथा आवश्यकता होने पर संघर्ष के रूप में भी गठित हो सकें। इस प्रकार स्थायी सेना पर धन में कटौती होगी और आन्तरिक सुरक्षा की समस्या भी हल हो सकेगी।³⁷

उन्होंने भारत में पूँजी के निर्माण तथा संस्थापन के लिए यह विचार व्यक्त किया कि देश से प्रतिवर्ष करोड़ों की धनराशि के निर्यात को रोका जाना चाहिए। इसके लिए सम्पन्न विदेशी व्यापारियों को, जो कि भारत में सम्पत्ति का धर्मन करने हैं, भारत में ही बसाया जाये ताकि वे अपना धन बाहर भेजने के स्थान पर भारत की उद्योग-व्यवस्था में ही लगायें। ब्रिटिश नागरिकों का भारत में उपनिवेशन किया जाये। इस तरह के उपनिवेशन से भारत की साहित्यिक, सामाजिक एवं राजनीतिक प्रगति में सहायता प्राप्त होगी। किन्तु राजा राममोहन राय के इन आशय की बगल में तीव्र चालोचना हुई। उनके विरोधियों ने यह द्वाक किया कि राजा राममोहन राय अँग्रेजों को भारत में आमन्त्रित कर उन्हें यहाँ की भूमि का स्वामित्व देना चाहते हैं ताकि वे अपनी जमींदारी यहाँ कायम कर सकें। वास्तविकता यह थी कि राजा राममोहन राय अँग्रेज व्यक्तियों को अपना निवास को भारत में आमन्त्रित करने का सुझाव नहीं दे रहे थे। वे अँग्रेजों के स्थान पर उनकी कुशलता तथा पूँजी को भारत में लगाना चाहते थे। वे केवल ऐसे यूरोपवासियों को भारत में बसाने के पक्ष में थे जो अपने उच्च ज्ञान एवं लोकनिष्ठा से भारतीयों के चरित्र को उत्तम कर भारत में औद्योगिक चेतना का विकास कर सकें। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि ब्रिटिश तथा अन्य यूरोपवासियों भारत की कृषि-व्यवस्था में नवीन उपकरणों का प्रयोग कर उत्पादन वृद्धि में सहायक सिद्ध हो सकेंगे। तकनीकी ज्ञान का भी भारत में प्रसार उनकी महारत्ना से सम्पन्न हो सकेगा।³⁸ उनकी उपस्थिति से भारत में राजनीतिक अधिकारों की प्राप्ति का ज्ञान भी जनता को प्राप्त हो सकेगा और वे भारत में कुशल प्रशासन की स्थापना में सहयोगी सिद्ध होंगे। उनके माध्यम से आम जनता की शिकायतें इंग्लैंड की सरकार तक पहुँचती रहनी। जिन्हें राजा के इन सुझावों में अमेरिकी विद्रोह की झलक दिखाई देती थी, उनके लिए राजा राममोहन राय का यह उत्तर था कि अमेरिका ने इंग्लैंड के विरुद्ध विद्रोह कुशासन के कारण ही किया था। वे क्रांति का उदाहरण देकर यह सिद्ध करना चाहते थे कि यदि शासन जनहित में हो और जनता समृद्ध हो तो कोई कारण नहीं कि भारत की मिलीजुली संस्कृति वाली जनता एक उदार एवं जागृत इंग्लैंड की सरकार से अपने सम्बन्ध-विच्छेद करने का प्रयास करेगी। इसी तरह उन्होंने यह भी स्पष्ट किया कि यूरोप से आकर भारत में बसने वाले व्यक्तियों द्वारा भारत के भीतरी भागों में न तो किसी प्रकार का दम्भ प्रदर्शित किया जायगा और न मनमाना व्यवहार होगा।³⁹ उनके सम्पर्क में आने से भारत में एक नवीन जागृति आयेगी जिससे अन्धविश्वास एवं अशिक्षा दूर हो सकेगी। यदि वही इंग्लैंड से प्रयुक्तता की भाव भी भारत में चलनी हुई तो भी दो समान धर्म्य स्वतन्त्र देशों के रूप में वे सम्बन्ध विकसित होंगे, जिनमें आपा, धर्म तथा रीति-रिवाजों का साध्य

होमा। राजा राममोहन राय के ये विचार उनके सम्बन्ध में कई भ्रान्तिमयों को जन्म देने वाले हैं। इनसे कई प्रश्न हमारे सामने उभरते हैं। पहला प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि क्या भारत में यूरोपनिवासियों द्वारा उपनिवेशन भारत में ईसाई धर्म तथा अंग्रेजी भाषा का एकाधिपत्य स्थापित करने की दृष्टि से राजा राममोहन राय द्वारा सुझाया गया है। दूसरा प्रश्न यह है कि क्या राजा राममोहन राय का उद्देश्य भारत को कनाडा, न्यूजीलैंड भ्रमदा भास्ट्रेलिया जैसा उपनिवेश बनाने का है जो कालान्तर में स्वतन्त्रता प्राप्त करके भी अंग्रेजी सस्कृति के ही दास बने रहे। यदि इन्हीं दो प्रश्नों पर गहनता से विचार किया जाये तो राजा राममोहन राय से अधिक देगडोहो तथा भारतीय सस्कृति का गनु और कोई नहीं हो सकता। परन्तु राजा राममोहन राय के प्रारम्भिक जीवन तथा उनके बाद के जीवन एवं लेखों से यह स्पष्ट हो जाता है कि वे न तो भारतीय सस्कृति के गनु में और न अंग्रेजी शासन को सदा के लिए भारत में स्थापित करना चाहते थे। उनके उपर्युक्त विचार भी ईसाई-धर्म तथा अंग्रेजी भाषा के समर्थन में व्यक्त किये गये हैं उनकी प्रामाणिकता सम्बेदास्पद प्रतीत होती है। अतः उनके बाद के बहू-समाजियों में, विशेषतः केशवचन्द्र सेन में, ईसाइयत का प्रभाव प्रबल देखने को मिलता है किन्तु राजा राममोहन राय के स्वयं के विचारों से यह दृष्ट नहीं होता कि उन्होंने कभी ऐसा आत्मघाती दकतम्प दिया हो। उनका उपनिवेशीकरण सम्बन्धी विचार केवल आर्थिक प्रगति तक ही सीमित मानना चाहिए।⁴⁰

□ □

टिप्पणियाँ

1. प्रभावित काल्पनिक के अनुसार उनके जन्म का वर्ष 1772 माना गया है किन्तु उनके मरणस्थल बिरडन (इंग्लैंड) में बनायी गयी उनकी समाधि पर उनका जन्म समय 1774 दर्जित है। श्री० मैक्समूलर ने भी इसी को मान्य स्वीकार किया है। देखिये मैक्समूलर, बायोऐटिकल एसेज, (लॉन्डन, चीन एंड को, लन्दन, 1884)
2. विमान बिहायी मन्मथदर, हिन्दु ब्राँड इतिहास सोशल एंड बीतिरिक्त आइडिया; डॉ० राममोहन दू रमनन्, (मुकल्लर, कलकत्ता, 1967) पृ 22
3. मित्र सोरिना बोबसन कोलेट, लाइव एंड लेग्स ब्राँड राजा राममोहन राय, (एच सी. सरकार एंड को. कलकत्ता, 1913) पृ 15
4. वही
5. वही, पृ 180
6. विमान बिहायी मन्मथदर, पृ 25 तथा राजा राममोहन राय : लिब लाइव, राइटिंग एंड स्पेकिंग, पृ 1-261
7. वही, पृ 45 तथा राममोहन राय एंड बी प्रोफेस ब्राँड मोरनॉइडेन इन इंडिया, (बिनास, दिल्ली, 1975) पृ 102
8. वही, पृ 37
9. वही, पृ 45 तथा सीडर्स ब्राँड बी इन्टो लयान, (मैक्सन, पटना, 1926) पृ 48
10. वही, पृ 28
11. देखिये एस सी. चक्रवर्ती (कम्पा), बी कायर ब्राँड मोरनॉ इंडिया : मोरमोहन बोसुव लाइ बी राय मोहन राय सेन्टेमरी सेलेब्रेशन, 1933, (कलकत्ता, 1935) पृ 56-57
12. देखिये सेन्टेमरी सेलेब्रेशन कोलेट, पृ 200

13. श्री कावर आन्ध्र मोडर्न इंडिया, पृ. 88 तथा 120
14. वही, पृ. 205
15. वही, पृ. 201
16. वही, पृ. 23
17. वही, पृ. 91—92
18. विमान बिहारी मजूमदार, पृ. 28
19. वही, पृ. 29
20. वही, पृ. 33
21. वही, 39
22. वही, पृ. 40-41
23. वही, पृ. 36
24. वही, पृ. 24
25. वही, पृ. 39
26. वही, पृ. 47 तथा श्री इंगलिश वर्ल्ड आन्ध्र राजा राममोहन राय, पृ. 373-384
27. देखिये के. आर. श्री निरासु बायंगर, इंडियन राइटिंग इन इंगलिश, (एशिया, बम्बई, 1973) पृ. 31
28. पकारिमास, रिनाल्टे इंडिया (एनन एंड मन्विन, लन्दन, 1933) पृ. 15
29. विमानबिहारी मजूमदार, पृ. 24
30. श्री कावर आन्ध्र मोडर्न इंडिया, पृ. 71
31. विमानबिहारी मजूमदार, पृ. 24
32. जिवनाथ कास्त्री, हिन्दू आन्ध्र श्री ब्रह्मसमाज, पृ. 16-30 तथा मणीलाल पारेख, श्री बन्धु सभा पृ. गोटें हिन्दू, (ओरियेंटल काइस्ट हाउस, राबकोट, 1929) पृ. 15-18
33. मैक्समूलर, पृ. 23-24
34. वही,
35. विमान बिहारी मजूमदार, पृ. 42
36. वही, पृ. 43
37. वही,
38. वही, पृ. 44
39. वही, पृ. 46
40. वही,

स्वामी दयानन्द (1824-1883)

स्वामी दयानन्द का जन्म 1824 में गुजरात के टक्कार नामक स्थान में हुआ था। उनका जन्म-नाम मूलशकर था। उनका परिवार शैवसम्प्रदाय का अनुयायी था तथा कट्टर सनातन-धर्मी मान्यताओं में विश्वास रखता था। किन्तु बाल्यकाल की 'शिवरात्रि-घटना' ने स्वामी दयानन्द को मूर्तिपूजा का प्रबल विरोधी बना दिया और वे ज्ञान की खोज में परिवार छोड़ कर यात्रा पर निकल पड़े। उन्होंने सन्यासी का वेस धारण कर उत्तर भारत के समस्त यात्रास्थलों, मठों तथा आश्रमों में भ्रमण किया। चौबीस वर्ष की आयु में स्वामी पूर्णानन्द सरस्वती से उन्होंने सन्यास की शोका ली और तब से मूलशकर दयानन्द सरस्वती कहलाने लगे। उनकी इस ज्ञान-यात्रा में उनका कई माधु-मन्यासियों में साक्षात्कार हुआ किन्तु कोई भी उन्हें पूर्णतया प्रभावित नहीं कर सका और उनकी जिज्ञासा मरुप्त ही रही। चारोंपोर व्याप्त भ्रमण, ग्रन्थविश्वास, जाति-ध्वक्सा से उत्पन्न क्लृप्तता तथा नैतिक पतन का अनुभव उनको समय-समय पर होता रहा। हिन्दू-समाज की ऐसी विपन्न स्थिति देखकर स्वामी दयानन्द सरस्वती का हृदय द्रवित हुए बिना नहीं रहा। मन ही मन उन्होंने समाज को परिष्कृत करने का संकल्प किया। इस संकल्प की पूर्ति लिए हिन्दू-धर्म के मूल-आधार वेद एवं शास्त्रों का अगाध अध्ययन आवश्यक था। साथ ही इस बात की भी आवश्यकता थी कि वेदों की परम्परावादी एवं संकीर्ण व्यवस्था के स्थान पर अर्थात्परिस्थितियों के सन्दर्भ में उनकी विवेकयुक्त व्याख्या की जाये। उन्हें इस प्रयोजन की सिद्धि के लिए मयुरा की यात्रा करनी पड़ी जहाँ स्वामी विरजानन्द जैसे वेदों के गूढ़ विद्वान् के शिष्यत्व में स्वामी दयानन्द को अपने जीवन का सच्चागुरु प्राप्त हो गया। अल्पकाल में ही गुरुकृपा में स्वामी दयानन्द ने नवीन ज्ञान ज्योति प्राप्त की। शिक्षा की समाप्ति पर उनके गुरुगुरु ने उनसे गुरु-दक्षिणा में यह माग कि वे वेदों के सही ज्ञान, एकरूपवाद और वेदोक्त धर्म के प्रचार तथा अंधविश्वास और कुरीतियों को अन्त करने के लिए अपने जीवन को समर्पित करने का वचन दें। स्वामी दयानन्द ने जीवन-पर्यन्त इस वचन का पालन किया और अपना सर्वस्व देश की सेवा में अर्पित कर दिया।

उन्होंने मूर्तिपूजा को वेद विरुद्ध बताया और विधवा-विवाह, बालविवाह, विदेश-यात्रा सम्बन्धी कुरीतियों एवं ग्रन्थविश्वासों को दूर करने के लिए हिन्दुओं का आह्वान किया। जाति-प्रथा, छुमाछूत, आदि का भी विरोध कर (शास्त्रार्थ के माध्यम से) अपने एक निर्भीक एवं निष्पक्ष मार्ग प्रस्तुत किया जिसके द्वारा अन्ततः धीरे-धीरे भारत में नवीन चेतना का मण्डार होने लगा। उन्होंने अपने इस सत्य की प्राप्ति के लिए 10 अग्रेस्त 1875 को बम्बई में आर्य-समाज की स्थापना की। इसके बाद भारत में आर्य समाज की गायत्र

फँसती चली गयी। पंजाब, राजपूताना, उत्तरप्रदेश तथा गुजरात में धर्मसमाज का विशेष प्रभाव रहा। राजपूताना के राजा-महाराजाओं ने स्वामी दयानन्द का सम्मान किया और कई नामक उनके शिष्य बन गये। उदयपुर के महाराजा सज्जनसिंह, शाहपुरा के राव नाहरसिंह तथा जोधपुर के राजा प्रजीतसिंह उनके विशेष प्रिय शिष्य रहे। स्वामी दयानन्द का दक्षिण-भारत से सम्पर्क नहीं रहा मग्यथा दक्षिण में भी उनका प्रभाव फँसे बिना नहीं रहता। उनका कार्यक्षेत्र मुख्यतः उत्तर-भारत तक ही सीमित रहा। उन्होंने सत्यार्थ प्रकाश का द्वितीय संस्करण स्वयं संपादित किया तथा प्रथम संस्करण जो कि 1875 में उनके द्वारा दिये गये भाषणों एवं वक्तव्यों के आधार पर पत्रियों द्वारा लिखा गया था उसे स्वयं रूढ़ धोषित कर दिया। द्वितीय संस्करण का कार्य स्वामी दयानन्द ने सितम्बर 1882 में उदयपुर (मेवाड़) में पूरा किया था।

स्वामी दयानन्द तथा उनकी रचनाओं का संक्षिप्त विवरण

स्वामी दयानन्द द्वारा रचित श्रुतिवेदादिभाष्य-भूमिका वैदिक साहित्य में अपना घनूटा स्थान रखती है। परवाराय विद्वानों ने एक स्वर से इस तथ्य को स्वीकार किया है कि वेद विश्व की सर्वाधिक प्राचीन धरोहर है। प्राणों ने वेदों को समस्त मानवीय ज्ञान का भंडार माना है। वेदों के अनुसार ईश्वर ही सृष्टि का निर्माण और कालान्तर में उसका विनाश करता है। यह किया जाता है एवं चलता है। सृष्टि के प्रारम्भ से अन्त तक के समय का एक कल्प माना गया है। ईश्वर द्वारा मनुष्य की रचना की गयी है और उसके मार्ग-दर्शन के लिए समस्त ज्ञान का मूल भी दर्शाया गया है। वर्तमान कल्प के प्रारम्भ से यह ज्ञान चार ऋषियों को मिला जिनके नाम थे—मनि, वायु, आदित्य एवं भरिस्त और इन्हीं के माध्यम से चार वेद ऋग्वेद, यजुर्वेद, साम तथा अथर्व वेद उद्घाटित हुए। यही विश्वास आज तक ऋषियों तथा मुनियों का रहा है और यही स्वामी दयानन्द की भी मान्यता थी।¹ यदि शास्त्रार्थ ने वेदों की प्रयोगेय माना है। स्वामी दयानन्द ने भी इसका समर्थन करते हुए अपने ममहत विचार एक उपदेश वेदों पर आधारित किये हैं। स्वामी दयानन्द ने अपने गुरु विद्वानन्द से यह शिक्षा प्राप्त की कि वेदों तथा समस्त धर्म-साहित्य (ऋषियों एवं मुनियों की वृत्ति) की व्याख्या निम्न एक प्रष्टावस्था द्वारा स्थापित सिद्धान्तों के आधार पर की जानी चाहिए। यही कारण था कि उन्होंने सायण द्वारा रचित वेद-भाष्य को स्वीकार नहीं किया। उनका यह मत था कि सायण द्वारा रचित वेद भाष्य पास्क मुनि के निम्न-नियमों से भिन्न रूप हो गया है। इसी प्रकार वेदों, मंत्रसमूह तथा ग्योरी की वैदिक टीकाएँ भी उन्हें समीचीन प्रतीत नहीं हुईं। इन टीकाओं ने धर्म का अर्थ करने में ही सहायता दी है, क्योंकि ये भी सायण की परिपाटी पर ही रची गई थी। इन पाश्चात्य टीकाकारों ने अपने पूर्वाग्रहों से ग्रस्त हो पश्चिमी जगत को पिछड़ो हुई मान्यताओं पर अपने तर्क आधारित किये जबकि वास्तविकता यह थी कि वैदिक कालीन भारत पाश्चात्य सभ्यता एवं संस्कृति से कई गुना विकसित एवं सभ्य था। उन्होंने वैदिक शब्दों का अक्षरार्थः अनुवाद करने में अपने समय लगाया और वे भावार्थ एवं मर्म को नहीं छू सके। इस दृष्टि की स्वयं मंत्रसमूह ने भी स्वीकार किया है।² इस दृष्टि से स्वामी दयानन्द की वैदिक टीकाएँ सत्य के सर्वाधिक निकट मानी जा सकती हैं।³

स्वामी दयानन्द की दूसरी महत्त्वपूर्ण रचना सत्यार्थ प्रकाश है। इसमें चौदह

ग्रन्थाय है। इस ग्रन्थ में स्वामी दयानन्द ने भारत में प्रचलित सभी धार्मिक एवं दार्शनिक मतमतान्तरों का विवेचन किया है। प्रथम अध्याय में ओम् शब्द की व्याख्या की है। द्वितीय में ब्रह्मों के जन्म, उनकी प्रारम्भिक शिक्षा, मातृत्व की देखभाल, आदि का विवेचन किया गया है। तृतीय अध्याय में ब्रह्मचर्य, शिक्षा, प्राणायाम तथा स्त्रियों एवं शूद्रों को वेदाध्ययन की पूर्ण स्वतन्त्रता का समर्पण हुआ है। चतुर्थ अध्याय में विवाह, वणिज्य-व्यवस्था एवं ग्रहस्थाश्रमधर्म का विवेचन है। पंचम अध्याय में वानप्रस्थ एवं सन्यासधर्म के निर्धारक तत्त्व, ईश्वर तथा आत्मा का अन्तर स्पष्ट किया गया है। छठे अध्याय में शासन, शासक के कर्तव्य, राज्य-परिषदें, मन्त्रियों की योग्यता एवं अनुभव, बहुमत एवं अल्पमत, कराधान, शौर्य के नियम, भौतिक विद्या, सैन्य स्नातको एवं व्यूह रचना, युद्ध, युद्धबन्दियों के प्रति व्यवहार, तटस्थता, न्याय एवं न्यायिक पद्धतियाँ, दण्ड, राजनीति आदि का सुन्दर विवेचन किया गया है। राजनीति-विज्ञान के विद्यार्थियों के लिये इस अध्याय की विशेष उपादेयता है क्योंकि यह स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों का मूल स्रोत है। सप्तम अध्याय में ईश्वर तथा वेद, एकेश्वरवाद, ईश्वर-पाराधना, पारमा की स्वतन्त्रता, अवतारवाद, नव-वेदान्तवाद आदि का विवेचन है। अष्टम अध्याय में सृष्टि की रचना, पावन एवं सहार, त्रिमूर्ति, बहुदेववाद एवं नास्तिकतावाद का विवेचन है। नवम अध्याय में साय हो साय इसमें भौतिकवाद, बौद्धदर्शन, वेदान्त तथा भाष्यवादिता एवं षष्ठ दर्शन, धार्मिकता में धर्मों का आगमन आदि का भी तर्कपूर्ण परीक्षण किया गया है। दशम अध्याय में ज्ञान, अज्ञान मुक्ति आदि का वर्णन है। दशम अध्याय में नैतिक-अनैतिक की परिचर्चा, छात्र एवं छात्रा वस्तुओं का वर्णन तथा विदेश-यात्रा, अन्तर्जातीय भोजन आदि पर प्रकाश डाला गया है। ग्यारहवें अध्याय में भारत में प्रचलित विभिन्न सम्प्रदायों का वर्णन एवं खण्डन किया गया है। बारहवें अध्याय में नास्तिकतावाद, बौद्ध एवं जैन दर्शन, जाभाक, पशुबली आदि की आलोचना प्रस्तुत हुई है। तेरहवें अध्याय में ईसाई धर्म की परिचर्चा एवं उसका खण्डन किया गया है। चौदहवें अध्याय में इस्लाम एवं कुरान की आलोचना प्रस्तुत की गयी है। इन अन्तिम दो अध्यायों में जिनमें ईसाई धर्म तथा इस्लाम की आलोचना समाहित है स्वामी दयानन्द ने सत्यार्थ-प्रकाश के द्वितीय संस्करण में सलग्न किया है। इन अध्यायों को स्वामी दयानन्द ने ईसाई मिशनरियों तथा मुस्लिम भौतिकियों द्वारा हिन्दू धर्म की निरन्तर भर्त्सना करने वाली पुस्तकों के प्रतिहार स्वरूप लिखा था।⁴

स्वामी दयानन्द द्वारा विरचित अन्य ग्रन्थ ये—संस्कार-विधि, धार्मिकविनय, धार्मिक-रत्नमासा, व्यवहार-मानु, अष्टाध्यायी भाष्य, संहृत-वाक्य-प्रबोध, वेदान्त स्यांति निवारण, गोकुल्यानिधि, पंचमहायज्ञ-विधि, अति-निवारण, ब्रह्मोपदेशन, वेद-विरुद्ध-महाखण्डन, शिक्षापत्रो-द्वारा-निवारण, काशी-शास्त्रार्थ, सत्यधर्म-विचार, वेदांग-प्रकाश आदि। उन्होंने अपनी स्वयं की मान्यताओं को सत्यार्थ प्रकाश के अन्त में 'स्वामन्तःसमन्तः' नामक शीर्षक से प्रस्तुत की है। इस प्रकार स्वामी दयानन्द का वाङ्मय प्रमुखतः धार्मिक एवं साध्यात्मिक चिन्तन में पूर्ण है। किन्तु उनके द्वारा समय समय पर दिये गये वक्तव्य एवं सत्यार्थ-प्रकाश का अष्टम अध्याय उनके स्पष्ट राजनीतिक चिन्तन को प्रस्तुत करते हैं। उनकी रचनाओं का मूल आदर्श देशभक्ति एवं राष्ट्र-प्रेम से ओत-प्रोत है।

स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचार

स्वामी दयानन्द सरस्वती के राजनीतिक विचार सर्वथा भारतीय धर्मग्रन्थ-परम्परा का निर्वाह करते हैं। उन्होंने राजनीतिक धर्मग्रन्थ की पाश्चात्य परम्परा के अन्तर्गत अपने विचारों को कतिपय पूर्वग्रहों पर आधारित किया। वे वेदों को मानवीय सभ्यता का मूल आधार मानते थे। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि वेद अमोक्ष्य धर्मार्थ ईश्वरकृत हैं। ईश्वर ही शासन व्यवस्था का दाता है अतः ईश्वर-प्रदत्त शासन व्यवस्था ही जो कि वेदों से निसृत हुई है, वही मान्य है। वे राजनीति को वेद-प्रदत्त शासन के रूप में मानते थे। अपने अन्य विचारों के समान राजनीतिक विचारों का भी वेद-सम्मत दृष्टिकोण प्रस्तुत करने के लिए स्वामी दयानन्द ने सायण तथा महिषर के वेदभाष्यों को प्रामाण्य प्रोषित किया। सायण तथा महिषर के भाष्यों के परम्परागत, रुढ़िवादी दृष्टिकोण को स्वामी दयानन्द ने नकारा, क्योंकि वे वेदों की प्रगतिशील एवं वैज्ञानिक व्याख्या के लिए हितसंकल्प थे। उनकी सर्वथा नवीन एवं वैज्ञानिक वेदव्याख्या ने उनके राजनीतिक विचारों को नवीन परिप्रेक्ष्य में प्रस्तुत करने में सहायता दी।⁵ उन्होंने ऋग्वेद-आद्य-भूमिका तथा ऋग्वेद-आद्य में वेदकालीन राजनीतिक व्यवस्था एवं चिन्तन को प्रस्तुत करते हुए यह मत व्यक्त किया है कि परम्परागत वेदभाष्यों में बलित वैदिक देवी-देवताओं जैसे इन्द्र, वरुण, अग्नि, मरुत, सूर्य आदि को देवता मानना प्रमाण है एवं वेदों की अतीतिक व्याख्या करना है। स्वामी दयानन्द के अनुसार ये देवी-देवता न होकर शासन के प्रकार हैं तथा इनके तात्त्विक गुणधर्मों से इनकी व्याख्या होनी चाहिए, न कि देवताओं के रूप में इनकी पूजा-अर्चना आदि से।⁶ इन मन्दर्म में विमानविहारी मनुमदार ने यह मत व्यक्त किया है कि स्वामी दयानन्द वास्तव में राजनीतिक विचारों के व्यक्ति थे। आधुनिक समय में उन्होंने ही सर्वप्रथम भाष्यों की राजनीति का विगद चित्रण प्रस्तुत किया है। वेदों, ब्राह्मण-ग्रन्थों, उपनिषदों एवं धर्मशास्त्रों से घुने हुए उद्धरणों के आधार पर उन्होंने भारत की प्राचीन राजनीतिक विचारधारा को पुनर्प्रकाशित कर दिया। प्राचीन भारतीय राजनीति के धर्मवेदों में स्वामी दयानन्द का नाम अग्रणी रहेगा।⁷

स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों में राज्य को एक विकसित एवं लोकहितकारी सत्ता के रूप में देखा गया है। उन्होंने राज्य की उत्पत्ति, उसका विकास तथा राज्य की स्थापना सम्बन्धी विचारों में अपना समय नहीं लगाया। वे राज्य को सकारात्मक धर्मों में स्वीकार करते हुए उसे मानव-जीवन के पुरुषार्थ चतुष्टय धर्मार्थ, धर्म, धन, काम तथा मोक्ष की प्राप्ति का साधन मानते हैं। राज्य इहलोक एवं परलोक दोनों की साधना का माध्यम है। विमानविहारी मनुमदार के अनुसार स्वामी दयानन्द ने राज्य के उद्देश्यों को जितना व्यापक स्वरूप दिया है वंसा प्राचीन, मध्यकालीन एवं आधुनिक समय के किसी भी अन्य राजनीतिक विचारक ने नहीं किया।⁸

स्वामी दयानन्द ने राज्य को समुदायों का समुदाय कहा है। उनके विचार आधुनिक समय के बहुलवादियों के पूर्वगामी दिखाई देते हैं। वे राज्य को एक महत्वपूर्ण समुदाय मानते हुए भी उसे एकमात्र महत्वपूर्ण सामाजिक सत्ता नहीं मानते थे। वे राज्य के साथ ही साथ तीन अन्य समुदायों का भी उल्लेख करते हैं। पहला राजनीतिक समुदाय, दूसरा कला एवं विज्ञान सम्बन्धी समुदाय तथा तीसरा धर्म एवं नैतिकता सम्बन्धी

समुदाय । अपने इन विचारों को स्वामी दयानन्द ने सार्यार्थ-प्रकाश में श्रुवेद के तृतीय मंडल में सूक्त 38 की व्याख्या करते हुए इस प्रकार व्यक्त किया है :

“ईश्वर उपदेश करता है कि राजा और प्रजा के पुरुष मिल कर सुख-प्राप्ति और विज्ञान वृद्धि कारक राजा-प्रजा के सम्बन्ध रूप व्यवहार में तीन सभा प्रयात् विद्याम्यं सभा, धर्माभ्यसभा, राजाभ्यसभा नियत करके बहुत प्रकार के समग्र प्रजा सम्बन्धी मनुष्यादि प्राणियों को सब ओर से विद्या स्वातन्त्र्य, धर्म, सुशिक्षा और धनादि से प्रलभ्यत करें।”

उनके अनुसार विद्वान् एवं प्रतिभाशाली व्यक्तियों को कला एवं विज्ञान प्रकाशमियों के लिए निर्वाचित किया जाये । विद्वान् तथा पवित्र व्यक्तियों को धर्म-प्रकाशमियों के लिये चुना जाये तथा प्रसिद्ध एवं पवित्र व्यक्तियों को राज्य सभा के लिये चुना जाये । इस प्रकार वे सच्चरित्र एवं विद्वान् व्यक्तियों को ही राज्य, धर्म, कला, आदि का कार्य सौंपना चाहते थे । महत्त्वपूर्ण तथ्य यह है कि स्वामी दयानन्द ने उन्हें ‘निर्मुक्त’ करने के स्थान पर ‘निर्वाचित’ करने का आग्रह किया है । यह अपने भाव में उनके लोकतान्त्रिक विचारों एवं स्वातन्त्र्य प्रेम का अवलम्ब उदाहरण है । साथ ही साथ स्वामी दयानन्द ने राज्य के समस्त क्रियाकलापों के लिए इन-तीनों सभाओं या प्रकाशमियों का समर्थन आवश्यक माना है । तीनों सभाएं पारस्परिक रूप से सम्बन्धित होतीं हुए भी अपने व्यष्टिगत कार्यों के लिए आत्म-निर्भर एवं स्वतन्त्र रखी गयी हैं । राज्य तथा अन्य समुदायों में पारस्परिक सहयोग को यान्यता प्रदान कर उनके विरोध को यथासम्भव दूर रखने का प्रयास किया गया है । राज्य के स्वरूप को आंगिक एकता को स्वामी दयानन्द ने स्वीकार किया है । यजुर्वेद के उक्त श्लोक¹⁰ को जो कि प्रायः अन्य विद्वानों द्वारा वर्ण-व्यवस्था के अर्थ में प्रस्तुत किया जाता है, स्वामी दयानन्द ने राज्य की आंगिक मन्वदता के सन्दर्भ में देखा है । वे निश्चित हैं कि ईश्वर द्वारा रचित सृष्टि में जो मुख के सरा उतम हो वह दाहण है, वम-पराक्रम जिसमें अधिक हो वह क्षत्रिय, जो पदार्थों एवं क्रय-विक्रय में चातुर्य रखता हो वह वैश्य तथा जो मूर्खतादि गुणवाता हो वह शूद्र है । निराकार होने से जब परमेश्वर के मुखान्ति अंग होते ही नहीं हैं तो मुख-आदि से जातियों का उत्पन्न होना असम्भव है ।¹¹

स्वामी दयानन्द के विचारों में शासन के प्रकारों के सन्दर्भ में एक विरोधाभास यह दृष्टिगोचर होता है कि जहाँ अन्य लोगों द्वारा वैदिक काल में राजतन्त्र को एक मान्य शासन-व्यवस्था के रूप में प्रायः स्वीकार किया गया है वहाँ स्वामी दयानन्द राजतन्त्र के स्थान पर गणतन्त्र की उपस्थिति का बोध कराने हैं ।¹² उनके अनुसार प्राचीन समय में भी एक व्यक्ति के शासन को भारत में कभी उचित नहीं स्वीकार किया गया था । इस प्रकार राजतन्त्र के स्थान पर गणतन्त्र की महत्ता की स्थापित करने का प्रयास स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों की विशेषता है और उनकी पूर्वाग्रह-रहिता भी ।¹³ यह मानने में असवीर्य नहीं हो सकती कि भारत में राजतन्त्र एक पूर्ववैदिक कालीन सत्ता के रूप में मान्य रहा है ।¹⁴ गणतन्त्र तथा गणराज्य की स्थिति जिसको स्वामी दयानन्द का विशेष समर्थन प्राप्त रहा, एक उत्तरवैदिक कालीन सत्ता के रूप में मान्य है । उत्तर वैदिक-कालीन सभा तथा मन्त्रियों का उल्लेख स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों में पुनः उदात्तित हुआ है । वे राजा द्वारा त्रिमणियों ने सहयोग से शासन-कार्य संचालित करने

का उल्लेख करते हैं। जनता को राजा तथा समाजों के सम्बन्ध में अन्तिम शक्ति दी गयी है। वे शक्ति-पुनर्करण, भ्रमरोध एवं सन्तुलन की मांगता नहीं देते। शक्ति के पारम्परिक द्वाद्व का निराकरण करने का अधिकार राजा या अध्यक्ष को न देकर उन्होंने परिशाजकों या सत्याशियों को दिया है। सत्याशियों को इस प्रकार की शक्ति से युक्त करने का कारण उनकी निष्पक्षता, निष्कपटता एवं ज्ञान भासि गुण हैं। इतना ही नहीं, स्वामी दयानन्द ने विधि की श्रेष्ठता को स्वीकार करते हुए भी यह माना है कि यदि विधि का निर्माण करने वाले अयोग्य, अज्ञानी तथा वेदों के ज्ञान से रहित हों तो उनकी आज्ञाओं की तथा ऐसे लोगों द्वारा निर्मित विधि की प्रवहेतना घमं सगत है। उनके द्वारा कानूनों के निर्माताओं के वेद-विद्वत् आचरण पर उनकी प्रशंसा एवं महान् राजनीतिक क्रांति का बोध कराती है।¹⁸ विमानविहारी मजूमदार ने स्वामी दयानन्द के इन विचारों को सविनय प्रशंसा आन्दोलन एवं असहयोग आन्दोलन का मार्ग-दर्शन माना है। आर्य-समाज के समर्थकों का अनेकों शासन से विरोध स्वामी दयानन्द के इन राष्ट्रीय विचारों का प्रतिफल है।¹⁹

स्वामी दयानन्द ने अपने राजनीतिक विचारों की अधिकतर मनुस्मृति पर अवस्थित किया है किन्तु उनकी व्याख्या अधिक तथ्यपूर्ण एवं प्राधुनिक है। वे राजा के देवी अधिकारों की बदायि स्वीकार नहीं करते। उनके विचारों में राजा की स्थिति चुने हुए अध्यक्ष के समान है। उन्होंने धर्मतन्त्र का वहीं भी अनुसरण नहीं किया।²⁰

स्वामी दयानन्द ने विधि धर्म का दृष्टि को प्रमुखता दी है। मनुस्मृति से उद्धरित श्लोकों के आधार पर उन्होंने लिखा है कि दृष्टि ही राजा तथा शासन कर्त्ता है और वही चार वर्ण और चार आश्रमों के धर्मों की प्रतिभूत करता है। कानून ही धर्म है तथा दृष्टि एक दृष्टावर्ण रक्तेन भयंकर पुरुष के समान पापों का नाश करने वाला है। दृष्टि तेजोमय है और उसको अविद्वान्, अधर्मात्मा धारण नहीं कर सकता। यदि राजा अधर्मात्मा हो तो दृष्टि उस राजा को कुटुम्ब सहित नाश कर देता है।²¹ पापयुक्त, मूढ़ एवं विषयी राजा न्याय पूर्वक दृष्टि संचालन में कभी समर्थ नहीं हो सकता। प्रजापालन करना ही राजाओं का परमधर्म है।²² राजा को पदापात रहित होकर न्याय करना चाहिए। पिता, भावाय, मित्र, स्त्री, पुत्र और पुरोहित ही वयो न हो ये सब स्वधर्म में स्थित न रहने पर राजा द्वारा दण्ड्य हैं। इसी प्रकार राजा भी स्वधर्मव्युत्त होने पर दृष्टि का भागी हो जाता है। स्वामी दयानन्द ने राजा के सन्दर्भ में अत्यधिक कठोर दृष्टि की व्यवस्था निर्धारित की है। उनकी व्याख्या के अनुसार जिस अपराध में साधारण मनुष्य पर एक भाग दृष्टि हो तो उसी अपराध में राजा पर सहस्रगुण धर्मात् हुज्जत गुना दृष्टि होना चाहिए।²³ मंत्री को आठ सौ गुना और उससे छोटे राज्याधिकारी को उससे कम। इस प्रकार कम होते होते अपराधी तक दृष्टि का अनुपात आठगुना रखा गया है। कारण यह दिया गया है कि यदि राजपुरुषों को प्रजा-पुरुषों से अधिक दृष्टि न दिया गया तो वे प्रजा के नाश के लिए उद्यत हो जायेंगे। जैसे 'सिंह अधिक और बकरी थोड़े दृष्टि से ही वध में आ जाती है' उसी प्रकार राज पुरुषों को अधिक दृष्टि से नियन्त्रित किया जाये।²⁴ इसी प्रकार से चोरी जैसे साधारण अपराध में भी शूद्र को चोरी से आठ गुना, वैश्य को सोलह गुना, क्षत्रिय को बत्तीस गुना, ब्राह्मण को चौसठ गुना, सौगुना या एक सौ अठ्ठाईस गुना दृष्टि मिलना चाहिए। स्वामी दयानन्द के अनुसार जिसका जितना ज्ञान और जितनी प्रतिष्ठा अधिक

हो उसको अपराध की स्थिति में उतना ही अधिक दंड दिया जाना चाहिए।²²

शासन के विकेंद्रीकरण के प्राचीन मनुस्मृति-सम्मत भ्रष्ट का अनुसमर्थन करते हुए स्वामी दयानन्द ने ध्यक्त किया है कि राजा तथा राज्य-सभा अपने राज-कार्य की सिद्धि करने के लिए 'दो, तीन, पांच और सौ ग्रामों के बीच एक राज्य-भ्यान रखें, जिसमें यथायोग्य राजकीय कर्मचारी नियरानों के लिए नियुक्त किये जायें। एक-एक ग्राम में एक-एक प्रधान पुरुष को रखें, उन्हीं दस ग्रामों के ऊपर दूमरा, उन्हीं बीस ग्रामों के ऊपर तीसरा, उन्हीं सौ ग्रामों के ऊपर चौथा और उन्हीं सहस्र ग्रामों के ऊपर पाचवा पुरुष रखे अर्थात् जैसे प्राक्कल एक ग्राम में एक पटवारी, उन्हीं दस ग्रामों में एक दाना और दो यानों पर एक बड़ा याना और उन पांच यानों पर एक तहसील और दस तहसीलों पर एक जिला नियत किया है, यह वही अपने मनु आदि धर्मशास्त्र से राजनीति का प्रकार लिया है।'²³

स्वामी दयानन्द ने इस शासन-व्यवस्था की कार्य-प्रणाली का उत्प्रेष करते हुए अपने यह व्यक्त किया है कि "एक-एक ग्राम का पति ग्रामों में नित्यप्रति जा जो दोष उत्पन्न हो उन-उन की गुप्तता से दस ग्राम के पति की विदित कर दे और वह दस ग्रामाधिपति उनी प्रकार बीस ग्राम के स्वामी को दस ग्रामों का वर्तमान नित्यप्रति बता दे। बीस ग्रामों का अधिपति बीस ग्रामों के वर्तमान को शत ग्रामाधिपति की नित्य प्रति निवेदन करे, वैसे ही सौ-सौ ग्रामों के पति प्राप सहस्राधिपति अर्थात् हजार ग्रामों के स्वामी को बीस-बीस ग्राम के पांच अधिपति सौ-सौ ग्राम के अध्यक्ष को सहस्र-सहस्र के दस अधिपति दस सहस्र के अधिपति की और दस-दस हजार के दस अधिपति सप्त (एक लाख) की राज्य-सभा को प्रतिदिन का वर्तमान बतावें। ये सब राज्य-सभा, महाराज-सभा अर्थात् सावेंमीय चक्रवर्ति महाराज-सभा में सब का वर्तमान बतावें।'²⁴ न्यायाधीशों के कार्य की जांच पड़ताल के लिए स्वामी दयानन्द ने राज्य-सभा के प्रतिरिक्त अध्यक्ष द्वारा भूमिफिर कर पता लगाने का कार्य सौंपा है। यह राज्यसभासद "जो कि नित्य भूमने का काम करें उसके अंतर्गत सभी गुप्तचर सेवास्यो को रखा जाये तथा ये गुप्तचर राज्यपुरखों एवं प्रजापुरखों के साथ सम्बन्ध रखते हो और भिन्न-भिन्न जाति के रखे जायें। इनके द्वारा सब गुणदोषों की गुप्त रीति से जाना जाये तथा अपराधों की दंड और गुणी को सम्मानित किया जाये। राजा जिनको प्रजा की रक्षा का अधिकार दे वे धार्मिक, सुपरोक्षित, विद्वान्, कुलीन हों तथा उनके अघोन प्रायः शठ और पर पदार्थ हटने वाले चोर डाकुओं को भी नौकर रख कर उनको दुष्ट कर्म से बचाने के लिये राज्य के नौकर कर के उनसे प्रजा की रक्षा यथावत् करे। जो राजपुरख अन्याय से बादी प्रतिवादी में गुप्त घन लेकर पक्षपात से अन्याय करे उसका सर्वस्वहरण कर यथायोग्य दंड दे।'²⁵

उपरोक्त उद्धरणों से स्पष्ट होता है कि स्वामी दयानन्द राजतन्त्रीय शासन के स्थान पर गणतन्त्रीय शासन-व्यवस्था के पक्षक थे। वे शक्ति पृथक्करण के स्थान पर शासन के कार्यपालिका तथा न्यायपालिका सम्बन्धी कार्यों में सामंजस्य चाहते थे। वे न्यायपालिका को भी स्वतन्त्र आचरण के लिए न छोड़ कर उस पर भी शासन की दृष्टि रखना चाहते थे, ताकि अष्ट न्यायाधीशों की देश निष्कासन दिया जा सके। शासन में ध्याष्ट ज़रूरतों को मिटाने के उनके सुझाव आधुनिक समय के अष्टाचार निरोधक विभाग के समान

दिखाई देते हैं ।²⁶

स्वामी दयानन्द ने वेदों के शासन के प्रकार एवं राज्य व्यवस्था का भेदातिव साधारण ही प्रस्तुत नहीं किया अपितु उन्होंने शासन के प्रान्तरिक एवं बाह्य कार्यों का भी विविध वर्णन करके वर्णों के साधारण पर मर्यादा प्रकाश में प्रस्तुत किया है। वे वर्ण-व्यवस्था के कर्म की रचना से क्रियान्वित करना राज्य का आवश्यक कार्य मानते हैं। यदि उच्च परिवार में उत्पन्न ब्राह्मण की भेट्याएँ शूद्रों जैसी हैं तो उसे शूद्र का ही कार्य करना होगा। यदि माता-पिता के एक ही मन्तान हो और वह मन्तान भी प्रयोग्य निकल जाये तो राज्य द्वारा उन्हें दूसरी योग्य मन्तान दे दी जायेगी। स्वामी दयानन्द के इस मत का यह तात्पर्य है कि वे राज्य-नियन्त्रित व्यवसायिक बालशिक्षा का समर्थन करते हैं जैसा कि प्राधुनिक समय में मोरियन क्लेम ने किया है। किन्तु भारत जैसे देश में जहाँ जनसंख्या का अनुपात बृहत् है स्वामी दयानन्द का यह मत सर्वसंगत प्रतीत नहीं होता। यह इस कारण से भी सम्भव प्रतीत नहीं होता कि भारत में सम्पत्ति का समान वितरण नहीं है। स्वामी दयानन्द ने सम्पत्ति के समान वितरण पर अपना विचार व्यक्त नहीं किया है। वे सम्पत्ति के अधिकार की स्वीकार करते हैं और यह भी व्यक्त करते हैं कि पूँजीपतियों की सम्पत्ति का उपयोग सामाजिक शोषण के लिए न करने दिया जाये किन्तु इससे अधिक और अन्य व्यवस्था उन्होंने व्यक्त नहीं की है।²⁷

उनके राज्य दर्शन विषयक लेखन में देश की सुरक्षा की प्रतीक महत्त्व दिया गया है। वे एक सुनियोजित एवं सुसंगठित सेना को राज्य की रक्षा का आवश्यक अंग मानते हैं। सेना के तीनों अंगों अर्थात् पल-सेना, घोड़े-सेना तथा पद-सेना का उल्लेख उन्होंने मनुस्मृति के साधारण पर किया है। ब्यूहनीति तथा सेना के सभार तन्त्र की चर्चा उनकी व्याख्या की अधिक महत्त्वपूर्ण बना देती है और ऐसा प्रतीत होता है जैसे कि उन्हें प्राधुनिक रणनीति का भी पूर्ण ज्ञान था।²⁸ वे समस्त नागरिकों को भी आवश्यक सैन्यशिक्षण देने के पक्षपाती हैं। देश की सुरक्षा तथा राष्ट्रीय छन-सपदा की वृद्धि में दोनों ही राज्य के आवश्यक कार्यों की सूची में प्रमुख रहे गये हैं।²⁹ उनका राज्य-सम्बन्धी विचार एक पुष्टि-राज्य की कल्पना पर आधारित न होकर पूर्णतया लोक-कल्याणकारी है। राज्य के कार्यों में प्रभाव, प्रभावित एवं समाज के निम्न वर्ग के व्यक्तियों के संरक्षण का समावेश उनके राज्य सम्बन्धी विचारों की मर्यादा के निकट से आता है।

स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों में कालक्षय की भी शक्ति है। वे शक्ति-राजनीति से भी दूर नहीं। उन्होंने अपने राजनीतिक विचारों में जहाँ नैतिकता एवं सत्य की राजनीति एवं शासन-व्यवस्था का मापदण्ड माना है वहीं कुटनीति के सिद्धान्तों का समर्थन करते हुए दुष्टों, आततायियों तथा विदेशी आक्रामकों को समाप्त करने के लिए असीमित शक्ति के प्रयोग की स्वीकृति भी दी है। युद्ध में हिंसा के महत्त्व को पूर्णतया आत्मसात् करते हुए उन्होंने यह भी मत, मनुस्मृति के साधारण पर, व्यक्त किया है कि आवश्यकता पड़ने पर दुश्मन की छात्र सामग्री को तथा उसके जलाशयों को विषाक्त कर नष्ट कर देना चाहिए। यही नहीं, अपितु हर प्रकार की रीति-नीति अपना कर दुश्मन को सदा के लिए समाप्त करना उन्होंने उचित माना है। एक सन्वासी होकर भी राष्ट्र की रक्षा का जैसा सच्चा दायित्व मर्यादपूर्ण व्यवहार से स्वामी दयानन्द ने दर्शाया है वह

अपने भाष में उनकी राष्ट्रीय विचारधारा एवं देशभक्ति का ज्वलंत उदाहरण है। एक तत्त्वज्ञानी, दार्शनिक, मानवता के सेवी का यह यथार्थपूर्ण राजनीतिक दायित्व भारतीय इतिहास की महत्त्वपूर्ण घटना है। इसी कारण से स्वामी दयानन्द ने विदेशी सस्कृति एवं विदेशी धर्मों का भारत में प्रतिकार प्रस्तुत किया।

स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों का अध्ययन यह स्पष्ट करता है कि वे कोरे सन्यासी ही नहीं थे अपितु एक महान् समाज-सुधारक तथा कट्टर देशभक्त भी थे। उनकी कृतियों एवं भाषणों में उनका देशाभिमान झलकता है। ब्रिटिश शासन की जकड़ में फसे हुए भारत में स्वामी दयानन्द, उनके द्वारा स्थापित आर्यसमाज तथा उनके अनुयायियों ने देशसेवा का जो व्रत निभाया वह विस्मृत नहीं किया जा सकता। इन्होंने अपने समय में देशी रियासतों के राजा-महाराजों को जागृत करने का प्रयास भी राष्ट्रीयता से प्रेरित होकर किया। उनकी राष्ट्रीय विचार-धारा का उदाहरण उनका हिन्दी प्रेम भी था। ऐसे समय में जब हिन्दी को अपनी मांग्यता स्थापित करने के लिए सघर्ष करना पड़ रहा था, स्वामी दयानन्द ने गुजराती भाषी होते हुए भी अपने भाषण तथा कृतियाँ सस्कृत-हिन्दी में लिखवायीं। वे हिन्दी को ही राष्ट्रभाषा मानते थे। हिन्दी भाषा के अलावा उनका स्वदेशी प्रेम भी प्रमोदित था। उन्हीं के प्रयत्नों से उनके शिष्यों ने जिनमें भारत के कई बड़े राजा-महाराजा आदि थे, विदेशी वस्त्रों को त्याग कर हाथ का बुना हुआ स्वदेशी वस्त्र पहनना प्रारम्भ किया।

स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों से निसृत राष्ट्रीय विचारधारा ने उनके कार्यक्रम के प्रति ब्रिटिश शासन को असमंजस में डाल दिया। वेलेन्टोन शिरोल ने स्वामी दयानन्द को 'एक सिद्धहस्त राजनीतिज्ञ तथा अपेजी शासन को अन्दर से उखाड़ने में प्रयत्नशील' की सजा दी। शिरोल की यह धारणा थी कि स्वामी दयानन्द के विचार 'हिन्दूधर्म' को सुधारने से अधिक विदेशी शासन के विरुद्ध हड़ प्रतिरोध उत्पन्न करने वाले थे। स्वामी दयानन्द के अवसान के पश्चात् भी ब्रिटिश शासन का रवैया आर्यसमाज-विरोधी ही रहा। आर्यसमाज के कई प्रमुख नेताओं को जिनमें अजीतसिंह तथा लाला लाजपत राय प्रमुख थे अपने राष्ट्रीय विचारों के कारण ब्रिटिश शासन का कोपभाजन बनना पड़ा।

उनके राजनीतिक विचारों का आधार उनकी भारत के महान् प्रतीत में आस्था एवं पुनर्पुन्यवादी मांग्यता थी। उनका मत था कि स्वयम्भू मनु के समय से महाभारत-काल तक भारत एक विश्वशक्ति के रूप में रहा था। किन्तु पारस्परिक द्वेष, अज्ञान, अशक्ति एवं विलासिता के कारण भारत की स्वतन्त्रता का लोप होता चला गया। वे विदेशी शासन को, चाहे वह कितना ही उन्नत एवं सुसम्पन्न क्यों न हो और कितना ही धर्म-निरपेक्ष एवं दयालुता पर आधारित हो, लोक-दुष्ट का निवारक नहीं मानते थे। उनके द्वारा विदेशी शासन की समय-समय पर अवमानना के कारण एक हिन्दू सन्यासी प्रस्तावराम ने उनके विरुद्ध देशद्रोह का आरोप इलाहाबाद न्यायालय में दर्ज करवाया। किन्तु अपेज न्यायाधीश ने दूसरा ही मत लिया और यह निर्णय दिया कि स्वामी दयानन्द के प्रवचन सुधारात्मक थे तथा उनका प्रचार हिन्दुओं की स्वयं की स्वशासन अयोग्यता का आभास करना था।

भारत की स्वतन्त्रता-प्राप्ति के सम्बन्ध में स्वामी दयानन्द की पूर्ण आत्मविश्वास

या । वे जानते थे कि अंग्रेजों शासन अपनी दमनात्मक नीति एवं बदोल्मसाला ने भारत पर अधिक समय नहीं चल सकेगा । इस सम्दर्भ में स्वामी दयानन्द ने व्यक्त किया था कि,

"मृष्टि से से वे पांच सत्त्व वर्णों से पूर्व समय-वयन्त आगों का तावेभौम चरवर्ती सत्त्व प्रगोन में शक्तिरि एवमाय राज्य था । अन्य देश में माण्डिन अर्थात् छोटे-छोटे राजा रहते थे क्योंकि मौर्य शास्त्र-पर्यन्त वहाँ के राज्य और राज शासन में सर प्रगोन के सर राजा और प्रजा बने थे, क्योंकि यह मनुस्मृति जो कि मृष्टि की मृष्टि में हुई है उसका प्रमाण है । इसी मर्यादित देश में उत्पन्न हुए ब्राह्मण अर्थात् विद्वानों से प्रगोन के मनुष्य ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, क्षत्र, स्वेच्छ मृष्टि सब अपने अपने योग्य विद्या वर्गियों की शिक्षा और विद्याभ्यास करे और महाशाला मृष्टिद्विजों के राजप्रणयन और महाभारत युद्ध पर्यन्त वहाँ के राज्याधीन सब राज्य थे । सुनो ! चीन का सम्राट, अमेरिका का ब्रह्महर्ष, यूरोप देश का विद्याशास्त्र अर्थात् माजार के सहज प्रीति बाल, यमक शक्ति की प्रवर्तन यह पांच और ईरान का राज्य मृष्टि सर राजा राजप्रणयन और महाभारत युद्ध में सब धार्मानुसार आये थे । जब रणभूत राजा थे तब रावल भी वहाँ के अधीन था । जब रामचन्द्र के समय में विरक्त हो गया तो उनकी रामचन्द्र में दण्ड देकर राज्य से नष्ट कर उनके भाई विभीषण को राज्य दिया था ।"

इस सम्बन्ध में आगे विचार व्यक्त करने हुए स्वामी दयानन्द ने दर्शाया है ।

"स्वामी राजा से लेकर पांडव पर्यन्त आगों का चरवर्ती राज्य रहा । सत्त्ववर्ण प्रगोन के विरोध में सत्त्व नष्ट हो गये, क्योंकि इस परमात्मा की मृष्टि में अधिमानी, प्रत्यापराधी अविद्वान् लोगों का राज्य बहुत दिन नहीं चलता । और वह समार की स्वाभाविक प्रवृत्ति है कि जब बहुत सा जन असत्य प्रयोजन से अधिक होता है तब मानस्य, पुण्यार्थरहितता, ईर्ष्या-द्वेष, विषयासक्ति और प्रवाद बढ़ता है । इससे देश में विद्या मुक्ति नष्ट होकर दुर्गुण और दुष्ट व्यसन बढ़ जाते हैं, जैसे शरा, मास-सेवन, दान्यावरण में विषाक्त और स्वेच्छाभारिता-दोष बढ़ जाते हैं । और जब युद्ध-विभाग में युद्ध-विद्या-कीशल और सेवा दत्तनी बढ़े कि विगर्हा सामना करने वाला प्रगोन में दूसरा न हो तब उन लोगों में पक्षपात अधिमान बढ़ कर घन्याय बढ़ जाता है । जब ये दोष हो जाते हैं तब प्रायः न विरोध होकर अधिकांश उनसे अधिक दूसरे छोटे कुली में में कोई ऐसा समर्थ पुरुष छाया होता कि उनकी पराजय करने में समर्थ होते, जैसे मुगलमानी की बादशाही के सामने शिवाजी, गोविन्दसिंहजी ने पड़े हुए मुगलमानी के राज्य को ध्वस्त कर दिया ।" 30

उपर्युक्त उद्धरण के सम्बन्ध में बिमानबिहारी मजूमदार ने व्यक्त किया है कि मध्य स्वामी दयानन्द द्वारा प्रस्तुत भारतीय इतिहास की सत्तरहवीं शताब्दी का उल्लेख नूतिपूर्ण है किन्तु उनके इस उद्धरण से स्पष्ट है कि वे अत्यन्त रूप से भारत में अंग्रेजी शासन की समाप्ति का आह्वान कर रहे थे ।³¹

स्वामी दयानन्द के सामाजिक विचार

स्वामी दयानन्द ने सत्यार्थ-प्रकाश में बार प्राथम्य अर्थात् ब्रह्मचर्य, ब्रह्मस्य, योगप्रश्न एवं सम्प्रदाय सम्प्रदायों विवेचन में अपने सामाजिक विचारों को प्रकट किया है ।³² वे समाज तथा सरकार के कार्य-धर्म में कोई अन्तर नहीं स्वीकार करते । सामाजिक

व्यवस्था को उन्होंने शासन-व्यवस्था का ही अंग माना है तथा दोनों के क्रिया-कलाप अन्वयोन्याश्रित रहे हैं। समाज के चार वर्ण अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य एवं शूद्र शासन द्वारा नियमित किये जायें तथा राज्य यह देखे कि सब अपने अपने उत्तरदायित्वों का बहन ठोक से करते रहें।³³ इस प्रकार राज्य-व्यवस्था पर सामाजिक उत्तरदायित्वों की पूर्ति रखकर उन्होंने राज्य का कार्यक्षेत्र प्रसीमित बना दिया है। अपने राष्ट्रीय राज्य-सम्बन्धी विचारों के अन्तर्गत वे विवाहादि कार्य भी राज्य द्वारा निर्देशित एवं सरक्षित मानते हैं। बाल-विवाह, बहुपतिप्रथा तथा बहुपत्नीप्रथा सब पर राज्य को अकुश लगाने का अधिकार स्वीकार किया गया है ताकि समाज में व्याप्त कुरीतियाँ एवं अन्धविश्वास समाज, शासन तथा राज्य को जर्जरित एवं दुर्बल न बना दें। इस सन्दर्भ में स्वामी दयानन्द ने पुरुषों के लिये विवाह की आयु कम से कम पच्चीस तथा सर्वाधिक उपयुक्त आयु षडतालीस वर्ष की रखी है। स्त्रियों के लिए विवाह-योग्य आयु कम से कम सोलह तथा अधिक से अधिक चौबीस वर्ष की रखी है।³⁴ त्रिमानविहारी भट्टमदार ने इस सन्दर्भ में लिखा है कि भारत में विवाह की आयु को वयस्कता का आधार दिलाने का श्रेय बी एम भलाबारी को दिया जाता है जिनका एतद् सम्बन्धी लेख 1884 में अर्थात् स्वामी दयानन्द की मृत्यु के एक वर्ष पश्चात् प्रकाशित हुआ।³⁵ स्पष्ट है कि इस कार्य का श्रेय स्वामी दयानन्द को सर्वप्रथम प्राप्त हुआ है क्योंकि उन्होंने सत्यापन प्रकाश में ऐसे विचार पहले ही व्यक्त कर दिये थे। यह स्वामी दयानन्द की दूरदर्शिता एवं आधुनिकता का ज्वलन्त उदाहरण है। उन्होंने सामाजिक सुधारों के क्षेत्र में जो कार्य किया है, वह अद्वितीय है। विवाह का सम्बन्ध में स्वामी दयानन्द न विवाह करने वालों की स्वतन्त्रता को स्वीकार किया है। उनका मत है कि विवाह में योग्य वर तथा कन्या स्वयं स्वतन्त्र निर्णय द्वारा अपने जीवन-साथी का चुनाव करें। माता-पिता द्वारा यदि सम्बन्ध तय किया जाये तो भी वर-कन्या से सम्मति अवश्य ली जाये।³⁶ स्वामी दयानन्द का यह सुभाव प्रगतिशील था क्योंकि ऐसा करने में सम्पत्त्यसूत्र में बंधने वाले वर-वधू का वैवाहिक जीवन अधिक सुखप्रद हो सकेगा। किन्तु उपर्युक्त उदाहरण दृष्टिकोण का यह अर्थ बदापि नहीं लेना चाहिए कि स्वामी दयानन्द सहस्रशः सयसः लड़क-लड़कियों के स्वतन्त्र-मिलन में विश्वास रखते थे। उन्होंने ऐसी किसी भी उत्प्लुखलता को स्वीकार नहीं किया है।³⁷ वे विवाह के पहले लड़के या लड़की में किसी प्रकार का वार्त्तालाप भी अमान्य ठहराते हैं। इसी तरह उन्होंने विधवा-विवाह को भी ब्राह्मण, क्षत्रिय एवं वैश्यों के लिए अमान्य ठहराया है। विधुर पुत्र्य एवं विधवा स्त्री के मध्य सन्तान-प्राप्ति के लिए उन्होंने ऋग्वेद के आधार पर नियोग-पद्धति को स्वीकार किया है।³⁸

स्वामी दयानन्द के सामाजिक विचारों में अत्यधिक प्रातिकारो विचार शूद्रों अर्थात् दलितजातियों के उत्थापन से सम्बन्धित थे। उन्होंने वर्णों की जन्म के आधार पर न मान कर वर्गों के आधार पर स्वीकार किया और यह विचार प्रकाशित किया कि शूद्र वेदाम्ब्यास का उछी प्रकार अधिकारी है जैसे कि अन्य वर्ण। शूद्रों के उत्थान के लिए उन्हें वेदोक्त सत्कारों से मुक्त करने तथा उन्हें हिन्दू-समाज में प्रतिष्ठित पद दिलाने का उनका प्रथम अत्यन्त प्रथमनीय रहा है। अछूता के प्रति भारतीय जनमानस की भावनाओं को उन्होंने परिवर्तित कर दिया और स्वयं दलितजातियों के सम्पर्क में आये और उनके हाथ में भोजन

जैसादि ग्रहण किया। यह स्वामी दयानन्द के समय की महान् क्रान्तिकारी घटना थी। इस कारण स्वामी दयानन्द को कटुतम भालोचना का विषय बनना पड़ा किन्तु वे दृढ़-प्रतिज्ञ रहे। महात्मा गाँधी ने स्वामी दयानन्द की प्रशंसा करते हुए उनके प्रसूनीदार के कायों को महान् योगदान के रूप में माना है।³⁹

स्वामी दयानन्द के धार्मिक विचार

स्वामी दयानन्द चारों वेदों को स्वतः प्रमाण मानते थे। उनके अनुसार वेदों को स्वयं ईश्वर ने प्रणीत किया है। ईश्वर या ब्रह्म या परमात्मा सच्चिदानन्द-स्वरूप है। ईश्वर के गुण, कर्म, स्वभाव पवित्र हैं। वह सर्वज्ञ, निराकार, सर्वव्यापक, अजन्मा, अनन्त, सर्वशक्तिमान्, दयालु, न्यायकारी, सर्वमृष्टि का बली, घर्ता, हर्ता, जीवों को कर्मानुसार सत्य-न्याय से फल देने वाले लक्षणों से युक्त, परमेश्वर है। इसके विपरीत इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख और ज्ञानादि गुणयुक्त अल्पमत नित्य 'जीव' है। जीव और ईश्वर स्वरूप और बंधन से भिन्न व्याप्य-व्यापक भाव और साधर्म्य से अभिन्न है। जैसे आकाश से मूर्तिमान् द्रव्य कभी भिन्न न था, न है, न होगा और न कभी एक था, न है, न होगा इसी प्रकार परमेश्वर और जीव को व्याप्य-व्यापक, उपास्य-उपासक और पिता-पुत्र आदि सम्बन्धों से युक्त माना गया है। ईश्वर, जीव तथा प्रकृति अर्थात् जगत् का कारण ये तीनों "घनादि पदार्थ" हैं। इन्हीं तीनों को नित्य कहा गया है और इनके गुण, कर्म, स्वभाव भी नित्य हैं।⁴⁰

स्वामी दयानन्द ने मूर्तिपूजा का प्रदत्त खंडन किया है। उनका यह मत था कि जब परमेश्वर निराकार और सर्वव्यापक है तब उसकी मूर्ति कैसे बन सकती है। यदि मूर्ति के दर्शन मात्र से परमेश्वर का स्मरण होता है तो परमेश्वर के बनाये पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और वनस्पति आदि अनेक पदार्थ परमेश्वर रचित महामूर्तियाँ हैं जो उन पाषाणादि मूर्तिमा से श्रेष्ठ हैं और उनसे परमेश्वर का सही स्मरण होता है। पाषाणादि मूर्तियों के पूजक कुकर्म करने में इसलिए प्रवृत्त होते हैं कि उनका विश्वास है कि यदि मूर्ति उनके सामने नहीं है तो उनकी कोई नहीं देख रहा। किन्तु जो पाषाणादि मूर्तियों को नहीं मानता वह सर्वदा सर्व-व्यापक, सर्वान्तर्यामी, न्यायकारी परमात्मा को सर्वत्र मानता है और इस कारण से सगणमात्र भी परमात्मा से अपने को पृथक् न जानते हुए किसी भी प्रकार की कुचेष्टा या कुकर्म नहीं करता। क्योंकि वह जानता है कि यदि उसने मन, वचन और कर्म से कोई भी पाप किया तो उस अन्तर्यामी के न्याय से बिना दण्ड पाये नहीं बच सकता। इस प्रकार स्वामी दयानन्द ने जीव को चेतन तथा मूर्ति को जड़ मानते हुए मूर्ति-पूजा को पाखंड सिद्ध किया और उसे जैनियों द्वारा चलाया गया पाखंडकार्य बताया।⁴¹ स्वामी दयानन्द ने हिन्दुओं से प्रचलित विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों को अधार्मिक एवं वेद-विरुद्ध सिद्ध किया। इस सन्दर्भ में उन्होंने स्वामी नारायण, अल्लभसम्प्रदाय, वाममार्ग, जैन, सिख, बौद्ध आदि मतों की भर्त्सना की तथा इनमें व्याप्त पाखंडों के प्रति जनता का ध्यान आकषिप्त किया। सत्यार्थ प्रकाश में स्वामी दयानन्द ने ईसाई धर्म तथा इस्लाम की अधिकतर मान्यताओं को अतार्किक, विवेकशून्य, अधार्मिक और अध्यायपूर्ण सिद्ध किया है।⁴²

वे पक्षपातरहित, न्यायाचरण, सत्यभाषण तथा वेदों से प्रविष्ट कर्म को 'धर्म'

मानते थे तथा इसके विपरीत कर्म को 'अधर्म'। सर्व दुःखों से मुक्त, बन्धन-रहित हो सर्व-व्यापक ईश्वर और उसकी सृष्टि में स्वेच्छा से विचरण तथा निरत समवर्षेन्त मुक्ति के मानन्द को भोग कर पुनः सत्तार में आना ही मुक्ति है। उनके अनुसार ईश्वरोपासना अर्थात् योगाभ्यास, धर्मानुष्ठान, ब्रह्मचर्य से विद्या प्राप्ति, प्राप्त विद्वानों का संग, सत्यविद्या, सुविचार और पुरुषार्थ आदि मुक्ति के साधन हैं। वे प्रारब्ध से पुरुषार्थ को अधिक महत्व देने से क्योंकि पुरुषार्थ से ही सचित प्रारब्ध बनते हैं या बिगड़ते हैं। उनके अनुसार विद्वानों, माता, पिता, आचार्य, प्रतिधि, न्यायकारी राजा और धर्मात्माजन, पतिव्रता स्त्री और स्त्रीव्रतपति का सत्कार करना ही सच्ची देव-पूजा है। सत्यभाषण, विद्या, सत्संग यमादि योगान्यास, पुरुषार्थ, विद्यादानादि शुभ कर्म ही तीर्थ हैं न कि जलस्थलादि से सम्बन्धित तीर्थ-यात्रा घाम। ईश्वर निराकार है अन्यथा वह व्यापक नहीं हो सकता। यदि ईश्वर साकार हो तो उनके अवयवों को बनाने वाला दूसरा होना चाहिए। यदि कोई स्वेच्छा से भी ईश्वर की स्वयम्भू अर्थात् आप ही आप शरीर बना लिया ऐसा माने तब भी यही सिद्ध होता है कि शरीर के बनने से पूर्व ईश्वर निराकार था। इसलिए परमात्मा कभी शरीर धारण नहीं करता किन्तु निराकार होने से सब जगत् को सूक्ष्म कारणों से सृष्टाकार बना देता है। परमेश्वर की स्तुति करनी चाहिए किन्तु यह स्तुति, उपासना आदि निर्गुण स्तुति के रूप में हो। स्तुति, उपासना का उद्देश्य परमेश्वर जैसे गुरु, कर्म स्वभाव धारण करना है। केवल भजन, कीर्तन, श्रावणा, नमाज करने रहना और भजना चरित्र नहीं सुधारना सब व्यर्थ है।⁴⁸

स्वामी दयानन्द के शिक्षा सम्बन्धी विचार

शिक्षा के क्षेत्र में स्वामी दयानन्द के विचार प्राचीन वैदिक परम्परा के शीघ्र हैं। उन्होंने शिक्षा की मानव-जीवन का महत्वपूर्ण ध्येय माना है। सन्यास प्रणाली में मनुस्मृति के आधार पर, स्वामी दयानन्द ने व्यक्त किया है "राजा को योग्य है सब कन्या और लड़कों को उक्त समय से उक्त समय तक ब्रह्मचर्य में रख के, विद्वान् बनाने। जो कोई इस आज्ञा को न माने तो उसके माता-पिता को दण्ड देना अर्थात् राजा की आज्ञा से आठ वर्ष के पश्चात् लड़का या लड़की किसी के घर में न रहने पावे किन्तु आचार्यकुल में रहे।"⁴⁹ पुनश्च "संसार में जितने दान हैं अर्थात् जन, भजन, योग, पृथ्वी, वस्त्र, जिन, सुवर्ण और धनादि इन सब दानों से वेदविद्या का दान प्रति श्रेष्ठ है। इसलिये जितना बन सके उनका प्रयत्न तन, मन, धन से विद्या की वृद्धि में किया करे। जिस देश में यथायोग्य ब्रह्मचर्य, विद्या और वेदोक्त धर्म का प्रचार होता है वही देश सौभाग्यवान् होता है।"⁵⁰

उपर्युक्त मन्दर्भ से यह स्पष्ट है कि स्वामी दयानन्द अनिवार्य शिक्षा के पक्षपाती थे। उनकी कल्पना के जिसरा सस्यान आधुनिक समय के 'पब्लिक स्कूल' जैसे नहीं थे। उन्हें मट-शिक्षा भी पसन्द नहीं थी। वे लड़के तथा लड़कियों दोनों के लिए पृथक् शिक्षण-संस्थान चाहते थे। वे शिक्षण-संस्थानों को गुरुकुल प्रणाली के आधार पर गठित करना चाहते थे जहाँ विद्यार्थियों का रहना आरक्षक था। नगर का घाम से कम से कम पाच मील दूर आवासीय शिक्षण-संस्थानों की स्थापना उनका उद्देश्य था। वे अनुशासन की बटोरता पर अधिकाधिक बल देने थे। इन शिक्षण-संस्थानों में विद्यार्थियों को उनकी शिक्षा पूरी होने तक रखने के पक्षपाती थे। जब तक विद्याभ्यास पूरा न हो जाये; तब तक वे न

तो घर जा सकते हैं और न अपने माता-पिता से पत्र-व्यवहार ही कर सकते हैं।⁴⁶ स्वामी दयानन्द ने इस प्रकार का बंदोर नियन्त्रण इसलिए मुभाया है ताकि विद्याभ्यास के वर्षों में विद्याधियों पर किसी भी प्रकार की घरेलू समस्याओं का बोझ न पड़े और साथ ही साथ माँ-बाप के साहचर्य का बुरा असर अथवा बुरी संगत का प्रभाव उन पर न हो। इसी प्रकार से गुप्तकुल में विद्याधियों के पारिवारिक आर्थिक स्तर के आधार पर कोई भेदभाव न रिया जाये। चाहे राजकुमार हो अथवा एक सब के बच्चों को समान शिक्षा दी जाये ताकि उनमें ऊँचनीच, गरीब-धनीर का भेद न बने और वे हीनता की भावना से ग्रस्त न हों।⁴⁷

परम्परागत तथा ह्रदोवादी दृष्टिकोण का त्याग कर स्वामी दयानन्द ने स्त्रियों एवं ब्रूहो⁴⁸ की शिक्षा पर विशेष बल दिया है। स्त्रियों के लिए पुरुषों के समान ही शिक्षा की अनिवार्यता पर विशेष जोर दिया गया है। उनका यह विश्वास है कि भारत में प्रारम्भ से ही स्त्रियों को विदुषी बनाने का क्रम रहा है। मध्यकालीन संस्कृति एवं वर्तमान के कारण स्त्रियों की शिक्षा में जो घटबट आई उसका स्वामी दयानन्द ने प्रतिकार किया है। वे चाहते हैं स्त्रियाँ भी उच्च शिक्षा प्राप्त कर अपने अनुकूल पति का धरण करें। स्त्रियों शिक्षित हागा तो उनकी मर्यादा भी सुशिक्षित होगी और वे गृहस्थाश्रम की मान्यता बनायेंगी।⁴⁹

99703

पुरुषों व नियो स्वामी दयानन्द ने शिक्षा का कार्यक्रम अधिक विस्तृत एवं गहन रखा है। पुरुषों की शिक्षा बारह वर्ष की रखी गयी है। उनके शिक्षा काल में केवल पुरतका का अध्ययन मात्र ही अनिवार्य नहीं समझा गया अपितु उनकी शारीरिक एवं मानसिक वृत्तियों का विकास भी अनिवार्य माना गया है। योगाभ्यास से शारीरिक बल प्राप्ति एवं कला, संगीत आदि से मानसिक विकास करने का प्रबंध रिया गया है। स्वामी दयानन्द ने संगीत के सभी प्रकारों की शिक्षा में अनिवार्य स्थान दिया है। संगीत की मन मुद करने का कारण मानते हुए वे सामवेद का संस्करण भोजपुर-मदन पाठ्यक्रम के लिए प्रस्तुत करते हैं। वे विद्याधियों द्वारा प्रमुख विद्यालयों में गृहस्थों का विरोध करते हैं। विद्याधियों की सांस्कृतिक प्रवृत्ति का विकास एवं ब्रह्मचर्य-पालन शिक्षा की अनिवार्य आवश्यकता है। इतना ही नहीं, स्वामी दयानन्द ने पुरुषों के समस्त शिक्षा-काल का प्रलग-प्रलग विषयों के अध्ययन के लिये मुनियोजित किया है। सर्वप्रथम दार्णि की व्याकरण तथा पतञ्जलि का महाभाष्य तीन वर्ष के अन्दर पूरा करने का क्रम निर्धारित किया है। इसके पश्चात् यास्क द्वारा रचित निरुक्त भाठ महीने में, पिंगल का छन्द शास्त्र चार महीने में, अनुसृति, रामायण तथा महाभारत के कतिपय अंश एक वर्ष में, पट्ट दर्शन एवं दशोपनिषद् दो वर्षों में, चारो वेद तथा ब्राह्मण ग्रन्थ छ वर्षों में, भौषध एवं चिकित्सा विज्ञान चार वर्षों में, संगीत, गणित, ज्यामिती, भूगोल, भूवर्तशास्त्र तथा खगोल शास्त्र तीन वर्षों में और अन्त में राजनीति छेप दो वर्षों में पढ़ने पढ़ाने का क्रम निर्धारित किया है। इस शिक्षा के साथ साथ सैनिक शिक्षा भी अनवरत चलाने का क्रम निर्धारित किया गया है जिसमें अन्तर्गत समस्त विद्याधियों को शारीरिक प्रशिक्षण, शस्त्र-संचालन, रक्षण एवं सैन्य नीतियों का ज्ञान आवश्यक है।⁵⁰ शिक्षकों के लिए भी विद्वत्ता, सच्चरित्रता एवं

30. बहो, पृ. 259-60
31. देविसे विमान बिहारी मज्जिमसार पृ. 265
32. तात्पर्य-प्रकाश, पृ. 43-127
33. बहो, पृ. 85
34. बहो, पृ. 75
35. देविसे विमान बिहारी मज्जिमसार पृ. 260
36. तात्पर्य-प्रकाश, पृ. 77
37. बहो, पृ. 85-6
38. बहो, पृ. 104
39. देविसे विमान बिहारी मज्जिमसार, पृ. 247
40. तात्पर्य-प्रकाश, पृ. 562-3
41. बहो, पृ. 292-3
42. बहो
43. बहो
44. बहो, पृ. 71
45. बहो,
46. बहो, पृ. 36
47. बहो, पृ. 37
48. बहो, पृ. 51
49. बहो, पृ. 37
50. बहो, पृ. 63-6
51. बहो, पृ. 34

स्वामी विवेकानन्द (1863-1902)

स्वामी विवेकानन्द का जन्म 12 जनवरी, 1863 को कलकत्ता के एक समान परिवार में हुआ था। उनके पिता कलकत्ता-उच्चन्यायालय में बकालत करने थे। उनकी माता विदुषी एवं हिन्दूधर्म की महत्ता में विश्वास रखने वाली महिला थी। विवेकानन्द पर अपनी माता के सद्गुणों का विशेष प्रभाव पड़ा। उनके पितामाह ने पच्चीस वर्ष की अल्प आयु में ही समस्त धन-दौलत का त्याग कर सन्यास ग्रहण कर लिया था।¹ किन्तु इन पारिवारिक प्रभावों से भी बढ़ कर स्वामी विवेकानन्द को सर्वाधिक प्रभावित करने वाला कारण उनका श्री रामकृष्ण परमहंस का शिष्यत्व था। बंगाल के इस महान् सन्त का शिष्यत्व प्राप्त कर नरेन्द्रनाथ दत्त —स्वामी विवेकानन्द बन गये। वैसे स्वामी विवेकानन्द अपने विद्यालय-जीवन में अत्यन्त मेधावी छात्र के रूप में माने जाते रहे। अपने महाविद्यालय जीवन में स्वामी विवेकानन्द एक अच्छे वक्ता एवं वार्तालापकर्ता के रूप में प्रसिद्ध हुए। उनकी स्मृति विलक्षण थी। उनके सम्बन्ध में यह प्रसिद्ध है कि उन्हें 'एनमाइकनापोडिया-ब्रिटैनिका' के स्मारक खण्ड कंठस्थ थे।² भारतीय संगीत की कूट एवं वाद्य-विद्याओं में वे निपटहस्त थे—यहाँ तक कि उन्होंने भारतीय संगीत के विज्ञान एवं दर्शन पर एक सम्पूर्ण निबन्ध भी प्रकाशित किया।³ अपने समय के अनुरूप वे पार्श्वार्थ विज्ञान, उदारवाद एवं पार्श्वार्थ समाज की लोकतान्त्रिक मान्यताओं के सम्पर्क में आये। जे० एस० मिल, हेगल, कांट के विचारों का अध्ययन उन्होंने किया तथा हबर्ट स्पेन्सर के विचारों को पढ़ कर स्पेन्सर से पत्र-व्यवहार किया और उनकी कुछ मान्यताओं की प्रालोचना भी की। स्पेन्सर स्वामी विवेकानन्द की प्रालोचना से अत्यधिक प्रभावित हुआ।⁴ स्वामी विवेकानन्द ने ब्रह्म-समाज के विचारकों से प्रेरित हो भारत के धार्मिक एवं दार्शनिक साहित्य का भी गूढ़ मयन किया। वे साधारण ब्रह्म-समाज के सदस्य बन गये। किन्तु उनका वैचारिक अन्तर्द्वन्द्व निरन्तर चलता रहा। वे नास्तिकतावाद एवं सम्यवाद की ओर प्रवृत्त होने लगे। अपने मित्र बृजेन्द्रनाथ सील के समक्ष उन्होंने अपना मतसंग्रह प्रकट किया। बृजेन्द्रनाथ सील से उन्हें दोले तथा बहुसंख्य पक्षों की प्रेरणा प्राप्त हुई, किन्तु साथ ही साथ वे परम ब्रह्म के तत्त्वज्ञान की ओर भी प्रवृत्त हुए।⁵ अपने मित्र के समान स्वामी विवेकानन्द के विचारों में बुद्धिवाद, वेदान्तोपपन्नतावाद, हेगल के द्वन्द्वात्मक परमनस्त्व तथा प्रसि की राज्यक्रान्ति के वैदवाक्य-स्वतन्त्रता, समानता एवं आनन्द की गूँज थी। वे ध्यत्तिवाद के स्थान पर सावंप्रीमिक विवेक को श्रेष्ठ मानते थे।⁶ किन्तु उनका चिन्तन इतने ठोस ही सीमित नहीं रहा। वे सत्यज्ञान की खोज में रामकृष्ण परमहंस के सम्पर्क में आये। यह सम्पर्क प्रारम्भ में विवेकानन्द पर पड़े पार्श्वार्थ चिन्तन के प्रभाव एवं बुद्धिवाद के प्रति

उनकी मासिका के कारण उन्हें सुरक्षित वास्तव बनाने में सहायक सिद्ध नहीं हुआ। एक दिवस, नवम्बर 1880 में, जब विवेकानन्द अपनी विश्वविद्यालय के प्रथम वर्ष की परीक्षा की तैयारी कर रहे थे, उन्होंने अपने एक ईसाई मित्र के यहाँ आयोजन में समीप का कार्यक्रम प्रस्तुत किया और वहीं रामकृष्ण को भी देखा। रामकृष्ण ने उन्हें दक्षिणेश्वर बुलाया। वे अपने मन्त्रहृ मित्रों के साथ दक्षिणेश्वर पहुँचे। रामकृष्ण ने उन्हें गाना सुनाने को कहा। विवेकानन्द ने गाना सुनाया और इसी मध्य रामकृष्ण तन्मय हो गये। श्रीरामकृष्ण ने गाना समाप्त होते ही विवेकानन्द से एकान्त में बातलाप किया किन्तु विवेकानन्द उस महान् सन्त की वास्तविकता से प्रथम घंटे में संलग्न नहीं हुए। विवेकानन्द बार बार प्रयास करते कि वे उनसे नहीं मिलेंगे, फिर भी उस सन्त का आकर्षण उन्हें खींच लाता। ऐसी परिस्थिति में भी विवेकानन्द अपनी जिद पर रहे और सन्त का सन्देश न गमन करे। इस बीच स्वामी विवेकानन्द के पिता की मृत्यु हो गयी। परिवार निराश्रित हो गया। विवेकानन्द ने अनुभव किया कि उनकी दरिद्रता की स्थिति में न उनके मित्र सहायक हुए, न ईश्वर। भूख से व्याकुल नौजरी की तलाश में दर दर मकानों से ईश्वर में सनकी रही-नही मासिका भी जाती रही। इसी बीच एक दिन पुनः श्री रामकृष्ण ने उन्हें दक्षिणेश्वर बुलाया। स्वामी विवेकानन्द ने वहाँ जाकर श्रीरामकृष्ण से उनके लिए मा बाली से आधिक सब्ज से उबारने का वरदान मांगने को कहा। श्रीरामकृष्ण ने यह व्यक्त किया कि यह वरदान तो स्वयं विवेकानन्द ही माग सकते थे। इस पर स्वामी विवेकानन्द ने स्वयं मा बाली के दर्शन कर उनसे वर मांगना चाहा किन्तु वहाँ उन्हें ऐसा तत्त्वज्ञान प्राप्त हुआ कि वे अपनी आधिक कठिनाइयों को भूल कर जान एव श्रद्धा का वरदान मांगने लगे। एक नवीन आध्यात्मिक शक्ति उनमें जागृत हुई और वे श्रीरामकृष्ण के आधिक निबट प्राप्त करने लगे। श्रीरामकृष्ण ने कई बार अपने स्वर्गमात्र से उनकी समाधि लगवा दी। एक बार उन्हें श्रीरामकृष्ण की कृपा से निर्विकल्प समाधि का भी अनुभव हुआ। इन प्रकार विवेकानन्द की मध्यम-साधना निरन्तर बढ़ती गयी और अगस्त 1886 में जब श्रीरामकृष्ण परमहंस का स्वर्गवास हुआ, तब तक विवेकानन्द उनके शिष्याभिर्दे निरन्तर शिष्य बन चुके थे। श्री रामकृष्ण की मृत्यु के पश्चात् निरन्तर चार वर्षों तक विवेकानन्द भारत का भ्रमण करते रहे। भारत के प्रमुख धार्मिक एवं सांस्कृतिक केन्द्रों की उन्होंने यात्रा की। इन यात्राओं ने विवेकानन्द को जहाँ एक ओर भारत की आधिक दुर्दशा, उसकी सामाजिक पक्षता तथा मानसिक अस्थिरता का ज्ञान कराया तो दूसरी ओर उन्हें भारत की सांस्कृतिक सम्पन्नता, परम्पराओं की शक्ति, राष्ट्र भक्ति तथा प्रखल आध्यात्मिकता का भी बोध हुआ। इन्हीं यात्राओं के दौरान वे पलमोहा में हिमालय की भव्यता से प्रभावित हुए और कुछ समय के लिए वहाँ ठहर कर संस्कृतभाषा का गूढ़ ज्ञान प्राप्त किया। इसी समय विश्वधर्मसम्मेलन के शिकागो सम्मेलन में भाग लेने का उन्होंने निर्णय किया। सेतुड़ी (राजस्थान) के सरकारी ठाकुरसाहब ने उनके शिकागो-सम्मेलन में सम्मिलित होने का व्यय बहुत किया। शिकागो-सम्मेलन स्वामी विवेकानन्द के जीवन का एक स्वर्णिम अध्याय बन गया। भारतीय वैदन्त का आधुनिक प्रयोग में दिव्य राष्ट्रीय दिवस विवेकानन्द ने जो कार्य भारत के लिए किया वह आधुनिक भारतीय इतिहास का सर्वोच्च कीर्तिमान बन गया है। एक ओर जहाँ पश्चिम की वैज्ञानिक उपलब्धियों ने

विवेकानन्द को प्रभावित किया, वहीं उन्हें पश्चिम की आध्यात्मिक ज्ञानता तथा धनम्बद्धता ने झकझोर दिया। 1899 में दूसरी बार पश्चिमी देशों की यात्रा ने उन्हें और भी अधिक सन्तुष्ट किया।¹⁸

स्वामी विवेकानन्द ने 11 सितम्बर, 1893 को शिकागो की विश्वधर्म परिषद् द्वारा किये गये अभिवादन के उत्तर में कहा था :

जिस सोहादेता श्रीर स्नेह के साथ आपने हम लोगों का स्वागत किया है, उसके फलस्वरूप मेरा हृदय धन्यनीय हर्ष से प्रफुल्लित हो रहा है। समार के प्राचीन महर्षियों के नाम पर मैं आपको धन्यवाद देता हूँ तथा सब धर्मों की मातास्वरूप हिन्दूधर्म एवम् भिन्न भिन्न सम्प्रदाय के लाखों-करोड़ों हिन्दुओं की ओर से भी धन्यवाद प्रकट करता हूँ।

मैं उन सज्जनों के प्रति भी धन्यवाद ज्ञापित करता हूँ, जिन्होंने इस समारंभ पर से प्राच्य-प्रतिनिधियों के सबंध में आपको यह बतलाया है कि ये दूर देशवाले पुरुष सर्वत्र सहिष्णुता का भाव प्रसारित करने के निमित्त यह धीरे धीरे अधिकारी हो सके हैं। मुझे ऐसे धर्मावलम्बी होने का गौरव है, जिसने समार की 'सहिष्णुता' तथा 'सब धर्मों की मान्यता प्रदान करने' की शिक्षा दी है। हम लोग सब धर्मों के प्रति केवल सहिष्णुता में ही विश्वास नहीं करते। बल्कि समस्त धर्मों की सच्चा मानकर ग्रहण करते हैं। मुझे आपसे यह निवेदन करते गर्व होता है कि मैं ऐसे धर्म का अनुयायी हूँ, जिसकी पवित्र भाषा संस्कृत में अग्नेजी शब्द 'एकसक्त्तुजन' का कोई पर्यायवाची शब्द नहीं। मुझे एक ऐसे देश का व्यक्ति होने का अभिमान है, जिसने हम पृथ्वी की समस्त पीड़ित ओर घोरताग्रत जातियों तथा भिन्न वर्गों व धर्मों के बहिष्कृत मतावलम्बियों को आश्रय दिया है। मुझे यह बतलाते गर्व होता है कि जिस वर्ष यहूदियों का पवित्र मन्दिर रोमन-जाति के अत्याचार से धूल में मिला दिया गया, उन्हीं वर्ष कुछ अभिजात यहूदी आश्रय लेने दक्षिण भारत में आये और हमारी जाति ने उन्हें छाती से लगाकर शरण दी। ऐसे धर्म में जन्म लेने का मुझे अभिमान है, जिसने पारसी जाति की रक्षा की ओर उनका पालन धन्यवाद कर रहा है। भाइयों! मैं आप लोगों की एक स्तौति के कुछ पद सुनाता हूँ, जिसे मैं अपने बचपन से गाता रहा हूँ और जिसे प्रतिदिन लाखों मनुष्य गाया करते हैं।

—“जैसे विभिन्न नदियाँ भिन्न भिन्न स्त्रोतों में निरन्तर समुद्र में मिल जाती हैं, उसी प्रकार हे प्रभो! भिन्न भिन्न दक्षिण के अनुसार विभिन्न टेढ़े-मेढ़े अथवा सीधे रास्ते से जाने वाले लोग अन्त में तुझमें ही आकर मिल जाते हैं।”

यह सभा, जो सत्तार की घब तक ही सभाओं में से एक है, जगत् के लिए गीता के उस अद्भुत उपदेश की घोषणा एवम् विज्ञापन है, जो हमें बतलाता है—

“जो कोई मेरी ओर घाटा है—चाहे किसी प्रकार से हो—मैं उसको प्राप्त होता हूँ। लोग भिन्न-भिन्न मार्गों द्वारा प्रयत्न करते हुए अन्त में मेरी ही ओर घाटे हैं।”

साम्प्रदायिकता, सकीर्णता और इनसे उत्पन्न भयंकर धर्मविषयक उन्मत्तता इस सुन्दर पृथ्वी पर बहुत समय तक राज्य कर चुकी है। इनके घोर अत्याचार से पृथ्वी भर गयी, जिन्होंने अनेक बार मानव-रक्त से घरणी की सींचा, सम्पत्ता नष्ट कर डाली तथा समस्त जातियों की हत्या कर डाली। यदि यह सब न होता, तो मानव-समाज धार्मिक की अवस्था से कहीं अधिक उन्नत हो गया होता। पर अब उनका भी समय था गया है,

घोर में पूर्ण आशा करता हूँ कि जो घण्टे आज सुबह इस सभा के सम्मान के लिए बजाये जाते हैं, वे समस्त कटुताओं, तलवार या सेखनी के बल पर किये जाने वाले समस्त अपराधों तथा एक ही लक्ष्य की घोर अभ्यंग होने वाले मानवों की पारस्परिक कटुताओं के लिए मृत्यु नाद ही सिद्ध होंगे।”

त्रिवेकानन्दजी ने नवम्बर दिवस, 19 मितम्बर 1893 को हिन्दू धर्म की आध्यात्मिक शक्ति के विषय में कहा था कि—

“ऐतिहासिक युग के पूर्व में केवल तीन ही धर्म आज ससार में विद्यमान हैं—हिन्दू-धर्म, पारसी-धर्म, और यहूदी-धर्म। ये तीनों धर्म अनेकानेक प्रचण्ड आघातों के पश्चात् भी शुद्ध न होकर आज भी जीवित हैं—यह उनकी अन्तरिक शक्ति का प्रमाण है। पर जहाँ हम यह देखते हैं कि यहूदी धर्म, ईसाई धर्म को नहीं पचा सका, परन्तु अपनी सर्वविजयी संगतान ईसाई-धर्म द्वारा अपने जन्मस्थान से निर्वासित कर दिया गया, और यह कि केवल मुठ्ठी भर पारसी ही अपने महान् धर्म की भाषा गाने के लिए सब अवरोध हैं,—बड़ा भारत में एक के बाद एक अनेकों धर्म-पथों का उदभव हुआ और वे पथ वेद-प्रणीत धर्म की जब की हिंसासे-से प्रतीत हुए, पर भयंकर भूकम्प के समय समुद्री किनारे की जलतरंगों के समान यह धर्म कुछ समय के लिए इसीलिये पीछे हट गया कि वह तत्पश्चात् हजारगुना अधिक बसगाली होकर सम्मुखस्थ सब को डबानेवाली बाढ़ के रूप में लौट आये, और जब यह सारा बोलाहल शान्त हो गया, तब सारे धर्म-सम्प्रदाय अपनी जन्मदात्री मूल हिन्दू-धर्म की विराट् काया द्वारा आत्मसात् कर लिये गये, पचा लिये गये। आधुनिक विज्ञान के नवीनतम आविष्कार जिसकी केवल प्रतिध्वनि मात्र है, ऐसे वैदान्त के अत्युत्कृष्ट आध्यात्मिक भाव से लेकर मूर्तिपूजा एवं तदनुपगमिक अनेकानेक पौराणिक दन्तकथाओं, और इतना ही नहीं बल्कि बौद्धों के अज्ञेयवाद तथा जैनों के निरीश्वरवाद-इनमें स प्रत्येक के लिए हिन्दूधर्म में स्थान है। तब, प्रश्न यह उठता है कि वह कौनसा एक साधारण बिन्दु है, जहाँ पर इतनी विभिन्न दिशाओं में जानेवाली भिन्ना-रेखाएँ केन्द्रस्थ होती हैं ? वह कौनसा एक सामान्य आधार है, जिस पर इतने परस्पर विरोधी भासनेवाले ये सब भाव आश्रित हैं ? इसी प्रश्न का उत्तर देने का प्रबन्ध मैं प्रयत्न करूँगा। हिन्दू जाति ने अपना धर्म अपौरुषेय वेदों से प्राप्त किया है। उनकी धारणा है कि वेद अनादि और अनन्त है। श्रोताओं को, सम्भव है, यह हास्यास्पद मान्य हो और वे सोचें कि कोई पुस्तक अनादि और अनन्त कैसे हो सकती है। परन्तु वेद का अर्थ है भिन्न-भिन्न कालों में भिन्न-भिन्न व्यक्तियों द्वारा आविष्कृत आध्यात्मिक सत्यों का सचित बोध। जिस प्रकार गुह्यार्कण का सिद्धांत मनुष्यों के पता लगने के पूर्व से ही अपना काम करता चला आया था और आज यदि मनुष्य जाति उसे भूल भी जाय, तो भी वह नियम अपना काम करता ही रहेगा, ठीक वही बात आध्यात्मिक जगत् को चलाने वाले नियमों के सम्बन्ध में भी है। एक आत्मा का दूसरी आत्मा के साथ और प्रत्येक आत्मा का परम पिता परमात्मा के साथ जो नैतिक तथा दिव्य आध्यात्मिक सम्बन्ध है, वे हमारे पता लगाने के पूर्व में थे, और हम यदि उन्हें भूल भी जायें, तो भी वे बने रहेंगे। इन नियमों का सत्यो का आविष्कार करनेवाले “ऋषि” कहलाते हैं और हम उनको पूज्यत्व को पहुँची हुई विभूति जानकर सम्मान देते हैं। श्रोताओं को यह

बदलाते हुए मुझे हर्ष होता है कि इन प्रतिष्ठित उच्च श्रुतियों में कुछ निराशा भी थी। यहाँ पर कोई यह उर्क कर सकता है कि ये सामाजिक नियम, नियम के रूप में प्रस्तुत होते ही हों, पर इनका धारित्री अवयव ही होना चाहिये। वेद हमें यह सिखाते हैं कि सृष्टि का (अथ एक सृष्टि के इन नियमों का भा) न धारि है, न प्रकृत। विज्ञान ने हमें सिद्ध कर दिया है कि सनक नियम की काये अति-समष्टि का परिणाम बना एकता रहता है। तो फिर, यदि ऐसा कोई नियम था जो किसी वस्तु का अस्तित्व ही नहीं था, उस समय यह संसार अत्यन्त गति क्या था? कोई कोई कहते हैं कि ईश्वर ने ही वह सब प्रार्थना रूप से निहित थी। ठीक उसी ईश्वर की निष्क्रिय और कभी सक्रिय है, इससे ही वह विशालता ही बनता। प्रत्येक विशालता पदार्थ निहित होता है और हर एक निहित पदार्थ में वह परिवर्तन अवयवमायी है, जिसे इन विचार कहते हैं। इस तरह तो ईश्वर की वृत्ति हो सकती, जो कि सर्वथा अन्तर्गत एवं अन्तर्गत बनता है। अतः ऐसा समय कभी नहीं था, वह वह सृष्टि नहीं थी। अतः वह सृष्टि प्रताप है।¹¹⁰

स्वामी विवेकानन्द ने ईश्वर तथा सत्ता की दो अमानन्दर रूपाओं के रूप में माना। उनका यह विचार था कि ईश्वर एक महान् शक्ति है जिसकी प्रेरणा से ब्रह्माण्ड का सृजन एवं विनाश होता रहता है। सूर्य और चन्द्रमा की दिव्यता ने सूर्य कक्षों के सूर्य और चन्द्रमा के मनान बनाया है। विवेकानन्द ने धर्म के सम्बन्ध में भी धर्म के अन्तर्गत की स्थिति को स्वीकार किया। उन्होंने इन सम्बन्ध में यह व्यक्त किया कि "धर्म किसी पदार्थ से सृष्ट नहीं हुई है, क्योंकि सृष्टि का अर्थ है मिश्र-मिश्र रूपों का सयोग और इस सयोग का अर्थ होता है अविद्य में अवयवमायी विनोद। इनने सिद्ध होता है कि धर्म का सृजन नहीं हुआ था, वह कोई सृष्ट पदार्थ नहीं है। दुःख, दुःख और अन्त से ही सुखी होते हैं, सूर्य स्वयम्भु का अन्तर्गत होता है, सूर्य सूर्य और, अन्तर्गत सूर्य और सूर्य अन्तर्गत मानविकी प्रकृत रहती है। सूर्य दुःख और अन्त से ही सुखी होते हैं, जिन्हें के हाथ या पाद नहीं होते, तो कोई सूर्य होते हैं और अन्तर्गत प्रकृति अन्तर्गत दुःखमायी जीवन के दिन काटते हैं। ऐसा क्यों? यदि वे सूर्य एक ही सूर्य और अन्तर्गत ईश्वर द्वारा अन्तर्गत गये हों, तो फिर सूर्य एक की सूर्य और सूर्य की सुखी क्यों बनाया? अन्तर्गत ऐसा पदार्थ क्यों है? फिर ऐसा मानने से भी सूर्य सूर्य कि जो इस अन्तर्गत जीवन में सुखी है, वे सूर्य जीवन में सूर्य सुखी होते। सूर्य और अन्तर्गत अन्तर्गत के अन्तर्गत इस जीवन में भी सुखी क्यों रहे? इनकी बात यह है कि सृष्टि अन्तर्गत ईश्वर को अन्तर्गत अन्तर्गत सूर्य सूर्य सूर्य के लिए कोई कारण बनने का प्रयत्न सब नहीं करता, बल्कि यह तो वेद एक अन्तर्गत अन्तर्गत सूर्य का अन्तर्गत अन्तर्गत हो प्रकृत बनाया है। इस प्रकार यह स्पष्ट हो है कि यह बनता अन्तर्गत है (अतः एक यह स्पष्ट बनता हो होता कि इस जीवन के सूर्य सूर्य होते ही चाहिये, जिन्हें अन्तर्गत सूर्य इस जीवन में सुखी या सुखी बना करता है। और वे अन्तर्गत है उनके ही अन्तर्गत बन। अन्तर्गत, अन्तर्गत के अन्तर्गत और सूर्य की सूर्य सूर्य सूर्य के अन्तर्गत सूर्य के अन्तर्गत होती है, ऐसा अन्तर्गत का अन्तर्गत बना अन्तर्गत अन्तर्गत का अन्तर्गत अन्तर्गत

न होगा ? यह स्पष्ट है कि जीवनस्रोत जड़ और चैतन्य इन दो धाराओं में प्रवाहित हो रहा है। यदि जड़ और जड़ के विकार ही आत्मा, मन, बुद्धि आदि हम जो कुछ हैं उन सबके उपयुक्त कारण सिद्ध हो सकते तो फिर और स्वतन्त्र आत्मा के अस्तित्व को मानने की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती। पर यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि चैतन्य का विवास जड़ से हुआ है। अतः एवं यह स्वीकार न करने पर कि एक जड़पदार्थ से सब कुछ सृष्टि हुआ है, यह भी स्वीकार करना निःसंशय युक्तियुक्त होता है कि एक मूल चैतन्य से ही समस्त सृष्टि-कार्य का निर्वाह हो रहा है। और यह केवल युक्तियुक्त ही नहीं बल्कि वांछनीय भी है। पर यहाँ उसकी भासोचना की कोई आवश्यकता नहीं।¹¹

स्वामी विवेकानन्द ने पुनर्जन्मवाद तथा अनुवांशिकता के सम्बन्ध में यह स्पष्ट किया कि मानव की कतिपय शारीरिक प्रवृत्तियाँ अनुवांशिकता से प्राप्त होती हैं। किन्तु वे केवल शारीरिक होती हैं। जीवात्मा की विशेष प्रवृत्ति पूर्वजन्म के कर्मों के कारण निश्चित होती है। स्वामी विवेकानन्द ने पुनर्जन्म के विद्यार्थी को विज्ञान संगत बताने का प्रयास किया है। उनकी यह मान्यता थी कि विज्ञान के अनुसार मनुष्य की प्रवृत्ति या स्वभाव धार-वार अभ्यास से निश्चित होता है। एक नवजात बालक के सर्वभ में प्रवृत्तियों का कारण पूर्व कर्मों को मानना आवश्यक हो जाता है कि नवजात बालक ने वर्तमान जीवन में उस स्वभाव की प्राप्ति नहीं कि, वह पूर्व जीवन से ही उसे प्राप्त हुआ है। उनके अनुसार पूर्वजन्म की बातें याद नहीं रहती, उसका यह भय नहीं है कि हमे पूर्वजन्म की घटनाएँ याद करने में कठिनाई हो। किसी व्यक्ति की मातृभाषा कुछ और हो और वह वर्तमान में किसी अन्य भाषा का प्रयोग कर रहा हो तो वह उस समय के लिए अपनी मातृभाषा को वह अचेतन मन में लिये हुए होता है। और प्रयास करने पर पुनः चैतन्य मन में उसका प्रयोग कर सकता है। अतः चैतन्य के धरातल पर जो अवस्थित है वही अक्षय्य होता है। हमारे मन के अन्तराल में हमारे समस्त अनुभव सहेत रहते हैं। प्रयास करने पर वे मन की गहराई से चैतन्य की सतह पर उभर आते हैं और हमारी पूर्व जन्मों की स्मृति जाग्रत हो उठती है। यही कारण है कि हिन्दू जनमानस में आत्मा की अमरता की विशेष मान्यता मिली हुई है। आत्मा को शस्त्र, अग्नि, जल, तथा वायु से भी शक्ति नहीं पहुँचती। आत्मा “एक ऐसा वृत्त है जिसकी परिधि कहीं नहीं है, यद्यपि उसका केन्द्र शरीर में अवस्थित है, और मृत्यु का अर्थ केवल इतना ही है कि एक शरीर से दूसरे शरीर में इस केन्द्र का स्थानान्तरण हो जाना। यह आत्मा भौतिक नियमों के बधीभूत नहीं है, वह स्वरूपतः नित्य-शुद्ध-बुद्ध मुक्त स्वभाव है। परन्तु किसी अचिन्त्य कारण से वह अपने को जड़ से बंधी हुई पाती है और अपने को जड़ ही समझने लगती है।”¹²

स्वामी विवेकानन्द ने आत्मा की देववृद्धता को जड़ का दासत्व करने की प्रवृत्ति का भ्रम दूर किया है। वे यह मानने को तैयार नहीं कि आत्मा और जीव के मध्य किसी अन्य अस्तित्व की कल्पना की जाये। इसे केवल ईश्वरेच्छा मानना भी शका का समाधान नहीं करता। उन्होंने कर्णवाद को इसका आधार बतलाते हुए कहा है कि “मनुष्य की आत्मा धनादि और अमर है, पूर्ण और अनन्त है, और मृत्यु का अर्थ है—एक शरीर से दूसरे शरीर में केवल केन्द्रपरिवर्तन। वर्तमान व्यवस्था हमारे पूर्वानुष्ठित कर्मों द्वारा

निश्चित होती है और भविष्य, वर्तमान कर्मों द्वारा। आत्मा जन्म और मृत्यु के चक्र में लगातार घूमती हुई कभी ऊपर उठती है, कभी नीचे जाती है। पर यहाँ एक दूसरा प्रश्न उठता है—क्या मनुष्य उस छोटी सी नीचा के समान है, जो प्रचण्ड तूफान में पड़ एक क्षण किसी वेगवान तरंग के फेनित सिंघर पर चढ़ जाती है और दूसरे क्षण समानरूप गहरे में नीचे धकेल दी जाती है, मनुष्य क्या इस प्रकार अपने अन्धे और बुरे कर्मों के नितान्त परदाह हो केवल इधर उधर भटकता फिरता है। क्या वह कार्य-कारण के सन्त प्रवाही, सर्ववश, भीषण तथा गर्जनशील प्रवाह में पड़ा हुआ शक्तिहीन, निम्नहाय, नग्न जीव मात्र है? क्या वह उस कर्म-चक्र के नीचे पड़ा हुआ एक घट्टी चीटानु है, जो पतितलोक से व्याकुल विषया के प्राणियों तथा अनाथ बालक की माँहों की तनिक भी परदाह न करते हुए अपने मार्ग में अपने वाली सभी वस्तुओं को कुचल डालता है? इस प्रकार के विचार से अन्तःकरण काँप उठता है, पर प्रकृति का नियम तो यही है। तो फिर क्या कोई आशा हो नहीं है? इससे बचने का कोई मार्ग नहीं है? यही करण पुकार निराशा-विह्वल हृदय के अन्तःस्तर से ऊपर उठी और उस करणानिधान विम्वसिता के निहान्न तक जा पहुँची। वहाँ से आशा तथा आत्मबला की बाणी निकली और एक वैदिक ऋषि के अन्तःकरण में प्रेरणा रूप में आविर्भूत हुई। ईश्वरी शक्ति द्वारा अनुप्राणित इस ऋषि ने संसार के नामने खड़े होकर धन-नाम्मीर स्वयं से इस आनन्द सन्देश की घोषणा की—

“हे अमृत के पुत्रगण ! हे दिव्यधामवासी देवगण ! सुनो, मैंने उन अनाथ पुरातन पुरुष को पहचान लिया है, जो पुरुष को जानकर हो तुम मृत्यु के चक्कर से छूट सकते हो। दूसरा कोई पथ नहीं है।”

“हे अमृत के पुत्रगण !” कंठा मधुर और आराधनरूप सम्बोधन है यह। बन्धुओं ! इसी मधुर नाम से मुझे तुम्हें पुकारने दो “हे अमृत के अधिकारीगण !” उचलुच हिन्दू तुम्हें पापी कहना अस्वीकार करता है। तुम तो ईश्वर की सन्तान हो, अमर आनन्द के भागीदार हो, पवित्र और पूर्ण आत्मा हो। तुम इस मार्गभूमि पर देवता हो। तुम भला पापी? मनुष्य को पापी कहना ही पाप है, वह मानव-स्वभाव पर घोर लाघ्न है। उठो ! ए सिंही ! “तुम तो जगत्परारहित नित्यानन्दमय आत्मा हो। तुम बड़ पदार्थ नहीं हो। तुम शरीर नहीं हो। जड़-पदार्थ तो तुम्हारा गुलाम है, तुम उसके गुलाम नहीं। अतः वेद ऐसी घोषणा नहीं करते कि यह नृष्टि व्यापार कतिपय भयावह, निर्दय भयवा निर्दम विधानों का प्रवाह है, और न यही कि वह कार्य-कारण का एक अन्धेष्ट वक्त्र है, बरन् वे यह घोषित करते हैं कि इन सब प्राकृतिक नियमों के मूल में, अत्येक अनु-वर्तमान में तथा शक्ति के अत्येक स्पन्दन में धीत-धीत वही एक पुरुषाणुरूप विराजमान है, “जिसके आदेश से वायु चलती है, अग्नि दहकती है, बादल बरसते हैं और मृत्यु पृथ्वी पर दृष्टान्तः नाचती है।”¹³

स्वामी विवेकानन्द ने यह कहा है कि वेदों ने कुछ प्रेम की गिरा दी है। वे भगवान् श्रीकृष्ण, जिन्हें हिन्दू ईश्वर का पूर्णावतार मानते हैं, के कथन को समर्पित करते हैं जिन्होंने मनुष्य को इस संसार में कमलपत्र के समान रहने की शिक्षा दी है। अर्थात् मनुष्य का हृदय ईश्वर में लगा रहे और उसके हाथ निर्मित भाव से बंधे करने में लगे रहे। फल की आशा छोड़कर ईश्वर की भक्ति करना और ईश्वर के प्रति निष्कार्ष प्रेम रखना

सर्वश्रेष्ठ है। ईश्वर अघ्नित सौन्दर्य तथा समस्त सुषमा का भूल है। उनके अनुसार वेदों ने आत्मा को ब्रह्म स्वरूप माना है। आत्मा पञ्च भूतों के बन्धन में है और बन्धन टूटने पर वह पुनः पूर्णत्व को प्राप्त कर लेती है। इस अवस्था का नाम स्वाधीनता अथवा मुक्ति है। स्वामी विवेकानन्द ने अपरोक्षानुभूति को हिन्दुधर्म का भूल माना है, उनके अनुसार आत्मा का बन्धन ईश्वर की कृपा से टूट सकता है। ईश्वर की यह दया उन व्यक्तियों पर होती है जिनका स्वभाव शुद्ध एवम् पवित्र होता है। पवित्रता ईश्वर की अनुग्रह-प्राप्ति का मार्ग है। विगुह व्यक्ति इसी जीवन में ईश्वर का दर्शन प्राप्त कर भव-बन्धन से मुक्त हो जाता है। ऐसा मानव जिसकी समस्त कुटिलताएँ नष्ट हो चुकी और समस्त सन्देह दूर हो गये हैं—कार्य-कारण के नियम से मुक्त होकर पूर्णत्व को प्राप्त कर लेता है। उनके अनुसार ईश्वर के प्रत्यक्ष दर्शन से ही शकामो का निवारण होता है। और वही पूर्णत्व की स्थिति है, जिसमें आत्मा तथा परमात्मा दोनों का प्रत्यक्ष दर्शन होता है।

स्वामी विवेकानन्द के अनुसार हिन्दूधर्म विभिन्न मत-मतान्तरो पर विचार करने का प्रयत्न मात्र न होकर प्रत्यक्ष अनुभूति अथवा साक्षात्कार पर आधारित है। उनके शब्दों में "केवल विश्वास का नाम हिन्दूधर्म नहीं है हिन्दूधर्म का भूलमन्त्र है, 'मैं आत्मा हूँ, यह विश्वास होता और तद्रूप बन जाना।' मत हिन्दुओं की सारी साधना-प्रणाली का लक्ष्य है—सतत अध्ययन द्वारा पूर्ण बन जाना, देवता बन जाना, ईश्वर के निकट जाकर उसके दर्शन कर लेना, और इस प्रकार ईश्वरमान्दिष्य को प्राप्त होकर उनके दर्शन कर लेना, उन सर्वलोक-पिता ईश्वर के समान पूर्ण हो जाना—यही असल में हिन्दूधर्म है। और जब मनुष्य पूर्णत्व को प्राप्त कर लेता है, तब उसका क्या होता है? तब वह असीम आनन्द का जीवन व्यतीत करता है। वह अन्य समस्त लोगों की अपेक्षा उत्कृष्ट लाभ स्वरूप परमानन्दग्राम ईश्वर को प्राप्त करके परम आनन्द का अधिकारी हो जाता है।"¹⁴

स्वामी विवेकानन्द ने हिन्दूधर्म तथा विज्ञान का सामञ्जस्य स्थापित किया। उनके अनुसार भारतीय दर्शन में अद्वैतवाद धर्म विज्ञान का चरम सिद्धान्त था जो विज्ञान के एकरूप की धोज के समान था। उनके अनुसार परिवर्तनशील विश्व का एकमात्र आधार परमात्मा है और अन्य सब आत्माएँ उसका प्रतिबिम्ब मात्र हैं। द्वैतवाद तथा अनेकेश्वरवाद आदि सभी अद्वैतवाद में परिणत होते हैं। आज का विज्ञान भी दृश्यजगत् को सृष्टि न मानकर विकास मात्र कहता है। हिन्दूधर्म भी दृश्यजगत् को माया मानते हुए वैज्ञानिक सत्य के अत्यन्त आधुनिक प्रयोगों के निकट है। भारत में अनेकेश्वरवाद का प्रबल प्रचार रहा है। मूर्तिपूजा हिन्दूधर्म का आधार रही है। मूर्ति के बिना धार्मिक चिन्तन असम्भव है। मूर्तिपूजा नीचे की सीढ़ी है, जिसके सहारे ईश्वर-प्राप्ति के मार्ग पर आगे बढ़ा जा सकता है। मूर्ति-पूजा अस्मात्मक नहीं है। मूर्ति-पूजा के विरोधियों को स्वामी विवेकानन्द का यह तर्क निरुत्तर कर देता है कि "ईश्वर यदि सर्वव्यापी है, तो फिर ईसाई गिरजाघर नामक एक स्वतन्त्र स्थान में उसकी आराधना के लिए क्यों जाते हैं? वे 'क्रास' को इतना पवित्र क्यों मानते हैं? मन में किसी मूर्ति के बिना आगे कुछ सोच सकना उतना ही असम्भव है जितना कि श्वास लिये बिना जीवित रहना। इसलिए तो हिन्दू आराधना के समय बाह्य प्रतीक का उपयोग करता है। हिन्दू लोग पवित्रता, नित्यत्व, सर्वव्यापित्व आदि आदि भावों का संबंध विभिन्न देवमूर्तियों से जोड़ते अवश्य हैं, पर अन्तर यह है कि

जहाँ अन्य लोग अपना सारा जीवन किसी गिरजाघर की मूर्ति की भक्ति में ही बिना देने हैं और उससे पाने नहीं बढ़ते, क्योंकि उनके लिए तो धर्म का अर्थ यही है कि कुछ विशिष्ट सिद्धान्तों को वे अपनी बुद्धि द्वारा स्वीकृत कर लें और अपने मानव-भाइयों की भलाई करते रहें— वहाँ एक हिन्दू को सारी धर्मभावना प्रत्यक्ष अनुभूति या साक्षात्कार में केन्द्रीभूत हुआ करती है। मनुष्य को ईश्वर का साक्षात्कार करके स्वयं ईश्वर बनता है। मूर्तियाँ, मन्दिर, गिरजाघर या सास्त्र-ग्रन्थ ही धर्मजीवन की दाल्यावस्था में केवल आधार या सहायक मात्र है, पर उसे तो उत्तरोत्तर उन्नति ही करनी चाहिए।¹⁵

किन्तु स्वामी विवेकानन्द मूर्ति-पूजा को परमेश्वर से साक्षात्कार करने की पहली अवस्था ही मानते थे। उनके अनुसार प्रार्थना तथा ईश्वर का साक्षात्कार अन्तिम अवस्थाएँ थीं। वे यह मानते थे कि भक्तानों के धर्म से लेकर वेदान्त के अद्वैतवाद तक जितने भी धर्म हैं वे सब ब्रह्म-प्राप्ति के उपाय तथा उन्नति की विभिन्न सीढ़ियाँ हैं। उनके अनुसार हिन्दूधर्म में विभिन्नता में एकता को पूर्ण मान्यता मिली है। हिन्दुओं में यह दृढ़ धारणा है कि निरपेक्ष ब्रह्मतत्त्व की प्राप्ति सापेक्ष का अवलम्बन लेकर ही हो सकती है। मूर्ति, क्रास तथा चाँद आध्यात्मिक उन्नति के सहायक रूप हैं। यद्यपि प्रत्येक को इनकी सहायता की आवश्यकता नहीं होती किन्तु कुछ इन सापेक्ष उपायों के बिना ईश्वर-साधना की ओर नहीं बढ़ पाते। हमें यह बहने का कोई अधिकार नहीं है कि जो इन साधनों का परमेश्वर से साक्षात्कार करने में प्रयोग करते हैं, उनके लिए इन साधनों का आश्रय उचित नहीं है। वे हिन्दूधर्म में उदारता का विशेष महत्व देखते हैं। उनके अनुसार हिन्दुओं में अनेक दोष हैं, किन्तु हिन्दू इन दोषों को स्वयं के शरीर को दण्ड देने तक ही सीमित रखते हैं। धर्माग्र हिन्दू विधर्मियों को ईसाइयों के समान अग्नि में जलाने का कभी प्रयास नहीं करेगा। हिन्दू तथा ईसाई धर्मोन्माद में यह अन्तर महत्वपूर्ण है। हिन्दुओं में अन्य धर्मों के प्रति सहिष्णुता का भाव विशेष मात्रा में उपलब्ध है। हिन्दू धर्म को सकीर्ण बताने वालों को स्वामी विवेकानन्द ने कहा है कि एक ही ज्योति भिन्न-भिन्न रंग के कांच में से भिन्न-भिन्न रूप में प्रकट होती है। विभिन्न स्वभाव वाले लोगों के लिए उपयुक्त होने की दृष्टि से यह वैधिव्य आवश्यक भी है। परन्तु प्रत्येक के अन्तर्गत में—प्रत्येक धर्म में—उसी एक सत्य का राजत्व है। भगवान् कृष्ण ने कहा है “जहाँ भी तुम्हें मानवसृष्टि की उन्नति बनाने वाली और पावन करने वाली प्रतिभय पवित्रता और असाधारण शक्ति दिखायी दे, तो जान लो कि वह मेरे तेज के अंश से ही उत्पन्न हुई है।” और इस गिज्ञा का परिणाम क्या हुआ है? सारे सत्तार को मेरी यह अनुीति है कि वह समस्त सस्कृत दर्शनशास्त्र में मुझे एक ऐसी उन्नति ही दिखा दे, जिसमें यह बताया गया हो कि केवल हिन्दूओं का ही उद्धार होगा और दूसरों का नहीं। भगवान् कृष्णद्वैपायन व्यास का वचन है, “हमारी जाति और सम्प्रदाय की सीमा के बाहर भी पुण्यत्व को पहुँचे हुए मनुष्य है।”¹⁶

स्वामी विवेकानन्द ने बौद्ध तथा जैन धर्मों का हिन्दूधर्म के साथ समन्वय स्थापित किया। वे अज्ञेयवादी बौद्ध धर्म तथा निरीश्वरवादी जैन धर्म को हिन्दूधर्म से संबंधित प्रवाह का अंग मानते थे। उनके अनुसार बौद्ध तथा जैन ईश्वर पर निर्भर न होकर भी मनुष्य में देवत्व के विकास के महान् सत्य को स्वीकार करने हैं। वे परमेश्वर को नहीं मानते हो किन्तु उसके पुत्र स्वरूप आदर्श मनुष्य बुद्धदेव अथवा जिन को मानते हैं

यदि इन्हें ईश्वरपुत्र माना जाये तो परमेश्वर का ज्ञान पिता रूप में स्वयमिद है। स्वामी विवेकानन्द ने इस प्रकार हिन्दूधर्म की व्यापक व्याख्या प्रस्तुत कर विश्व में एक सार्वभौमिक धर्म का विचार प्रस्तुत किया जो देश-काल से सम्बन्धित न हो तथा भगवान् से समान घनत्व हो "जिसकी ज्योति श्रोत्रियों के भस्मों पर और ईसा के श्रेणियों पर, मूर्तों पर और पापियों पर समान रूप से प्रकाशित होनी हो, जो न तो ब्राह्मणों का हो, न योद्धों का, न ईसाइयों का और न मुसलमानों का, बल्कि इन सभी धर्मों का समष्टि स्वरूप होने हुए भी जिसमें उत्पत्ति का घनत्व पथ गुला रहे, जो इतना व्यापक हो कि अपनी प्रगल्भ्य प्रसारित बाहुओं द्वारा गृष्टि के प्रत्येक मनुष्य का आतिथ्य करे और उसे अपने हृदय में स्थान दे, चाहे वह मनुष्य हिन्दू या यहु से किंचित् ही उठा हुआ, प्रति नीच, बर्बर और जंगली हो क्यों न हो, भयभीत अपने अस्तित्व और हृदय के सद्गुणों के कारण मानव-गमाज से इतना ऊंचा क्यों न उठ गया हो जि लोग उसकी मानवी प्रकृति में शका करते हुए देवता के समान उसकी पूजा करते हों। वह विश्वधर्म ऐसा होगा कि उसमें पवित्रागियों पर अत्याचार करने या उनके प्रति अन्यायपूर्ण प्रवृत्ति करने की नीति नहीं रहेगी, वह धर्म प्रत्येक स्त्री और पुरुष के ईश्वरीय स्वरूप की स्वीकार करेगा और उसका सम्पूर्ण बल मनुष्य-मान को अपनी सच्ची, ईश्वरीय प्रकृति का साक्षात्कार करने के लिए सहायता देने में ही केन्द्रित रहेगी।" स्वामी विवेकानन्द ने सार्वभौमिक उदार धर्म के आदर्शों को ही राष्ट्रों द्वारा अनुगमन करने का एक मात्र आधार माना। उनके अनुसार मछाद् मत्स्य की धर्म-सभा केवल शीघ्र धर्मविलम्बियों की थी तथा धादशाह अन्धकार की धर्म-परिपद् उपशुक्त दिखाई देते हुए भी केवल दरबार की मोझा बढ़ानेवादी थी। किन्तु उन्होंने सिवागों की विश्व धर्म-परिपद् को 'प्रत्येक धर्म में ईश्वर है' इस सार्वभौमिक तथ्य का विश्वव्यापी प्रचार करने का माध्यम माना। उन्होंने विश्व धर्म-परिपद् को अपनी जुमलामय भाषित करते हुए कहा "यही परमेश्वर जो हिन्दुओं का ब्रह्म, पारसियों का अहुरमज्द, योद्धों का बुद्ध, मुसलमानों का अल्ला, यहुदियों का जिहोवा और ईसाइयों का स्वर्गस्थ पिता है, आपसी अपने उदार उद्देश्य को पार्याप्त करने की शक्ति प्रदान करे। धूम्र-गगन में मन्त्र उडित हुआ, कभी पुष्पा और कभी देवीव्यमान होते हुए, धीरे-धीरे पवित्र की धीरे-धीरे करते-रते उगने गरम जल की परिक्रमा कर बाली और अच बह पुन धूम्र-वित्त में सहस्र-गुनी अधिक उज्ज्वलता के साथ उडित हो रहा है।" परिपद् के विदाई समारोह पर बोलते हुए उन्होंने कहा कि "ईसाई को हिन्दू या बौद्ध नहीं हो जाना चाहिए, और न हिन्दू अथवा बौद्ध को ईसाई ही। पर हाँ, प्रत्येक को चाहिए कि वह दूसरों के सार-भाव को आत्मसात् करके पुष्टि लाभ करे और अपने वैशिष्ट्य की रक्षा करते हुए अपनी निजी प्रकृति के अनुसार बुद्धि को प्राप्त हो।" शुद्धता पवित्रता और दयाशीलता किसी सम्प्रदायविशेष की सम्पत्ति नहीं है एवम् प्रत्येक धर्म में श्रेष्ठ य प्रतिपाद उत्तम चरित्र स्त्री-पुरुषों को जन्म दिया है।" आत्मिक अहमन्यता तथा स्वधर्म की थोड़ी सार्वश्रेष्ठता के विषय स्वामी विवेकानन्द का वाक्यत वचन था— "सहयोग, न कि विरोध", "परभाव-ग्रहण, न कि पर-भाव-विनाश", "समन्वय और आन्ति न कि मतभेद और बलह।" 17

स्वदेश आगमन पर उनका भारतीय जनमानस द्वारा समूतपूर्व स्वागत किया

रमा। विवेकानन्द ने तनिक भी समय नष्ट नहीं किया और भारत-भ्रमण करते हुए भारत का आध्यात्मिक नवोदय देश के कोने कोने में पहुँचाया। उनकी इस यात्रा ने भारत के प्रमुख दलों को भारतीय धर्म एवं दर्शन के प्रति पुनः आस्थावाद बनाया। उनके सार्वभौम भावनों का संकलन "लेक्चर्स इन कोल्डो टू इण्डो" नामक संग्रह के प्रकाशित किया गया। 1897 में बलकृष्ण के निवृत्त देहुर में विवेकानन्द ने 'उन्मेष' निधन की स्थापना की। इन के एक वर्ष पश्चात् वे पुनः यूरोप-भ्रमण पर गये तथा पेरिस में होते बानी "वापस आऊ दो हिन्दो आऊ रिलीजन" में भाग लिया। वे कुछ समय निध में भी रहे। भारत लौटने पर वे पुनः भारत की प्रवृत्त करने के मार्ग पर लग गये। आधुनिक परिश्रम, विस्तृत तथा कार्यदेहन ने उन्हें अन्दर से उर्ध्वगति कर दिया था, किन्तु उनके बाह्य शारीरिक आवरण पर वही भी एकान का कोई चिह्न नहीं दिखाई देता था। उनका मध्य कुछ पारलौकिक आनन्द से सुई देदीप्मान रहता था। किन्तु विद्यादा की लौलादस वे केवल 39 वर्ष की आयु में जुलाई 4, 1902 को विलसनादिभ्य हो गये।

इनके मध्य समय में स्वामी विवेकानन्द इतिहास-पुरख बन गये। भारत में ही नहीं अन्तिम समय विश्व में उनका नाम-स्मरण अत्यन्त आदर भाव से होते लगा। बरह-बरह उनके स्मारक रहे। बलकृष्ण के पास दक्षिणेश्वर के गया हुआ हृमनी नरी का पुत्र 'विवेकानन्द द्वि' के नाम से जाना जाता है। भारत के प्रमुख गृहों में विवेकानन्द के नामके स्मारक बने हुए हैं। दक्षिण में तुनापो-अन्तरीय पर 'विवेकानन्द शिला' है वहाँ पर वे आनावादिभ्य हो ब्रह्माण्ड के रहस्य का अन्वेषण किया करते थे।¹⁸ अब वहाँ एक मध्य विवेकानन्द-शिला-स्मारक बन चुका है। विवेकानन्द के इस मध्य स्मारकों से भी अधिक स्थायी एवं आबधुन स्मारक भारतीयों के हृदय में अदम्य है। भारत की सनस्र जागृत, राष्ट्र-मक्त एवं प्रवृत्त जनता उनके प्रति आज भी नमस्कार है। एक परिचायक होकर भी राष्ट्रोत्थान के विन विम्व मन्देश का निगार स्वामी विवेकानन्द ने बिना यह आधुनिक भारतीय इतिहास की प्रमुख घटना है। भारत के आन्तिमारी सङ्घों ने एक ओर विवेकानन्द का सर्वम तथा दूसरी ओर परमपदवी जोडा के स्वर पर हँसते हँसते भारत के लिए अपनी गृहगत दी है।

स्वामी विवेकानन्द एवं राष्ट्रवाद

स्वामी विवेकानन्द के सम्बन्ध में भारत के आन्तरिक जनता में यह आशय धारणा बनी हुई है कि वे केवल संन्यासी, धर्मोपदेण एवं वैदानी मात्र थे, उनका राजनीतिक विचारणाओं एवं राष्ट्रीय स्वतन्त्रता आन्दोलन से कोई सम्बन्ध नहीं था और स्वामी विवेकानन्द के विचारों की राजनीतिक व्याख्या हो ही नहीं सकती। इस आदि के दून में वहाँ एक ओर इस आलोचक-दर्श की परवाना राजनीतिक दर्शन के प्रति अंधमति है तो दूसरी ओर भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन के नाम से उनमें विकसित विवेकान है। इस आतिशुभक प्रकार एवं दुष्टह का अनुमन आदानक है ठाकि यह स्पष्ट बिना या उन्हें कि उन्हें स्वातन्त्र्य-बाल के साथ अनेक दिवारक ने, पाई यह संन्यासी हो अथवा न्याय-मुधारक, भारत की राजनीतिक प्रगति की अन्तग मध्य भाग है। इनका अन्तवाद निजता अन्तगद है। यदि आलोचकों का यह दर्श है कि कोई संन्यासी

अपने स्वयं के वक्तव्यों द्वारा यह घोषित करता है कि उनके विचारों को राजनीतिक श्रेणी में न रखा जाये भयवा उनका राजनीति से कोई सम्बन्ध न जोड़ा जाये तो फिर उन विचारों से राजनीतिक ग्रन्थ निकालना उचित नहीं। किन्तु यह स्थिति हास्यास्पद है। किसी विचारक के नकारने मात्र से उसके विचारों के राजनीतिक पक्ष को कोई भी अध्ययनकर्ता छूटता नहीं छोड़ सकता। इस सन्दर्भ में गाँधी का उदाहरण स्वयं-सिद्ध है। इसी तरह यह मानना कि कोई परिपक्व व्यक्ति सत्यासी राजनीतिक दृष्टिकोण लेकर नहीं चलता नितान्त अमपूर्ण है। भारतीय इतिहास एवं दर्शन में राजनीति जीवन से इतनी पुरी मिली है कि उसे पृथक् नहीं किया जा सकता। भारत के सत्यासिया ने अन्य धर्मावलम्बियों की तरह केवल धार्मिक बोला पहन कर कार्य नहीं किया अपितु उन्होंने देश को राजनीतिक चेतना एवं स्वतन्त्रता का पाठ भी पढ़ाया है। स्वामी दयानन्द का उदाहरण उन अनेक उदाहरणों में से एक है। अतः यह स्पष्टतः मान कर चला जाये कि स्वामी विवेकानन्द के राष्ट्रीयता-सम्बन्धी विचार भयवा ग्रन्थ 'राजनीतिक विचारों के कारण' उन्हें एक राजनीतिक चिन्तक की भी सजा दी जा सकती है। वे राजनीतिज्ञ न हो, किन्तु एक राजनीतिक चिन्तक अवश्य थे। उपर्युक्त बयान की पुष्टि के लिए उनके स्वयं के उद्गार तथा टीकाकारों की उन पर व्याख्या का विहगम अवलोकन किया जाना अनिवार्य है।

स्वामी विवेकानन्द के राजनीतिक विचार उनके धार्मिक एवं सामाजिक विचारों के सहगामी हैं। वे राष्ट्रवाद का प्रचारमीकरण करने के पक्षपाती थे। हिन्दू-धर्म की महत्ता ने उन्हें राष्ट्रवाद के समीप ला खड़ा किया। वे हिन्दू-धर्म की सब धर्मों का प्रमुख स्रोत मानते थे। उनके अनुसार धर्म ही व्यक्ति और राष्ट्र की शक्ति प्रदान करता है। इस सन्दर्भ में भारत की राजनीतिक दासता से मुक्ति प्राप्त करने का आह्वान करते हुए उन्होंने कहा था,

“ आज हमारे देश को जिन चीजों की आवश्यकता है वे हैं लोहे की मोस-पेशियाँ, इस्पात की त्रिकाएँ, प्रखर सारथी, जिसका कोई प्रतिरोध न कर सके, जो अपना काम हर प्रकार से पूरा कर सके, चाहे उसके लिये महासागर के तल में जाकर मृत्पु से साक्षात्कार हो क्यों न करना पड़े यह है जिसकी हमें आवश्यकता है और इसका हम सभी सज्जन कर सकते हैं सभी सामना कर सकते हैं और सभी शक्तिशाली बन सकते हैं जबकि हम अद्वैत के आदर्श का साक्षात्कार कर लें, सबकी एकता के आदर्श की अनुभूति कर लें अपने में विश्वास, विश्वास और विश्वास। यदि तुम्हें अपने तैत्तिरीय बरोह पौराणिक देवताओं में तथा उन सब देवताओं में विश्वास है जिन्हें विदेशियों ने तुम्हारे बीच प्रतिष्ठित कर दिया है, किन्तु फिर भी अपने में विश्वास नहीं है तो तुम्हारा उद्धार नहीं हो सकता। अपने में विश्वास रखो और उस विश्वास पर दृढ़तापूर्वक खड़े रहो। क्या कारण है कि हम तैत्तिरीय बरोह लोगों पर विद्युत् एक हजार वर्ष से मुट्ठी भर विदेशी शासन करते आये हैं ? क्योंकि उन्हें अपने में विश्वास था और हमें नहीं है। ”¹⁹

विवेकानन्द हेगल की तरह राष्ट्र की महत्ता के प्रतिपादक थे। उनके अनुसार भारत को अपने अस्तित्व से पश्चिम को विजित करना होगा। उनका कहना था 'एक बार पुनः भारत को विश्व की विजय करनी है। उसे पश्चिम को आध्यात्मिक विजय

करती है।²⁰ भानुदेन्द्रनाथ राय ने विवेकानन्द की आलोचना करते हुए उनकी राष्ट्रवाद सम्बन्धी विचारधारा के प्रभाव का इस प्रकार वर्णन किया है

“विवेकानन्द का राष्ट्रवाद आध्यात्मिक साम्राज्यवाद था। उन्होंने तत्क्षण भारत को प्रेरित किया कि वह भारत के आध्यात्मिक उद्देश्यों में विश्वास रखे। उनके दर्शन के आधार पर आगे चल कर उन तरण बुद्धिजीवियों के परम्परानिष्ठ राष्ट्रवाद का निर्माण हुआ जो अपने वर्गों से सम्बन्ध-विच्छेद कर चुके थे और जिन्होंने अपने को गुप्त समुदायों के रूप में संगठित किया तथा ब्रिटिश शासन को उखाड़ फेंकने के लिये हिंसा और भातक का समर्थन किया। आध्यात्मिक श्रेष्ठता के द्वारा विश्व को विजय करने के इस रोमासपूर्ण स्वप्न ने उन तरण बुद्धिजीवियों में भी नयी चेतना जाग्रत कर दी जिनकी दयनीय आर्थिक स्थिति ने उन्हें व्याकुल कर रखा था।”²¹

विवेकानन्द ने राष्ट्रवाद को आध्यात्मिक पुट दिया। उनका यह कार्य उनके इन प्रबल विश्वास का कि भविष्य में धर्म ही भारत का मेरुदण्ड बनेगा अनुगामी था। वे इस अर्थ में पुनरभ्युदयवादी थे। वे भारत के अतीत का आह्वान कर भविष्य के भारत का निर्माण करना चाहते थे। वे भारत राष्ट्र की महत्ता एवं एकता के पोषक थे तथा सम्यता की आन्तरिक ईश्वरत्व की अभिव्यक्ति मानते थे। वे रुढ़िवादी नहीं थे। उनका राष्ट्र प्रेम भारत-माता के चित्र में समाहित था। बकिम की तरह उन्होंने भी भारत को जननी के रूप में देखा था। वे उग्र-राष्ट्रवाद के पक्षपाती थे और इसी कारण से उन्होंने भगिनी निवेदिता को “आयामक हिन्दूवाद” का उपदेश दिया। भगिनी निवेदिता ने इसी आयामक हिन्दूवाद को उग्रराष्ट्रवादी आन्दोलन में प्रयुक्त किया। बंगाल के विभाजन (1905) के समय भारत में जो “गरमदल” उभरा उस पर भगिनी निवेदिता का अत्यधिक प्रभाव रहा। इसका यह तात्पर्य नहीं कि स्वामी विवेकानन्द तथा उनकी योग्य शिष्या दोनों ही सकीर्ण हिन्दू-सांप्रदायिकता के प्रतिपादक थे। वास्तविकता यह थी कि दोनों ही हिन्दूवाद को भारतीय राष्ट्रवाद के पर्यायवाची एवं राष्ट्रीय एकता के प्रतीक के अर्थ में प्रयोग कर रहे थे।

स्वामी विवेकानन्द आधुनिक सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन के (स्वामी दयानन्द के पश्चात्) ऐसे दूसरे विचारक हैं जिन्होंने सक्रिय प्रतिरोध का मार्ग भारतीयों के लिये प्रशस्त किया। स्वामी दयानन्द ने इस प्रतिरोध को जहाँ सामाजिक एवं धार्मिक क्षेत्र में अधिक प्रचारित किया वहाँ स्वामी विवेकानन्द ने यह चेतना राजनीतिक क्षेत्र में अधिक व्यापक बनायी। उनके उपदेशों ने एक नवीन शक्ति तथा समय का मन्देश संचारित किया। वे भारत की राजनीतिक स्वतन्त्रता के मन्देश-वाहक बने। उनके प्रभय के मन्देश से भारत की परदलित, सामाजिक दृष्टि से बहिष्कृत एवं पीरपहीन जनता को जीवनदान मिला तथा आत्मचेतना प्राप्त हुई। इसी आत्मचेतना के परिणामस्वरूप बीसवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में भारत ने करकट बदली और विदेशी दामना से मुक्ति प्राप्त करने के लिए ठोस कदम उठाया। आत्मा के अमरत्व तथा मानव-गरिमा के महत्त्व को आधार मान कर विवेकानन्द ने बंधनों से मुक्ति प्राप्त करने का आह्वान किया। गीता, वेदान्त तथा उपनिषदों के आधार पर उन्होंने कहा कि सर्व प्रस्तुत करते हुए यह स्पष्ट किया कि प्रत्येक भारतीय को गमस्त प्रकार के अत्याचारों से मुक्ति प्राप्त करने के प्रयास में जुट जाना चाहिए।²² धार्मिक एवं

सामाजिक प्रणायों का, सेवा एवं सामाजिक दायित्व की भावना से सामना करने का विचार प्रस्तुत किया।²⁰ भारत की बोटि-बोटि जनता को सम्बोधित कर विवेकानन्द ने कहा—

“हे बोर ! निर्भीक बनो, साहस धारण करो, इस बात पर गव करो कि तुम भारतीय हो और तब के साथ घोषणा करो, ‘ मैं भारतीय हूँ और प्रत्येक भारतीय मेरा भाई है ।’ ” “बोली जान-होन भारतीय, दखि तथा भविष्य भारतीय, ब्राह्मण भारतीय, प्रभुत भारतीय मेरा भाई है ।” तुम भी अपनी कमर में समोटी बांध कर तब के साथ उच्च स्वर में घोषणा करो, “भारतीय मेरा भाई है, भारतीय मेरा जीवन है, भारत के देवी-देवता मेरे ईश्वर हैं, भारतीय समाज मेरा बाल्यकाल का वासना है, मेरे जीवन का प्रानन्द उपाज है, पवित्र स्थान और मेरी बुढावस्था की वाराणसी है ।” “मेरे बन्धु बोलो” भारत की भूमि मेरा परम स्वर्ग है, भारत का बन्धाण मेरा कल्याण है और दिन-रात जपो और प्रायेण करो, हे गौरीबति ! हे जगन्माता ! भुक्त पुष्टत्व प्रदान करो । हे शक्ति को जननी मेरे दीर्घत्व की हर सो, मेरी पीरपहीनता की हर सो तथा मुक्त मनुष्य बना दो ।”²¹

उन्हें द्वारा राष्ट्रीय उत्पत्ति एवं जागरण के लिए दिया गया सशक्त वक्तव्य मात्र भी भारतीयों के लिये प्रेरणादायक है। विवेकानन्द ने कहा था -

“राष्ट्र के रूप में हम अपना व्यक्तित्व विस्मृत कर बैठे हैं और यही इस देश में सब दुःखों की जड़ है। हमें देश को उत्तम घोषा हुआ व्यक्तित्व वापस देना है और जनता का उत्थान करना है। हिन्दू, मुसलमान, ईसाई सभी ने उसको अपने पंरों से झुल्ला है। किन्तु अब उनके उत्थान की शक्ति भी अन्तराल से आनी चाहिए, अर्थात् परम्पराजिष्ठ हिन्दू समाज में से। प्रायः देश में जो बुराह्मण देखने को मिलती हैं वे धर्म के कारण नहीं हैं, बल्कि धर्म-द्रोह के कारण हैं। इसलिये दोष धर्म का नहीं है, मनुष्यों का है।”²²

राजनीतिज्ञ दृष्टि से स्वामी विवेकानन्द जहाँ एक ओर राष्ट्रीय उत्थान के लिये सम्पूर्ण धर्म का उपदेश दे रहे थे तो दूसरी ओर उनका ध्यान भारत की औपिक दुर्दशा को दूर करने पर भी केन्द्रित था। उनका विष्वास था कि भारत की आर्थिक समृद्धि से भारत स्वयं राजनीतिक स्वतन्त्रता का उद्देश्य पूरा कर लेगा। यही कारण था कि उन्होंने समाजवादी विचारधारा का प्रवर्तन किया और कहा—

‘ मैं एक समाजवादी हूँ, इसलिए नहीं कि मैं इसे एक परिपूर्ण व्यवस्था मानता हूँ कि तु इसलिए कि भूमी रहने से तो धापी रोटी ही अच्छी है। अन्य व्यवस्थाओं को परीक्षित किया गया, किन्तु वे अपर्याप्त पायी गयी। अब इसका परीक्षण किया जाय यदि और किसी प्रयोजन के लिए नहीं तो केवल इसकी नवीनता के लिए ही सही ।’²³

स्वामी विवेकानन्द ने इस प्रकार एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था को प्रस्तावित किया जो कि पूर्व का आध्यात्मिक सभ्यता एवं पश्चिम की धर्मनिरपेक्ष उत्पत्ति का समन्वित रूप थी। भारत में स्वामी विवेकानन्द राष्ट्रवाद के बढ़ते हुए ज्वार के प्रतीक बन गये।²⁴ उनका प्रभाव भारत में एक नवीन चेतना का उद्बोधक तथा विश्व के लिए उद्बोधन का कारण बना। ऐसे समय में जब कि भारत में राजनीतिक उदासीनता एवं निराशा के बादलों ने भारतीयों को घबराया हुआ बना दिया था, स्वामी विवेकानन्द ने हमें पुनः आत्म-सम्मान दिया और हममें हमारे भूतकालिक सुषुप्त प्रतिभा को पुनः जागृत किया।²⁵

सामाजिक विचार

स्वामी विवेकानन्द ने समाजशास्त्र का शास्त्रीय अध्ययन नहीं किया था किन्तु फिर भी अपनी आध्यात्मिक शक्ति एवं प्रबल प्रज्ञा के कारण उन्होंने भारतीय समाज की सूक्ष्मतम विशेषताओं का ज्ञान प्राप्त कर सामाजिक उत्थान एवं श्रुति का सूत्रपात किया। संयोजक संदन में 1896 में जब स्वामी विवेकानन्द ने आधुनिक भारत का प्राकृत तैयार किया उसी वर्ष गायटानो मोस्का ने भी अपनी प्रसिद्ध वृत्ति एलोमेंट्री डी साइन्स पोलिटिका में यूरोप के अभिजन वर्ग-चक्र के सिद्धांत का निरूपण किया था।²⁹ यह स्वामी विवेकानन्द की प्रतीक मौलिक प्रतिभा का ज्वलन्त उदाहरण है कि उन्होंने स्वतन्त्र रूप से भारत के जिस समाजशास्त्रीय अध्ययन का सूत्रपात किया वह आधुनिक राजनीतिक समाजशास्त्र के लिये प्रथम अध्यय माना जा सकता है। भारत के 'जातीय चक्र' का विमल उल्लेख स्वामी विवेकानन्द के सामाजिक चिन्तन का प्रमुख स्तम्भ है। उनके अनुसार मनुष्य में जिन तीन गुणों-सत्त्व, रजस् तथा तमस् का सार्वभौमिक प्राधान्य है वे ही तीन गुण सर्व-कालिक होकर चार वर्गों-ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य एवं शूद्र के रूप में उपस्थित हुए हैं। इन्हीं चार वर्गों में भिन्न-भिन्न देशों ने भिन्न-भिन्न शासकीय शक्तियों का समावेश किया है।³⁰ विवेकानन्द के अनुसार विश्व-इतिहास का अध्ययन इस तथ्य का साक्षी है कि इन्हीं चार श्रेणियों ने कालान्तर में एक दूसरे से राजनीतिक एवं सामाजिक शक्तियाँ प्रविष्ट की हैं। चीन, सुमेरिया, देवीलोन, मिश्र, चेल्डी, भायें, फारसी, मूडी तथा अरब राष्ट्रों में समाज की मार्गदर्शन पुरोहित भयवा ब्राह्मण-वर्ग से मिला। इनके परभाव क्षत्रिय-वर्ग का उद्भव हुआ जिसने निरंकुश राज्यतन्त्र की या फिर धनिक सामन्ती तन्त्र की स्थापना की। आधुनिक राष्ट्रों में, जिनमें इंग्लैंड प्रधान है, वैश्य-वर्ग ने व्यापार तथा श्रमिकों के द्वारा समाज को नियन्त्रित करने की शक्ति अपने हाथ में ले ली। पुरोहित वर्ग के अधःपतन ने क्षत्रिय-वर्ग का उत्थान किया और पुरोहित एवं क्षत्रिय दोनों ही वर्गों को वैश्य वर्ग ने अपनी आर्थिक सम्पन्नता के सामने झुका दिया। शूद्र की स्थिति जैसी थी वैसे ही रही। शूद्र-वर्ग की चेतना द्वारा ही यह चक्र पूर्ण होगा। भविष्य में शूद्र-वर्ग का ही बोधबाला रहेगा।³¹ विवेकानन्द ने शूद्र-वर्ग को भारत की दलित जातियों के भय में ही नहीं लिया किन्तु व्यापक भय में शूद्रों की श्रेणी में मजदूरों, श्रमिकों एवं मेहनतकश किसानों को सम्मिलित किया है। इस दृष्टि से स्वामी विवेकानन्द का समाजशास्त्रीय विवेचन आधुनिक प्रतीत होता है। उनका 'शूद्रतन्त्र' सम्बन्धी दृष्टिकोण समस्त विश्व में श्रमिकों एवं किसानों का आधिपत्य दर्शाता है। समाजवादी देशों में सर्वहारावर्ग के उत्थान को स्वामी विवेकानन्द ने समय से पूर्व इंगित कर दिया था। उनको यह भविष्य-वाणी, "शूद्रों का यह उत्थान पहले रूप में और फिर चीन में होगा। उसके उपरान्त भारत में उन्मुख होगा और वह मानवी विश्व के निर्माण में सकल भूमिका भरा करेगा"³² सत्य हो रही है।

स्वामी विवेकानन्द का विवेचन आधुनिक समाजवादी विचारकों की मौलिक आर्थिक दृष्टिकोण पर पूर्णतया आधारित नहीं है। उन्होंने प्रत्येक विचार को आध्यात्मिक पुट दिया है। वहीं-कहीं इस प्रकार की आध्यात्मिकता का बाहुल्य उनके विचारों की मूल मण्डि को निहित कर देता है। जैसे 'एक और पश्चिमी समाजों की स्वार्थ पर आधारित

स्वतन्त्रता है, दूसरी ओर भायं-तमुदाय का प्रतिशय बलिदान है। यदि इस हिंसात्मक सपथ में भारत को ऊपर और नीचे उछाला जाये तो क्या इसमें कोई धारबल की बात है ? पश्चिम का लक्ष्य है वैयक्तिक स्वतन्त्रता, भाषा है भयंकारी बिदा और साधन है राजनीति, भारत का लक्ष्य है मुक्ति, भाषा है वेद और साधन है त्याग।" 33 इसी प्रकार के कथन में विवेकानन्द को धार्मिक आस्था का बाहुल्य दिखाई देता है। इसी तरह वर्ण-व्यवस्था का धार्मिक सिद्धांत पर आधारित दृष्टिकोण भी विवेकानन्द के विचारों को पुरातनपथी बनाता है। विन्तु इस सदर्भ में हमें यह न भूलना चाहिए कि स्वामी विवेकानन्द ने सामाजिक सुधार का भी प्रचार किया था। वे वर्णव्यवस्था के अन्तर्गत दलितों एवं हरिजनों पर होने वाले अत्याचार के प्रबल विरोधी रहे। उन्होंने दलितों को 'दरिद्रनारायण' के रूप में देखा और उनकी सेवा की प्रत्येक भारतीय का प्रथम कर्तव्य घोषित किया। उन्होंने के शब्दों में, 'मुझे इस बात की चिंता नहीं है कि वे हिन्दू हैं या मुसलमान भयवा इसाई, किन्तु जिन्हें ईश्वर से प्रेम है उनकी सेवा के लिए मैं सर्वत्र तत्पर रहूंगा। मेरे बत्स अग्नि में कुद जाओ। यदि तुम्हें विवाह है तो तुम्हें सब कुछ मिला जायेगा। हमसे प्रत्येक को दिन-रात भारत के उन करोड़ों दलितों के लिये प्रार्थना करनी चाहिए, जो दरिद्रता, पुरोहितों के उभयल तथा अत्याचार में अकड़े हुए हैं-दिन-रात उनके लिये प्रार्थना करो। . . . मैं न सत्त्वशास्त्री हूं, न दार्शनिक हूं और मैं सन्त भी नहीं हूं। मैं दरिद्र हूं। मुझे दरिद्रों से प्रेम है। . . . भारत में कौन ऐसा है जिसके मन में उन बीस करोड़ स्त्री-पुरुषों के लिये सहानुभूति हो जो गहरी दरिद्रता और अज्ञान में डूबे हुए हैं ? उपाय क्या है ? उनके जीवन में प्रकाश कौन ला सकता है ? इन्हीं लोगों को अपना देवता समझो। मैं उसी को महारत्न कहता हूं जिसका हृदय दरिद्रों के लिये प्रवृत्त होता है। अब तक करोड़ों लोग भुखमरी और अज्ञान के शिकार हैं तब एक मैं उस प्रत्येक व्यक्ति को विश्वासपाती समझता हूं जो उनके घन से शिक्षा प्राप्त कर उनकी ओर दैनिक भी ध्यान नहीं देता....' 34

स्वामी विवेकानन्द के धार्मिक विचार

स्वामी विवेकानन्द, अपने गुरु श्रीरामकृष्ण परमहंस के समान यह मानते थे कि मनुष्य अपने अन्तराल में निहित ईश्वर को प्राप्ततात् किये बिना जीवन के सत्य को प्राप्त नहीं कर सकता। वह जीवन व्यर्थ है जिसमें परमात्मा की अभिव्यक्ति नहीं है। 35 विवेकानन्द हिन्दू-धर्म के सच्चे प्रतिनिधि थे और हिन्दू-धर्म को सब धर्मों का जनक मानते थे। वैदिक धर्म से लेकर बौद्ध धर्म तक उनका क्षेत्र था। भौतिक मानववाद और आध्यात्मिक आदर्शवाद का समन्वय उनके विचारों को सार्वभौमिकता का बाना पहनाता है। वे धर्म को व्यक्ति तथा राष्ट्र दोनों को ही शक्ति प्रदान करने वाला सत्य मानते थे। उनके अनुसार, "मेरे धर्म का सार शक्ति है। जो धर्म हृदय में शक्ति का संचार नहीं करता वह मेरी दृष्टि में धर्म नहीं है, चाहे वह उपनिषदों का धर्म हो और चाहे गीता भयवा भागवत का। शक्ति धर्म से भी बड़ी वस्तु है और शक्ति से बढ़कर कुछ नहीं।" 36

स्वामी विवेकानन्द वेदांत के निष्ठात प्रध्येता थे। उनकी दर्शन में अन्तर्दृष्टि विलक्षण थी। वे आदि शंकराचार्य के समान अद्वैतवादी-भावावादी थे। उन्होंने भी

ब्रह्म को पूर्ण सत्य माना था। उनका सच्चिदानन्द ब्रह्म में पूर्ण विश्वास रहा। वे ब्रह्म को सर्वोच्च सत्ता मानते थे। उनके अनुसार ज्ञान की सर्वोच्च अवस्था में पूर्ण सत्य का साक्षात्कार ही ब्रह्म है। यदि भक्ति के माध्यम से उसे प्राप्त करने का प्रयास किया जाय तो वह ईश्वर को और इंगित करता है। शरीर के मूलरूप में यही ब्रह्म आत्मा के रूप में है। ईश्वर इस सृष्टि का कर्ता, धर्ता एवं सहारक है। उनके अनुसार प्रत्येक जीव में ईश्वर का अंश विद्यमान है। वे दृश्य जगत् को माया मानते रहे और इसके समर्पण में उन्होंने तर्क भी प्रस्तुत किये। तन्त्रशास्त्र के प्रभाव के कारण, विवेकानन्द ने ब्रह्म की सृजनात्मक शक्ति को माता के रूप में स्वीकार किया। उनका यह विश्वास था कि जीवात्मा जो कि निष्कलक एवं निष्पाप है, भौतिक जगत् के बन्धनों से मुक्ति प्राप्त कर ईश्वरत्व ग्रहण कर सकती है। सुकर्मों से यह ध्येय माध्य है और इसी मार्ग पर चल कर व्यक्ति मोक्ष प्राप्त कर सकता है।

स्वामी विवेकानन्द अपनी योगसाधना की चरम सिद्धि प्राप्त कर प्राध्यात्मिक आनन्द में खो गये थे। उनकी यह स्थिति उन्हें व्यक्तिगत मोक्षसाधन की ओर ले जा रही थी किन्तु ऐसे समय में श्रीरामकृष्ण परमहंस ने उन्हें जागृत किया और यह आदेश दिया कि अपनी मुक्ति प्राप्त करने के स्थान पर मानवता की मुक्ति का संदेश दो। गरीब, निरीह तथा दलित व्यक्ति की सेवा कर उन्हें मुक्त करो। अपने गुरु के इस आदेश से स्वामी विवेकानन्द ने धर्म को मानव-धर्म की परिधि में देखना प्रारम्भ किया और उनका दृष्टिकोण अतिव्यापक हो गया। अपनी मुक्ति के स्थान पर मानव मात्र की मुक्ति के लिए उन्होंने चिन्तन प्रारम्भ कर दिया और यह सिद्ध किया कि ध्यान, योग साधना तथा समाजसेवा एक दूसरे के विलोम नहीं है।³⁷

स्वामी विवेकानन्द ने वेदान्त-दर्शन के अन्तर्गत इस तथ्य को प्रस्तुत किया कि वेदान्त उस ईश्वर में विश्वास नहीं करता जो मृत्यु के पश्चात् स्वर्ग में समस्त मुख दे सकता है किन्तु जीवित व्यक्ति को रोटी उपलब्ध नहीं करा सकता।³⁸ उनका वेदान्त-दर्शन इन तीन मुख्य स्तम्भों पर आधारित था—(1) मानव की वास्तविक प्रकृति ईश्वरीय है, (2) जीवन का लक्ष्य उस ईश्वरीय प्रकृति की अनुभूति है और (3) समस्त धर्मों का मूल लक्ष्य समान है। उनके अनुसार वेदान्त ससार त्यागने का उपदेश नहीं देता किन्तु समस्त विश्व को ब्रह्मभय करने का पाठ सिखाता है।³⁹ 'ईमावास्त्यमिदम् सर्वम्' की धारणा से उनके विचारों में भद्वंत, द्वैत एवं विनिष्टाद्वैत तीनों का अद्भुत समिश्रण है। विवेकानन्द ईश्वर को निर्गुण तथा सगुण दोनों ही रूपों में स्वीकार करते हैं।⁴⁰ वे भद्वंतवादियों के ब्रह्म-प्राप्ति के निर्विकल्प समाधि के मार्ग को तथा द्वैतवादियों के सविकल्प समाधि के अर्थ को ब्रह्म के साथ तादात्म्य की विद्याएँ मानने हुए उन्हें एक ही सिक्के के दो पहलु स्वीकार करते हैं। इसी प्रकार वे सच्चिदानन्द की अनुभूति के लिये ज्ञान, भक्ति तथा कर्मयोग तीनों का ही समन्वय आवश्यक मानते हैं। उनका उद्देश्य सकाराचार्य के ज्ञान तथा बुद्ध की दमासुता का मिश्रण उत्पन्न करना है। वे योग की ही धर्म का मूल आधार मानते हैं। उनके अनुसार योग एक साधारण व्यक्ति के लिए मानव तथा मानवता का सम्मिलन है, एक रहस्यवादी के लिये उनकी निम्न तथा उच्च सत्ता का मिश्रण है, एक प्रेमी के लिये योग प्रेमी तथा प्रेम के देवता का मिश्रण है तथा एक दार्शनिक के लिये समस्त

धर्मित्व का बोध है। यही योग है और इस मार्ग का पश्चिम योगी है। मानव मात्र कार्य, पूजा या अनुष्ठान, मानस-निग्रह या दर्शन आदि किसी भी एक अथवा समस्त के माध्यम से योग साधना द्वारा मुक्ति प्राप्त कर सकता है।⁴¹

शिक्षा सम्बन्धी विचार

स्वामी विवेकानन्द केवल प्राध्यात्मिक शिक्षा ही नहीं थे अपितु भारतीय समाज एवं राष्ट्र को घनेक समस्याओं को हल करने का मार्ग भी उन्होंने प्रस्तुत किया था। उनका विचार था कि भारत की पिछड़ी हुई स्थिति के लिए शिक्षा की कमी बहुत हद तक उत्तरदायी थी। वे तत्कालीन शिक्षा-पद्धति के प्रबल आलोचक थे। अंग्रेजों की शिक्षा-पद्धति को वे बाबुओं का निर्माण करने वाला घन मानते थे।⁴² यह शिक्षा उन्हें नकारात्मक ज्ञान देती थी और स्वावलम्बन विहीन थी। रटने पर अधिक जोर देने के कारण बुद्धि का विकास नैसर्गिक रूप में नहीं हो सकता था। यह शिक्षा न तो उन्हें जीविकोपार्जन के लिये तकनीकी ज्ञान देती थी और न जीवन जीने का मार्ग दिखाती थी।⁴³ स्वामी विवेकानन्द शिक्षा-पद्धति को निश्चित लक्ष्यों से समुक्त करना चाहते थे। उनका ध्येय अनुप्य का निर्माण करने वाली शिक्षा-पद्धति को अंगीकार करना था। अद्वैत दर्शन के आधार पर स्वामी विवेकानन्द ने यह गृह्योद्घाटन किया कि ज्ञान अनुप्य में ही पनपतिरहित है। जब व्यक्ति कोई बात सोचता है तो वह अपने अन्दर ही उस तथ्य को खोज कर निकालने की प्रक्रिया से ऐसा करता है।⁴⁴ बाह्य स्रोत से ज्ञान प्राप्त नहीं होता। ज्ञान तो आन्तरिक प्रक्रिया है। उसे जागृत करने की आवश्यकता है। शिक्षक सिखाता नहीं है अपितु ज्ञान जामुत करता है।⁴⁵

शिक्षा के लिए स्वास्थ्य को विवेकानन्द ने प्रत्यधिक महत्त्व दिया। स्वस्थ शरीर से ही स्वस्थ मस्तिष्क का बोध हो सकता है।⁴⁶ वे ध्यान केन्द्रित करने की क्रिया को भी शिक्षा के लिए महत्त्वपूर्ण मानते थे। ध्यानावस्थित होने पर प्रत्येक विद्या का अभ्यास सहज रूप में हो सकता है। इसी प्रकार ब्रह्मचर्य के पालन से नैतिक चरित्र ऊँचा उठता है।⁴⁷ य मर्यादा की शक्ति को प्राध्यात्मिक शक्ति में बदलने का स्वामी विवेकानन्द का आह्वान वैज्ञानिक दृष्टि से भी उतना ही महत्त्वपूर्ण है जितना प्राध्यात्मिक दृष्टि से। पूर्ण शक्ति के साथ विद्याभ्यास कर व्यय की बातों से ध्यान को विरहित करना तथा तथ्य पर ध्यान केन्द्रित करना यह विवेकानन्द का स्थापित आदर्श था जिसका अनुसरण करने पर उच्चतम बौद्धिक उपलब्धियाँ प्राप्त हो सकती थी।⁴⁸ विवेकानन्द ने गुरु-सेवा तथा गुरु-शिष्य परम्परा का भी उल्लेख अपने भाषणों में किया। जैसे प्राध्यात्मिक ज्ञान बिना गुरु के प्राप्त नहीं हो सकता उसी प्रकार मोक्षिक ज्ञान भी सद्गुरु की सगति से ही प्राप्त होता है। इस प्रकार वे गुरुकुल शिक्षा पद्धति के पक्षपाती थे। वे यह भी मानते थे कि सभी शिक्षा प्रकृति के तान्त्रिक से प्राप्त होती है। प्रकृति से दूर रह कर शिक्षा अपुरी रह जायेगी।⁴⁹

शिक्षा के लिए स्वामी विवेकानन्द ने शरीर, मस्तिष्क तथा आत्मा के समन्वय पर बल दिया है।⁵⁰ इन सभी शिक्षा सम्बन्धी विचारों का मूल लक्ष्य एक विशुद्ध भारतीय शिक्षा-पद्धति का निर्माण करने का था। स्वामी विवेकानन्द पश्चिम के अध्यानुसरण के विरोधी थे। जिस प्रकार से पश्चिमी शिक्षा तथा संस्कृति को पढ़े-लिखे भारतवासियों ने

घषनाना प्रारम्भ किया था उससे उनका मन व्यथित था। यही कारण है कि स्वामी विवेकानन्द ने भारतीय धर्म तथा सस्कृति के मूलभूत स्तम्भ पर शिक्षा का मनोवैज्ञानिक तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रस्तुत किया। वे पाश्चात्य विचारों की नैतिक एवं मानवीय विशेषताओं को ग्रहण करने के लिए उद्यत थे किन्तु उनकी नकल करना उन्हें पसन्द नहीं था। वेदभूषा, छानपान, रीति-रिवाज, धर्म, चिन्तन, शिक्षा, समाज-उत्थान, राष्ट्रीय स्वतन्त्रता सभी को वेद, वेदान्त, उपनिषद आदि से नियन्त्रित कर उन्होंने भारतीयता को जीवित रखा। इस भारतीयता की द्वाप उन्होंने पश्चिम पर इतनी गहरी छोड़ी कि आज भी भारत के बाहर जो भारतीय महानता का प्रभाव है उसका अधिकार स्वामी विवेकानन्द के योगदान का ही परिणाम है। □□

टिप्पणियाँ

1. देखिये रोमां रोलां, डी लाइफ ऑफ रामकृष्ण, (बर्लिन आश्रम, कलकत्ता, 1965) पृ 222
2. देखिये डी लाइफ ऑफ स्वामी विवेकानन्द डॉई हिज ईस्टन एण्ड वेस्टन हिताइफुल (बर्लिन आश्रम, अलमोड़ा) खण्ड 2 पृ. 893
3. देखिये रोमां रोलां, पृ 223
4. देखिये डी एच नरवाने, भारतनं इण्डियन काउ, पृ 83
5. देखिये रोमां रोलां, पृ. 225
6. वही, पृ 226
7. नरवाने, पृ 84
8. वही, पृ 86
9. शिक्षाओं वस्तुता स्वामी विवेकानन्द, (श्री रामकृष्ण आश्रम, नागपुर, 1975). पृ 10-12
10. वही, पृ 16-18
11. वही, पृ 19-21
12. वही, पृ. 22-23
13. वही, पृ 25-26
14. वही, पृ 30
15. वही, पृ 35
16. वही, पृ 39-40
17. वही, पृ 49-50
18. नरवाने, पृ. 86
19. डी कम्प्लेट वर्क ऑफ स्वामी विवेकानन्द, खण्ड 3, पृ. 190
20. वही खण्ड 5, पृ 120-121
21. इण्डिया इन ट्रांसिशन, पृ. 193
22. डी लाइफ ऑफ स्वामी विवेकानन्द, खण्ड 2, पृ. 796
23. वही, पृ 306
24. डी मेसेज ऑफ विवेकानन्द, (बर्लिन आश्रम, कलकत्ता, 1966) पृ 13-14
25. डी लाइफ ऑफ स्वामी विवेकानन्द, खण्ड 1, पृ 306-307
26. देखिये जवाहरलाल नेहरू, "शिक्षणरी ऑफ इण्डिया", पृ 358
27. मोनेचरानन्द (स), डी लाइफ ऑफ स्वामी विवेकानन्द, पृ 7
28. जवाहरलाल नेहरू, दुबई कोरस, पृ. 270
29. देखिये डी मेने भी राउन, डी ब्रूइडर मन्वेला-इण्डियन कौलिटिक सो- सोम अड्डु डी सी, पृ 279

30. विवेकानन्द, "माहर्न इण्डिया", देखिये कम्पलीट वर्क, भाग 4
31. वही
32. देखिये भूषेन्द्रनाथ दत्त, विवेकानन्द • पेट्रियट-प्रोफेटर, पृ 365
33. विवेकानन्द, "माहर्न इण्डिया", देखिये कम्पलीट वर्क, भाग 4
34. श्री लाइफ आफ स्वामी विवेकानन्द, पृ 690
35. सिद्धि कुमार मिश्रा, श्री विज्ञान आफ इण्डिया, पृ 32-33
36. श्री लाइफ आफ स्वामी विवेकानन्द, भाग 2, पृ 699
37. डा राधाकृष्णन, स्वामी विवेकानन्द सेन्ट्रलरी मेमोरियल वास्तुशिल्प, त्रावणूर iv
38. वही, पृ. 248
39. स्वामी विवेकानन्द, ज्ञान योग, पृ 140-141
40. स्वामी विवेकानन्द, प्रैक्टिकल वेदान्त, पृ 90-91
41. स्वामी विवेकानन्द, राज-योग, पृ 1
42. कम्पलीट वर्क आफ स्वामी विवेकानन्द, खण्ड 5, पृ 364
43. वही, पृ 362
44. वही, खण्ड 1, पृ. 28
45. स्वामी विवेकानन्द, श्रीमद् इण्डिया एण्ड हर प्रोग्रेस, पृ. 58-59
46. कम्पलीट वर्क, खण्ड 3, पृ 242
47. वही, खण्ड 1, पृ 131-132
48. वही, खण्ड 8, पृ. 47
49. वही, खण्ड 5, पृ 360
50. वही, खण्ड 3, पृ 190



श्रीमती एनी बेसेंट (1847-1933)

एनी बेसेंट का नाम उन सब विदेशियों में अग्रणी है जिन्होंने भारत के बाहर जन्म लेकर भी भारत को अपनाया, भारत को अपना घर स्वीकार किया तथा भारतीय सभ्यता एवं हिन्दू-धर्म-दर्शन को श्रेष्ठता के सिखर पर पुन स्थापित करने में अपना जीवन समर्पित कर दिया। एनी बेसेंट मायरलैण्ड में पैदा हुई और ब्रिटेन में ही उनका युवा जीवन व्यतीत हुआ। विवाह उनके लिए बन्धन सिद्ध हुआ। वे सामाजिक जीवन व्यतीत करने के लिए उत्सुक नहीं हुई थी, उनका मार्ग आध्यात्मिक था। किन्तु धनने इतत आध्यात्मिक सत्य को प्राप्त करने में उन्हें स्वयं के विवेक एवं बुद्धिवाद में सामंजस्य स्थापित करना पड़ा। वे अत्यधिक मेधावी महिला थीं। अपनी विद्वत्ता, लेखनी तथा वक्तृत्व की शक्ति के कारण वे अल्प समय में ही व्याप्ति प्राप्त करने लगीं। वे ब्रिटेन के समाजवादी आन्दोलन की अग्रणी रहीं। मायरलैण्ड के होमरूल-आन्दोलन में उन्होंने अग्रणी भूमिका निभा ली। वे चार्ल्स ब्रैडशॉ की नेशनल सेक्यूलरिस्ट सोसाइटी की सदस्य बनी और होमरूल-कार्यक्रम उनके जीवन का अंग बन गया। किन्तु ब्रिटेन के उनके कार्यकाल में अकस्मात् परिवर्तन आया। विरोधी आन्दोलन की प्रवर्तक श्रीमती बर्लेट्स्की के सम्पर्क में आते ही एनी बेसेंट की विचारधारा भी बदल गई। श्रीमती बर्लेट्स्की द्वारा लिखित दो लोकट बोल्डर का उन पर अत्यधिक प्रभाव पड़ा और वे राष्ट्रवाद की ओर मुड़ीं। भारत की अग्रणी आध्यात्मिक रस-माधुरी का पान करने के लिए वे लातापित रहने लगीं। विरोधी आन्दोलन के लिए उन्होंने अपना सारा समय लगा दिया। श्रीमती बर्लेट्स्की की मृत्यु के पश्चात् वे 1893 में भारत आयीं। 46 वर्ष की परिपक्व अवस्था में उनका भारत प्रागमन कई दृष्टियों से महत्वपूर्ण सिद्ध हुआ। उन्होंने भारत की आध्यात्मिक परीक्षा को जहाँ सुरक्षित रखने का कार्य प्रारम्भ किया वहीं भारत से शिक्षा, ज्ञान, राजनीतिक गतिविधियाँ आदि को दूर करने का भी संकल्प लिया। बनारस में महाशयदास आदि के सहयोग से उन्होंने 'सिन्दुत हिन्दू-कालिज' की स्थापना की। आये जाकर यही 'सिन्दुत हिन्दू-कालिज' पंडित मदनमोहन मालवीय द्वारा निर्मित बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय का आधार स्तम्भ बना। बेसेंट ने धनने द्वारा प्रचारित सैद्धांतिक कार्यक्रम में धार्मिक शिक्षा को अत्यधिक महत्व दिया। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि शिक्षा में धार्मिक शिक्षा के माध्यम से विद्यार्थियों में नैतिक एवं मानवीय मूल्यों की जगहा जा सकता है। देश-प्रेम एवं नागरिकता के उच्च धारणा की प्राप्ति के लिए उन्होंने 'इण्डियन बोर्ड-स्काट्ट एण्ड गल्ल-माइड एगोसिपेशन' स्थापित किया। 1907 में एनी बेसेंट को भारत की विरोधी-निराश सोसाइटी का अध्यक्ष मनोनित किया गया। वे 1907 से अपनी मृत्यु-पर्यन्त (1933) इस पद पर रहीं। महात्मा के पास अथवार नामक स्थान पर, जहाँ पर

विद्योत्सोधिकृत समाज का मुख्य कार्यालय है, आज भी श्रीमती एनी बेसेन्ट द्वारा सङ्गृहीत सहस्रो पुस्तकों का भंडारिणी सङ्ग्रह विद्यमान है। भारत में तन्त्रशास्त्र, योगविद्या एवं रहस्यवाद के अध्ययन के लिए बेसेन्ट द्वारा प्रकाशित यह स्यान् ससार के बुद्धिजीवियों तथा तन्त्रनानियों के लिए तीर्थस्थल बन चुका है।

एनी बेसेन्ट का भारत के धार्मिक एवं समाज-सुधार आन्दोलन से प्रगाढ़ सम्बन्ध रहा है। वे जब नवम्बर 16, 1893 को भारत के तृतीकोरिन नामक स्यान् पर उतरी तो उन्होंने पाया कि भारतवासी जहाँ एक ओर अपने धर्म के प्रति हीन भावना से ग्रस्त थे तो दूसरी ओर भारत की स्त्रियाँ पराधीन तथा अन्य बुरीतियों की शिकार थी। उन्होंने सारे भारत का भ्रमण कर भारतवासियों का ध्यान उनकी महान् आध्यात्मिक धरोहर की ओर आकृष्ट किया। इससे भारत में नवीन जागृति एवं विश्वास का बातावरण उत्पन्न हुआ। भारत आगमन के पहले 20 वर्षों में श्रीमती बेसेन्ट ने राजनीतिक मामलों से अपने आप को दूर रखा और केवल धार्मिक, शैक्षिक तथा समाज-सेवा के कार्य में ही अपना समय व्यतीत किया। भारत की आध्यात्मिक जागृति एवं भारत की महानता का का संदेश देने के पश्चात् श्रीमती एनी बेसेन्ट ने यह नारा लगाया कि कोई भी विदेशी राज्य अन्य राज्यों की अपना गुलाम बना कर नहीं रख सकता। उनके अनुसार भारत जैसे महान् राष्ट्र को स्वराज न देना इंग्लैंड की सरकार पर बलक है। अपने भारतीय स्वतन्त्रता सम्बन्धी त्रियाकलाप में एनी बेसेन्ट ने जनवरी 1914 में क्रॉमवेल नामक साप्ताहिक पत्रिका का प्रकाशन प्रारम्भ किया। 'होमरूल' कार्य को चलाने के लिये उन्हें एक दैनिक पत्र की आवश्यकता हुई और यह कार्य उन्होंने मद्रास स्टैंडर्ड पत्र को खरीद कर पूरा किया। अब एनी बेसेन्ट के पास एक दैनिक पत्र भी था जिससे वे अपने राजनीतिक विचार जनता तक पहुँचा सकती थी। उन्होंने मद्रास स्टैंडर्ड का नाम बदल कर न्यू इंडिया रख दिया। शनैः शनैः एनी बेसेन्ट का भारत की राजनीति से सम्बन्ध बढ़ता गया। अपनी पुस्तक वेक प्रथ इंडिया के माध्यम से उन्होंने भारत को राजनीतिक तन्त्र से जगाया। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के शिबिर कार्यकलाप को नवीन गति दी। कांग्रेस के नेतागण एनी बेसेन्ट के समर्थन में उतने उत्साह से भागे नहीं पाये, घट्ट उन्होंने 1916 में होमरूल लीग की स्थापना कर डाली। कांग्रेस में श्रीमती बेसेन्ट को उग्रवादियों का समर्थन प्राप्त था। उदारवादियों के कार्य से बेसेन्ट सन्तुष्ट नहीं थी। उनका विचार तत्काल तथा साक्षात् राजपुत्राय को कांग्रेस के मार्गदर्शकों के रूप में देखने का था। यही कारण था कि 1915 में बम्बई में होने वाले कांग्रेस अधिवेशन के लिए श्रीमती बेसेन्ट ने साक्षात् राजपुत्राय का नाम अध्यक्ष-पद के लिए प्रस्तावित किया किन्तु उदारपन्थी फिरोजशाह मेहता, जो कि बम्बई-अधिवेशन के लिए स्वागत समिति के अध्यक्ष थे, को यह प्रस्ताव बहिष्कर नहीं लगा और उन्होंने शीघ्र ही श्री सत्येन्द्र (बाद में रायपुर के लोह सिंह) को बम्बई-अधिवेशन का अध्यक्ष निर्वाचित करा दिया। एनी बेसेन्ट ने कांग्रेस के बम्बई-अधिवेशन में भारत के लिए होमरूल की मांग प्रस्तुत की, किन्तु उदारवादियों ने भयभीत स्थिति में इस मांग को सरकार तक पहुँचाने का साहस नहीं दिखाया। समर्थन तो दूर रहा, अध्यक्ष सिन्हा ने श्रीमती एनी बेसेन्ट को "अधीर प्रादक्षिणी" कह कर सम्बोधित किया। कांग्रेस के उदारवादी नेतृत्व के इस पणु एवं उरपोक रवैये को

देख कर एनी बेसेन्ट का काप्रेस से कुछ समय के लिए दूर चले जाना स्वाभाविक ही था।

1915 में एनी बेसेन्ट ने अपनी "इंडिया : एनेशन" तथा "हाउ इंडिया गेट फॉर फ्रीडम" नामकी लेखमाला कॉमनवेल्थ में प्रकाशित की। बाद में यह लेखमाला छपक पुस्तकों के रूप में छापी गयी और अत्यधिक प्रसिद्ध पुस्तकों की श्रेणी में इन्हें माना जाने लगा। एनी बेसेन्ट के सत्प्रयत्नों से 1916 में लखनऊ में कांग्रेस का एकीकरण हुआ। 1907 की 'मूरत-पूट' के पश्चात् लोकमान्य तिलक पुन कांग्रेस के नव पर भाये। एनी बेसेन्ट, जिन्ना तथा लोकमान्य तिलक के सम्मिलित प्रयास से ऐतिहासिक 'काँग्रेस-लोक समझौता' हुआ। उनके द्वारा दिये गये बहिन परिषद एवं राजनीतिक चेतना जागृत करने के कार्य ने जहाँ उन्हें अग्रगण्य लोकप्रियता दिलवायी वहीं ब्रिटिश शासन ने उनके कार्य से चिन्तित हो उन्हें 1917 में नजरबन्द कर दिया। एनी बेसेन्ट के दो भारतीय सहयोगी डा. बी. एस. ब्रह्मचारी तथा बी. पी. वाडिया भी बन्दी बना दिये गये। किन्तु अंततः एनी बेसेन्ट का बन्दी बनाया जाना एक अन्तर्राष्ट्रीय महत्व का विषय बन गया। डा. सुबहान्य सन्नर, जो कि थियोसोफिकल समाज के उपाध्यक्ष थे, ने किसी तरह अमेरिका के राष्ट्रपति श्री वुड्रो विल्सन को एक पत्र लिख कर उनका ध्यान अंततः एनी बेसेन्ट पर दिना मुकदमा बताया उन्हें बन्दी बनाये जाने की घटना की ओर धाकट किया। वुड्रो विल्सन ने इंग्लैंड के प्रधानमंत्री लॉर्ड जोर्ज को पत्र लिख कर एनी बेसेन्ट की रिहाई की मांग की। भारत में सर्वत्र प्रदर्शन हुए तथा एनी बेसेन्ट की रिहाई के समर्थन में हड़ताल रखा गयी। अन्त में ब्रिटिश सरकार ने आन्तरिक एवं बाह्य दबाव के सामने झुक कर एनी बेसेन्ट तथा उनके दोनों सहयोगियों की रिहा कर दिया। भारत में सर्वत्र प्रशंसा की गहर बौध गयी। कांग्रेस दल ने इस उपलक्ष्य में एनी बेसेन्ट की 1917 के कतकता अविरोध का सम्मेलन मनोनीत किया।

1918 के मोटिंग-वेन्सफोर्ड-प्रस्तावों के प्रकाशित होने पर एनी बेसेन्ट ने अपनी तीव्र प्रतिक्रिया व्यक्त की। उनके अनुसार ये प्रस्ताव-इंग्लैंड द्वारा प्रस्तुत करने के अयोग्य थे तथा भारत द्वारा स्वीकार करने योग्य नहीं थे। भारत ने प्रथम विश्व-युद्ध में इंग्लैंड को तन-भन-धन से जो सहानुभूति की थी उसे देख कर ये प्रस्ताव नम्र थे। इन प्रस्तावों को लेकर अंततः एनी बेसेन्ट तथा महात्मा गांधी में भी मत-भेद हो गया। एनी बेसेन्ट सविधानवादी थी, जबकि गांधी जी समाज का आह्वान कर असहयोग की ओर प्रवृत्त हो रहे थे। एनी बेसेन्ट असहयोग एवं अत्याग्रह-आन्दोलन की तीव्र विरोधी थी। उन्होंने अपनी सविधानवादी विचारधारा नहीं बदली और प्रोफेसर भगतराम कुमार द्वारा "कामनवेल्थ फॉर इंडिया-ब्रिट" तैयार करवाया गया उसे कांग्रेस के सामने प्रस्तुत किया। कांग्रेस ने उनका यह प्रस्ताव स्वीकार नहीं किया। इसी प्रकार इंग्लैंड की समझ में भी जोर्ज मेन्सफील्ड द्वारा प्रस्तुत इसी विरोध को अस्वीकार कर दिया।

अंततः एनी बेसेन्ट एक महान् ऐतिहासिक विभूति के रूप में सर्वेभ्योपार की जानी रहेंगी। जन्म से विदेशी होते हुए भी कितनी भारत की सेवा उन्होंने की, उनकी कई भारतवादी भी नहीं कर सकते थे। जार्ज बर्नार्ड शॉ ने उन्हें न केवल इंग्लैंड अन्तु सारे यूरोप में सबसे बड़ी बच्चा माना था। उनका मुपादना अत्यधिक एवं उनके स्मृतन दोनों की अमर श्रद्धा भारतवासी के हृदय पर अंकित है। उनके द्वारा लिखित अनेक ग्रन्थों का

महर्षि पात्र भी बँटा ही बना हुआ है। नवीन भारत के निर्माताओं में श्रीमती एनी बेसेंट का नाम सर्व धाढ़र से लिया जाता रहेगा।

एनी बेसेंट के राजनीतिक विचार

एनी बेसेंट का यह दृढ़ विश्वास था कि भारत एक राष्ट्र था, एक राष्ट्र है और एक राष्ट्र रहेगा। वे भारत की प्राचीन सभ्यता एवं सभ्यता से राष्ट्रवाद की भावना का सम्बन्ध मानती थी। भारत ने जित प्रकार राष्ट्र की प्राध्यात्मिक स्वरूप प्रदान किया, यह राष्ट्रवाद की नवीन परिभाषा के साथ ही साथ भारत राष्ट्र की प्राचीनता का साक्ष्य प्रस्तुत करता है।¹ एनी बेसेंट के अनुसार राष्ट्र ईश्वर की अभिव्यक्ति है। प्रत्येक मनुष्य में विचार करने वाली आत्मा उस ईश्वरीय तत्व का आभास कराती है। इस प्रकार राष्ट्र व्यक्तियों की समष्टि है, जिसमें प्रत्येक व्यक्ति का व्यक्तित्व भगवत्ता है। आत्म-तत्त्व तथा ईश्वरीय तत्व के परस्पर सम्बन्ध से जो आध्यात्मिक भयवा धार्मिक तत्व उत्पन्न होता है वही राष्ट्र का सबसे महत्वपूर्ण निर्माण एवं निर्णायक तत्व है।² सब कुछ नष्ट हो जाने पर भी धर्म-तत्त्व के रहते राष्ट्र नष्ट नहीं हो सकता। एनी बेसेंट ने यहूदियों का उदाहरण देते हुए यह सिद्ध किया कि केवल धार्मिक मान्यता एक पृथक् धार्मिक अस्तित्व राष्ट्रीयता एवं राष्ट्र की जीवित रख सकते हैं चाहे उस राष्ट्रीयता की स्वयं की भूमि, सरकार, सम्प्रभुता हो भयवा नहीं।³ राष्ट्र दैवीय जीवन का पृथ्वी पर प्रतिरूप है। राष्ट्रीयता के जाड़ से जो एकता की भावना उत्पन्न होती है वह विश्व की महाशक्ति सेवा में प्रयुक्त होनी चाहिए। बेसेंट ने राष्ट्रवाद की विचारधारा को संकीर्ण भयवा विस्मृतारमक दृष्टिकोण से स्वीकार नहीं किया।⁴ प्रत्येक राष्ट्र का भयना भय एवं कर्तव्य पूर्वनिर्धारित है और यह मस्तेनी के शब्दों में "एक विशेष उत्तरदायित्व" है जिसे ईश्वर ने आरोपित किया है।⁵

एनी बेसेंट का विचार था कि भारत के एक राष्ट्र के रूप में विवक्षित होने के लिए हिन्दू-धर्म का पुनरुद्भव आवश्यक है। हिन्दू-धर्म की विश्व के धर्मों से श्रेष्ठता से हिन्दुओं में आत्मविश्वास एवं राष्ट्रीय आत्म-सम्मान की वृद्धि होनी चाहिए। भारत धर्म तथा दर्शन के क्षेत्र में, विश्व का सिद्ध नहीं किन्तु गुप्त है।⁶ बेसेंट के इन विचारों के साथ भारत की आंतरिक धार्मिक एकता की श्रुति सुनी हुई थी जिसके आधार पर उन्होंने यह सिद्ध कर दिखाया कि भारत अर्थों के आगमन के पूर्व भी एक राष्ट्र था तथा राष्ट्रीय एकता के सूत्र भारत में महावत् विद्यमान थे।⁷ केवल राजनीतिक जागृति की कमी थी जिसे श्रीमती बेसेंट जैसे शोधकार्यों द्वारा समय समय पर पूरा किया गया। श्रीमती बेसेंट का यह दृढ़ विश्वास था कि भारत जैसे महान् देश के लिये धर्म का आधार महत्वपूर्ण था। ज्ञान, अंधविश्वासों का अन्त, भौतिक सृष्टि तो आवश्यक तत्व हैं ही किन्तु बेसेंट इन तत्वों को धर्म के अधीन ही मानती थी। उन्होंने एक स्थान पर वेबन की इस उक्ति को "कम ज्ञान मनुष्य को नास्तिकता की ओर ले जाता है, किन्तु महान् ज्ञान उसे पुनः धर्म की ओर ले जाता है" उद्धृत करके यह सिद्ध किया कि हिन्दू-धर्म ही भारत की राष्ट्रीय आत्म-चेतना का उद्दीपक है।⁸ एनी बेसेंट राष्ट्र की जीवन युक्त मानती थी। उनके अनुसार राष्ट्र एक जीव तथा ईश्वरीय तत्व का अंश है तदनुसार आंतरिक विशेषताओं से युक्त है। राष्ट्र में मानवता प्रतिबिम्बित होती है क्योंकि यह

मानव का समग्ररूप है। यह मानवता आध्यात्मिक सूर्यों में ही उचित प्रकार से बघती है। भारत का आध्यात्मिक मनोन इस धार्मिक महत्ता के माध्यम से भारत को पुरातन राष्ट्र सिद्ध करता है। भारत को यह प्राचीनता विश्व-व्यापक के लिए हितकारी सिद्ध होगी।⁹ एनो वेसेन्ट ने यहाँ तक माना कि भारत ही विश्व का उद्धारक होगा। भारत की सदियों में मान्यता-प्राप्त न्याय मिथ्या, कर्तव्य-परायणता तथा कष्ट सहन करने एवं आत्मसात् करने की क्षमता ने उसे एक विशिष्ट भूमिका मानी है जो समस्त मानवता के हित में प्रयुक्त होती है।¹⁰ हिन्दू-धर्म एकता तथा पारस्परिक निर्भरता का पाठ पढ़ाता है। यह बौद्धिक प्रयत्नों, बौद्धिक अन्वेषणों एवं बौद्धिक स्वतन्त्रता के स्वतन्त्र प्रतिष्ठित्व को मानने वाला धर्म है। केवल यही धर्म विवेक की सत्ता को अंतिम सत्ता के रूप में स्वीकार करता है। भारत के पड़ोसों हिन्दू-धर्म को बौद्धिक स्वतन्त्रता के देदीप्यमान नक्षत्र हैं। थोमसी वेसेन्ट के अनुसार भारत का राष्ट्रीय भविष्य केवल हिन्दू-धर्म पर ही आधारित है। इस तरह का विचार हानिप्रद नहीं, क्योंकि हिन्दू-धर्म अन्य धर्मों पर आक्रमण नहीं करता चाहता, उसमें सहिष्णुता बूट-बूट कर भरी हुई है। हिन्दू-धर्म किसी अन्य का धर्म परिवर्तन नहीं चाहता और न ही उनको तालसा अन्य मतावलम्बियों से अपनी बात बलात् स्वीकार करवाने की है। सच्चा हिन्दू न तो किसी दलितवर्ग के सत् के प्रति अश्रद्धा का भाव रखेगा और न ही वह किसी ज्ञानी मुस्लिम फकीर की समाधि पर पुष्प चढ़ाने में संकोच करेगा। उसमें सहिष्णुता अमोघ है।¹¹ आवश्यकता इस बात की है कि हिन्दू-धर्मावलम्बियों के धार्मिक कृत्यों में हस्तक्षेप न किया जाये। राजनीतिक मामलों में धार्मिक मतभेदों को स्थान नहीं मिलना चाहिए। राज्य के लिए सभी नागरिक समान हैं। राज्य द्वारा किसी भी एक धार्मिक मत का समर्थन सदैव ही विरोध एवं मनमुटाव का कारण रहा है। पृथक् निर्वाचन-व्यवस्था, अन्य-सदस्यों की राजनीतिक तथा मनोनीत सदस्यों का गुट—सभी राष्ट्रीय इच्छा के लिए घातक है तथा नागरिक की स्वतन्त्रता के शत्रु है।¹² अल्प-संख्यकों का राष्ट्रीय स्तर पर प्रतिनिधित्व अवश्य निर्धारित किया जाये, किंतु वह राजनीतिक सिद्धान्तों पर किया जाये, न कि धार्मिक भेदभाव पर। राज्य की दृष्टि में हिन्दू तथा मुस्लिम दोनों ही समान भारतीय नागरिक माने जायें। हिन्दू-धर्म की किसी भिन्नानिष्ठ भयवा पक्षपातपूर्ण समर्थन की आवश्यकता नहीं है। यह स्वयं अपने पैरों पर खड़ा है तथा अपनी ओर से भारत की राष्ट्रीयता की रक्षा करने में समर्थ है।¹³ इस प्रकार थोमसी वेसेन्ट ने धर्म-निरपेक्षता का त्याग किये बिना हिन्दुओं के भावों पर आधारित राष्ट्रवाद की नींव को मराटा।

राष्ट्र सम्बन्धी विचारधारा के अन्तर्गत थोमसी वेसेन्ट ने समान धर्म, समान भाषा, समान साहित्य आदि की भी विवेचना की।¹⁴ उनका विश्वास था कि भारत में गनातन्त्र हिन्दू-धर्म के भावों पर हिन्दुओं में एकता एवं राष्ट्रीयता प्रवर्धित मण्डित एवं शक्तिशाली बनी रहे सकती है। समान भाषा का अभाव मस्त्रुत तथा अंग्रेजी के प्रयोग से दूर हो सकता है। हर अंग्रेजी-विभाग में मस्त्रुत पड़ी जानी चाहिए तथा हर पाठशाला में अंग्रेजी पढ़ाई जानी चाहिए। हिन्दी भारत की भाषा जनता द्वारा सर्वत्र समझी जाने वाली भाषा है। उर्दू हिन्दी का ही फारसीकरण है। पंजाबी तथा गुजराती हिन्दी की बोलियाँ हैं। इसी प्रकार गुजराती तथा मराठी है। बंगाली भी बलिष्ठतम हिन्दी

है। किन्तु दक्षिण भारत की भाषाएँ जिनमें तमिल तथा तेलुगु मुख्य हैं-उत्तर भारत की हिन्दी में सेत नहीं घाती। पूरि दक्षिण भारत की भाषाएँ बहुत कम लोगों द्वारा प्रयुक्त होती हैं। इसलिए दक्षिण भारतीयों को भारत की एकता एवं राष्ट्रियता के हित में हिन्दी प्रयत्न सेनी चाहिए। इस प्रकार संस्कृत समस्त हिन्दुओं की धार्मिक रीति में एकीकृत रखेगी, अंग्रेजी में प्रशासनिक एकता बनी रहेगी और हिन्दो सामाजिक एवं पारिवारिक जीवन में एकता का भाव बनावे रखेगी। समान साहित्य का उदाहरण हिन्दुओं द्वारा मान्य वेद, देशान्त, स्मृतियाँ आदि से मिलता है। भारत की हिन्दू-मतावलम्बी जनता इस समान साहित्य में परस्पर जुड़ी हुई है। भविष्य में हिन्दुओं के साथ अन्य धर्मावलम्बियों को भी भारतीय राष्ट्र में रहना है। धर्मः अन्य धर्मों की धार्मिक महिष्णुता एवं साध्यात्मिक संस्कारों की समानता के आदेश पर मिल कर चलना होगा। तभी भारत राष्ट्र का भविष्य सुदृढ़ होगा। पारम्परिक धार्मिक संमन्त्रण मिटाना होगा और मनुष्य समान रूप में महिष्णु बनना होगा। धर्म समान धर्म न हात हुए भी अनेक धर्मों में युक्त भारत उपयुक्त आदर्शों पर राष्ट्रियता बनाय रख सकता है। इतना ही नहीं, भौतिक कारणों में भी हिन्दू-राष्ट्र या मुस्लिम राष्ट्र जैसी भोज मान्य नहीं है, केवल भारतीय राष्ट्र का ही अस्तित्व स्पष्ट है। भारत प्रारम्भ में ही एक पृथक् भौतिक प्रदेश के नाम में जाना गया है।¹⁵ कजास्ता-रहित-अप्रिवेशन के अन्त्योप पद से श्रीमती एनी बेसेंट के ये वाक्य और भी अधिक महत्वपूर्ण हैं—

‘भारत, जिनमें लाखों वर्षों के अपने इतिहास में प्राचीन काल की शक्तिशाली सभ्यताओं को उभरते और गिरते देखा, किन्तु वह उनका गाय नष्ट नहीं हुआ.. भारत, जिनमें राष्ट्राँ के बीच घने बार घनि पर पड़ाया जा चुका है, धर्म पुनर्जन्म प्राप्त कर चुका है और नव जीवन की इस चिरन्तन वेला में यह दिन दूर नहीं जब भारत अपने के साथ फिर ऊँचा चिये स्वतन्त्र और समर्थ बन कर एसिया के लिए अलौकिक प्रकाश की किरण और विश्व के लिए बरदान बन कर चमकेगा।’¹⁶

श्रीमती एनी बेसेंट ने राष्ट्रवाद की आध्यात्मिक धारणा का अनुमोदन करते हुए भी भारत राष्ट्र की सकीर्णता के परिप्रेक्ष्य में नहीं देखा। उनकी यह हार्दिक इच्छा थी कि भारत ब्रिटिश राष्ट्र मण्डल का सदस्य बन। वे भारत और ब्रिटेन के सम्बन्धों पर अत्यधिक जोर देती रहीं। उनका विश्वास था कि भारत को ब्रिटेन से पूर्णतया मुक्ति प्राप्त करने का विचार त्याग देना चाहिए, क्योंकि भारत और ब्रिटेन दोनों को ही मिल कर भविष्य के लिए कार्य करना है। उनका यह भी विश्वास था कि वंश भारत के प्रयत्नों से ही ब्रिटिश साम्राज्यवाद एक राष्ट्रमण्डल में परिवर्तित हो सकता है—एक ऐसा राष्ट्रमण्डल जिसमें प्रत्येक सदस्य राष्ट्र को सम्प्रभुता में ब्रिटेन के समान माना जाये। पारस्परिक हितों एवं ऐतिहासिक कारणों से यह राष्ट्रमण्डल हिंसा और प्रतिभोध के स्थान पर सहभाजना एवं सहयोग पर आधारित होना चाहिए। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि प्रारम्भ में राष्ट्र मण्डल का केन्द्र इंग्लैंड में होगा किन्तु बाद में इसका केन्द्र भारत ही बनेगा।¹⁷

स्वराज एवं लोकतन्त्र

श्रीमती एनी बेसेंट ने राजनीतिक स्वशासन एवं लोकतन्त्र के सम्बन्ध में अपने विचारों का प्रतिपादन करते हुए जहाँ भारत के लिए स्वराज की माँग का पुनर्जोर समर्पण

किया, वहाँ लोकतन्त्र के सम्बन्ध में प्रगती व्यक्तिगत मान्यताओं को प्रकट करने की स्वतन्त्रता का भी पूरा-पूरा उपयोग किया। उनका यह विश्वास था कि भारत को स्वराज्य प्राप्त होना चाहिए फिर भी वे भारत में पाश्चात्य लोकतन्त्र के अधानुसरण के पक्ष में नहीं थे।¹⁸ वे छोट्टिगियाँ गिनने वाली लोकतान्त्रिक व्यवस्था के स्थान पर ज्ञान तथा विद्वत्ता युक्त प्रतिनिधियों की सरकार की स्थापना देखना चाहते थे। उनके अनुसार ग्राम-स्तर पर, राज्य-स्तर पर तथा केन्द्रीय स्तर पर अलग-अलग योग्यता-प्राप्त प्रतिनिधियों की आवश्यकता है। ग्रामस्तर के साधारण योग्यता वाले अनुभवहीन व्यक्ति को ग्राम, तालुका एवं जिला पंचायत-स्तर पर चुना जाये तो वह दक्षता से कार्य कर सकता है, किन्तु राज्य अथवा संघीय स्तर पर उच्च योग्यता के बिना किसी का चुना जाना उचित नहीं ठहराया जा सकता। संघीय शासन-व्यवस्था की पेचीदगियाँ, कानून की गूढ़ संरचना, जटिल व्यवस्थापन आदि ऐसी चुनौतियाँ हैं कि उन्हें एक उच्च शिक्षा प्राप्त अनुभवहीन व्यक्ति ही समझ सकता है।¹⁹ अतः केन्द्रीय संसद के लिये सर्वोच्च योग्यता होनी चाहिए। एनी बेसेन्ट ने "कामनवेल्थ आफ इंडिया बिल" (1925) में प्रतिनिधियों के चुने जाने के लिए निम्नलिखित तीन में से एक योग्यता अनिवार्य मानी—(1) स्नातक-स्तर तक शिक्षा अथवा तकनीकी ज्ञान का डिप्लोमा (2) केन्द्रीय संसद के लिए निर्वाचित होने के लिये एक कार्यकाल की राज्य-व्यवस्थापिका की सदस्यता (3) चैंम्बर आफ कामर्स, जमौंदारी मण्डल ट्रस्ट यूनियन काउंसिल, इंडस्ट्रियल एसोसिएशन आदि में से किसी एक की सदस्यता। उपर्युक्त ग्रहणयोग्यता का उद्देश्य एवं कुत्सनतन्त्रिय शासन स्थापित करने की वृत्ति का परिचायक था। एनी बेसेन्ट ने अपने इन विचारों की प्रालोचना का यह उत्तर दिया था कि "उनका उद्देश्य समृद्धि का शासन स्थापित करना नहीं है। उनका यही तर्क है कि उच्च शिक्षा-प्राप्त सम्मानित व्यक्ति इतिहास, दर्शन, तर्कशास्त्र आदि से मानसिक प्रशिक्षण प्राप्त कर नवीन परिस्थितियों का उचित सामना कर सकते हैं। उनका मानसिक स्तर अधिक उदात्त होता है और वे मनुष्यों तथा वस्तुओं को समझने की क्षमता रखते हैं।"²⁰ श्रीमती एनी बेसेन्ट द्वारा प्रतिनिध्यात्मक लोकतन्त्र की प्रालोचना तथा उसके स्थान पर अभिजात-तन्त्र की प्रशंसा दोनों ही युक्तियुक्त थीं। यद्यपि प्राधुनिक विचारक इस तर्क से महमत नहीं कि लोकतन्त्र में सत्ताधिकार अथवा निर्वाचित होने का अधिकार किसी शैक्षिक उपलब्धि पर आधारित हो, किन्तु फिर भी यह मानना होगा कि निर्वाचित प्रतिनिधियों के उत्तरदायित्वों तथा प्राधुनिक व्यवस्थापन की जटिलताओं को ध्यान में रखते हुए एक प्रयोग्य तथा प्रयोजनशील व्यक्ति कदापि शासन-कार्य से सम्बन्धित नहीं किया जा सकता। श्रीमती एनी बेसेन्ट द्वारा यही विचार व्यक्त किया गया था और उस दृष्टि से यह विचार स्वीकार करने योग्य था। केवल इस आधार पर एनी बेसेन्ट को अभिजाततन्त्र की पोषक मानना उचित नहीं है क्योंकि जहाँ वे देश व्यापी शासनकार्य या सम्पादन करने के लिए उच्च योग्यताएँ निर्धारित करती हैं, वहाँ ग्राम पंचायतों के लिए साधारण प्रामीण को समस्त कार्य चलाने योग्य मानती हैं।

समाजवाद

एनी बेसेन्ट अपने समय की समाजवादी विचारधारा से प्रभावित थीं। उनका समाजवादी दृष्टिकोण फेबियनवादी था। वे समाज में वर्ग-संघर्ष अथवा सर्वहारा की

पश्चिम विजय के वैज्ञानिक समाजवादी विचारों से दूर थी। उनका समाजवादी दृष्टिकोण व्यक्तिवाद एवं यदुभाध्यम् के विरोध-स्वरूप विकसित हुआ था। वे सहकार पर आधारित नवीन सामाजिक व्यवस्था के लिए आलापित थीं। सम्पत्ति के ममाजीकरण द्वारा यह ऐसे समाजवाद की रूपरेखा बन रही थी, जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपनी-अपनी योग्यता के आधार पर उचित सामाजिक उत्तरदायित्व का भार वहन कर सके। इस प्रकार "प्रत्येक से उसकी समता के अनुसार तथा प्रत्येक को उसकी आवश्यकतानुसार" के लोकप्रिय समाजवादी कथन के स्थान पर एनी बेसेंट का नारा "प्रत्येक से उसकी योग्यतानुसार तथा प्रत्येक को उसकी बुद्धिमत्ता एवं दक्षतानुसार" था।²¹ किन्तु उनके विचारों का यह अर्थ लगता कि यह पूँजीवादी शोषण का समर्थन करती थीं, उचित नहीं होगा। उनका उद्देश्य बुद्धिमान एवं अनुभवी व्यक्तिओं के शासन से अवश्य था किन्तु वे सम्पत्ति के एकाधिकार का समर्थन नहीं करती थीं। उनका यह विचार सर्वदा रहा कि पूँजीपतियों की सम्पत्ति को सीमित रखने के लिए उन पर अधिकार लगाये जायें। ज्ञान तथा नैतिकता सम्बन्धी प्राध्यात्मिकता का अवलम्बन करने के पश्चात् उन्होंने समाजवादी व्यवस्था में भी इन्हीं दो गुणों को प्रमुखता दी।²² यही कारण है कि उनके समाजवाद सम्बन्धी विचारों को "अभिजाततन्त्रीय समाजवाद" की संज्ञा दी गयी है।

श्रीमती बेसेंट ने समानता के आदर्श को इतना अधिक महत्त्व नहीं दिया जितना महत्त्व उन्होंने स्वतन्त्रता को दिया। वे अन्तःकरण की स्वतन्त्रता तथा नागरिक स्वतन्त्रता को अधिक महत्त्वपूर्ण मानती थीं। स्वतन्त्रता की आत्मा का शाश्वत गुण मानते हुए, उद्यम तथा अनुशासन से उरो प्राप्त करने का आह्वान किया। बाह्य स्वतन्त्रता के लिए आन्तरिक आत्म-स्वतन्त्रता की प्राप्ति एक पूर्वनिश्चित तथ्य है और आन्तरिक स्वतन्त्रता आत्मसंयम की सहमाप्ति है। आचरण की शुद्धता एवं मन की पवित्रता के आदर्शों पर ही स्वतन्त्रता आधारित की जा सकती है। यही राजनीतिक स्वतन्त्रता के लिए अपेक्षित है। इस प्रकार एनी बेसेंट का स्वतन्त्रता सम्बन्धी चिन्तन प्राध्यात्मिक गुणों से युक्त था।

धार्मिक विचार

श्रीमती बेसेंट के अनुसार धर्म मनुष्य की आत्मा द्वारा बृहत् आत्मा के साथ सादर्य को धोज है। उनके अनुसार जीवन के तीन महान् सत्य हैं। प्रथम, मनुष्य की आत्मा अमर है। आत्मा के भविष्य, विकास और सौ दयों की कोई सीमा नहीं है। द्वितीय, वह सत्य जो जीवन देने वाला है, हमारे अन्दर है, हमारे बाहर है, अमर है, सर्व कल्याणकारी है, वह न देखा जा सकता है, न सुना जा सकता है, न सूँघा जा सकता है। लेकिन वह सत्य उस मनुष्य के द्वारा जो उसे जानने का इच्छुक है, जाना जा सकता है। तृतीय, प्रत्येक मनुष्य स्वयं अपने भाग्य का निर्माता है। वह अपने सुख, दुःख, प्रशंसा, पुरस्कार, दण्ड आदि सबका विधाया है। ये सत्य उतने ही महान् हैं जितना कि विधाता महान् है।²³ श्रीमती बेसेंट ने थियोसोफी के माध्यम से अपने विचार व्यक्त किये हैं। उनके अनुसार थियोसोफी उन अष्टल सत्यों का सङ्ग्रह है जो सभी धर्मों की आधारशिला कही जा सकती है और कोई भी एक धर्म उसको अपनी सम्पत्ति नहीं कह सकता। यह एक सरल जीवन दर्शन देनी है जिसकी सहायता से जीवन की जटिलताएँ समझ में आ सकती हैं। विकास किस प्रकार न्याय व प्रेम की सहायता से चलता है यह स्पष्ट हो जाता है। यह मृत्यु को

उमके उचित स्थान पर रखती है—एक मनन्त जीवन में बार-बार होने वाली घटना के रूप में। यह इस बात को घोषित करती है कि मृत्यु के बाद का जीवन अधिक व्यापक और भोजपूर्ण होता है। वह मनुष्य से माग्रह करती है कि वह अपने को आत्मा के रूप में देखे और मन तथा शरीर को स्वामी नहीं, बल्कि सेवक के रूप में देखे। यियोसोफी धर्म में जटिल और छिपे सिद्धान्तों के अर्थ को व्यक्त करके, बुद्धि की कमीटी पर जाचने योग्य बनाती है।¹⁴ यियोसोफी का आधारस्तम्भ पुनर्जन्म और कर्म-विधान है। यह कर्म-विधान ईश्वर का कोई मनमाना नियम नहीं है, बल्कि वह वैज्ञानिक सिद्धान्त 'कर्म और फल' पर आधारित है। वैज्ञानिक नियम है कि हर क्रिया की प्रतिक्रिया होती है। कर्म-विधान इस वैज्ञानिक नियम पर आधारित है। गीता में श्रीकृष्ण ने कहा है कि कोई भी सफल नहीं जाता है, जब मनुष्य बिना कर्म किये रहे। सभी प्रकृति के गुणों के वश में होकर कर्म करते हैं। गीता में ही अग्न्य स्थान पर श्रीकृष्ण ने कहा है कि प्रकृति के गुणों के कारण जीव कर्म करता है। अहंकार के कारण विभूत आत्मा अपने को कर्ता समझता है। नच तो यह है कि आत्मा तो कुछ करता ही नहीं, न उसको दुःख एवं सुख होता है। वह तो द्रष्टा स्वरूप सब देखता रहता है।¹⁵ अर्थात् शरीर और मन प्रकृति के गुणों के कर्माभूत होकर कर्म करते हैं। अतः कर्म का प्रतिफल शरीर और मन पर पड़ता है न कि आत्म पर जो केवल द्रष्टा स्वरूप देखता रहता है। यदि हम अपने को आत्मा समझें जो शरीर मन और बुद्धि के परे है तो हमको कष्ट नहीं पहुँचेगा। क्योंकि हम अपने को शरीर और मन से भिन्न नहीं समझते हैं, हमें कष्टों की अनुभूति होती है। जब तक हमारी चेतन इतनी ऊँची नहीं उठती है कि हम अपने को शरीर और मन से भिन्न समझें, हमें समझ लेना चाहिए कि वैज्ञानिक नियम कारण और फल के अनुसार हमारे कर्मों का प्रतिफल हम पर पड़ेगा ही।¹⁶ हम मनसा, वाचा और कर्मात्मा तीनों प्रकार से काम करते हैं और वैज्ञानिक नियम के अनुसार तीनों प्रकारों के कर्मों का प्रतिफल होता है और यह फल कर्ता को भोगना पड़ता है। हमारे विचारों का भी फल हमको भोगना पड़ता है। जो विचार हमारे मन में उठते रहते हैं वे विचार मानसिक जगत् के तत्वों का रूप धारण कर लेते हैं और वे रूप (पाँट-फार्म) सोचने वाले के ध्यानपात्र महाराज रहते हैं। स्वभावतः इनके प्रति ये विचार दिचे जाते हैं, उनको और भी व्यापित होने रहने हैं और उनके मन में भी वैसे ही विचार पैदा करते हैं। इन विचार-रूपों में एको शक्ति होती है कि समान विचार वाले रूपों में मिलकर वे और भी शक्तिशाली बन जाते हैं और बानावरण की रूपरेखा करते रहते हैं। निःसन्देह हमारा मन विचारों को पैदा करने वाला होने के कारण वह इनका प्रतिफल भोगने का भागी बन जाता है। विचारों में स्वन कार्यान्वित होने की शक्ति होती है। विचारों के द्वारा एक ऐसे तत्त्व का निर्माण होता है जो वास्तव रूप में प्रभावशाली होता है। मनुष्य के द्वारा बोले जाते वाले शब्द उसके जीवन की प्रभावशाली करते हैं। अतः रणनावस्था के विचार ही मनुष्य की रोगी बना देने हैं और स्वास्थ्य के विचार उसे स्वस्थ होने में सहायक होते हैं। विज्ञान विश्व-चेतना में विचारों का एक केन्द्र है। जब-जब मनुष्य सोचता है वह अपने परिचित को क्रियाशील बनाता है। संसार के समस्त मनुष्य एक विशाल क्रियाशील मस्तिष्क के धर्मजन्म हैं, जो कि स्वभावतः विचार के अनुसूत ही निमिष प्रकाश की गृष्टभूमि तैयार करता है।¹⁷

श्रीमती बेसेंट के अनुसार हमारे विश्वास, हमारी मान्यताएँ एवं हमारी कारोक्तिक दशा परिधातन हमारी त्रिषासो के द्वारा प्रकट होती हैं। हम जो कुछ वास्तव रूप में हैं प्रकटा जो बनते, सब इस बात पर निर्भर है कि हम क्या सोचते हैं? क्योंकि विचार के द्वारा हम त्रिषासक शक्ति का उपयोग करते हैं। हम सब सोचों ने अपने जीवन में अपने ज्ञानों, विचारों और त्रिषासो के द्वारा जैसा भी जानावगुण तैयार किया है, हम उसी वातावरण में रहते हैं। विचारों के माध्यम से ही, चाहे चेतन विचार हो प्रकटा प्रचेतन, हम अपने प्रविध्य की घटनाओं और त्रिषासों को निर्मित करते रहते हैं। जो हमारे विचारों के द्वारा बनाया गया है, उसे विचारों के द्वारा ही नष्ट भी किया जा सकता है। जीवन भर की गत विचारधारा को जानबूझ कर, निरवधारक दण में नष्ट किया जा सकता है और उसके स्थान पर पूर्णतः नवीन विचारों को अस्तित्व में प्रस्थापित भी किया जा सकता है। अतः जीवन में प्रत्येक दिन, प्रत्येक क्षण हमें भले बुरे का विवेक करना ही चाहिए और हमें अपने अस्तित्व में विवेकपूर्ण विचार ही उत्पन्न करना चाहिए।²⁸ श्रीमती बेसेंट के अनुसार हम उन महाशक्तियों की ही चिन्तगारी हैं और उन्हीं में ही विनीत होंगे, अनेक जन्म हमने लिये हैं और अनेक बार हमारी मृत्यु हुई है। जैसे कोई वृद्ध प्रतिश्रुत हुरामरा, पणवित व पुष्टित होता है, जैसे ही अनेक जीवन लेकर हम पूर्णता की ओर बढ़ रहे हैं। उन पूर्णता में मृत्यु नाम की मरीचिका समाप्त ही हो जायेगी, विच्छेद होगा ही नहीं। हम अपनी प्रमगता और प्रात्मनस्व को पण्थी तरह अनुभव कर 'पूर्ण' बन जायेंगे। यही जीवन का हेतु है।²⁹

श्रीमती बेसेंट ने गर प्राणुनीय मुञ्जर्जी द्वारा प्रारम्भ करवाये गये 'कमला व्याख्यान' के अन्तर्गत जनवरी 1925 में तीन भाषण बलकला-मीनेटहाल में दिये। भाषणों का विषय था भारतीय शिक्षा, भारतीय दर्शन एवं धर्म तथा भारतीय कला। भारतीय दर्शन एवं धर्म सम्बन्धी भाषण में श्रीमती बेसेंट ने भारतीय दर्शन के आदर्श तथा भारतीय धर्म के आदर्श में एक रूपता के दर्शन किये। उन्होंने यह विचार व्यक्त किया कि भारत में दर्शन को धर्म से समन्वित नहीं माना गया। विज्ञान तथा नैतिकता के सम्बन्ध को हम विचार ने प्रति प्रगाढ़ बना दिया है।³⁰ अर्न्तनिक आवरण से सर्वोच्च सत्य की प्राप्ति रशमि नहीं हो सकती। उन्होंने इस सम्बन्ध में श्रीमद्भगवद् गीता में उल्लिखित ईश्वरीय गुणों का उल्लेख किया जिनके बिना सर्वोच्च सत्य की प्राप्ति असम्भव है। उनके अनुसार भारतीय दर्शन एवं धर्म ने मानव की सम्पूर्ण आवश्यकताओं की पूर्ति कर दी है। ब्रह्म का वा ज्ञान तथा योग-पद्धति ने मानव के समस्त सबदों को दूर करने का मार्ग प्रगस्त किया है। अन्तन का अगाध मागर हिलोरे लेना दिखाई पड़ता है। "नेति नेति" से लेकर "तत्त्वमसि" तक का मार्ग मानव की श्रेष्ठता एवं परमनस्व की प्राप्ति का अवगाहन है।

श्रीमती बेसेंट के धार्मिक विचारों का आधार उनकी हिन्दू धर्म में अगाध आस्था है। वे हिन्दू-धर्म की उसकी पूर्णता में स्वीकार करती हैं। उपनिषद्, गीता, पुराण, महा-भारत, रामायण, स्मृति, धर्मशास्त्र आदि समस्त साहित्य को उन्होंने सर्वे स्वीकार किया। हिन्दू-धर्म के दर्शन, उसके आचार-शास्त्र, उसकी उपासना-पद्धति, उसकी योग-पद्धति, रीति-रिवाज, कर्मकाण्ड तथा वर्णाश्रम धर्मव्यवस्था सभी को स्वीकार कर श्रीमती बेसेंट ने भारतीयों को चकित कर दिया।³¹ इनका ही नहीं, उन्होंने बर्म के सिद्धान्त, पुनर्जन्म की

घारणा, अवतारवाद आदि को अद्वैतपूर्वक स्वीकार करते हुए मद्रास के प्रेसीडेन्सी कॉलेज में अपने नवम्बर 1914 के भाषण में कहा, "मैंने अपने विश्व के महात्त्वों के आसीस वर्षों से अधिक के अध्ययन में, किसी भी धर्म को न तो इतना पूर्ण, न इतना वैज्ञानिक, न दार्शनिक और न इतना प्राध्यात्मिक पाया जितना हिन्दू-धर्म के नाम से विद्यमान महात्त्व धर्म को। आप जितना इसका ज्ञान प्राप्त करेंगे उतना ही आप इसमें प्रेम करेंगे, जितना अधिक आप इसे समझने का यत्न करेंगे उतनी ही अधिक गहराई से आप इसका मूल्य करेंगे।"³² इससे भी अधिक प्रोजेक्टिवापूर्ण वाणी में उन्होंने कहा था :

"और यदि हिन्दू स्वयं हिन्दू-धर्म को रखा नहीं करते तो कौन इसकी रक्षा करेगा ? यदि भारत के नौनिहास अपने विश्वास का पालन नहीं करते तो इसकी सुरक्षा कौन करेगा ? केवल भारत ही भारत की रक्षा सकता है तथा भारत एक हिन्दू-धर्म एक ही है। कोई भी पाश्चात्य शरीर से वह कार्य नहीं कर सकता जो आप कर सकते हैं। भारत के लिए न मेरा प्रेम, न पूर्ण सेवा, न पूर्ण भक्ति इस विदेशी चोले में वह कार्य कर सकती है जो आप भारत की संतानों कर सकती हैं। हिन्दू पंदा होठा है, बनाया नहीं जाता। न हिन्दू धर्म की सेवा, न हिन्दू-उपदेशों का पालन, न हिन्दू-ज्ञान की शिक्षा किसी अहिन्दू को हिन्दू बना सकती है। अब हमसे से वे जिनका हृदय हिन्दू है तथा जिनके पीछे भूत-कालिक हिन्दू जीवन (के अनुभव) हैं केवल आपकी सहायता मांग कर सकते हैं, मुख्य यथार्थ आपको रक्षक करना है।"³³

श्रीमती एनी बेसेन्ट के कार्यों का मूल्यांकन

श्रीमती बेसेन्ट ने प्रेम तथा सेवा से अपने आपको हिन्दू राष्ट्र में जोड़कर भारत की जो सेवा की उसके नवम्बर में भारत के वर्तमान बुद्धिजीवियों में वैचारिक मतभेद व्याप्त है। एक ओर श्रीमती बेसेन्ट को भारत की महात्त्वों सेविका एवम् धर्म-उद्धारक माना गया है जो दूसरी ओर ऐसे विचारकों की कमी नहीं है जो उन्हें भारत में अंग्रेजी राज्य की शमना का प्रवर्तक मानते हैं। आलोचकों का यह तर्क रहा है कि जब स्वामी विवेकानन्द 1893 में पश्चिमी विजेताओं को हिन्दू धर्म के माध्यम से विजित करने के लिए शिक्षा देने थे, ठीक उसी वर्ष श्रीमती बेसेन्ट भारतीयों की प्राध्यात्मिक संस्कृति के पुनः उद्धार तथा उनके नैतिक उत्थान के लिए भारत आईं। यह कहा गया है कि भारतीय मिशन हिन्दू अपने गोरे शत्रुओं की सांस्कृतिक उच्चता के इतने कामल थे कि उन्होंने श्रीमती बेसेन्ट के सम्बन्ध में अधिक जानकारी प्राप्त करने के बजाय उन्हें भाग्य की राजनीति में प्रवेश हस्तक्षेप करने तथा स्त्रोत्रात्मक निन्दा एवम् महात्मा गांधी जैसे महात्त्व देशनेतृओं के नेतृत्व की प्रतिद्वन्द्विता करने का प्रयत्न किया। यह कहा गया है कि श्रीमती बेसेन्ट की प्राध्यात्मिकता उनके अंग्रेजी राज्य समर्थित विचारों को छिपाने का प्रच्छन्न धोखा था। श्रीमती बेसेन्ट यह प्रच्छन्नी तरह से जानती थी कि शक्ति के घन घर दिमी भी साम्राज्य को अधिक दिन तक नहीं चलाया जा सकता है, अतः सामना का बनाये रखने के लिए मानसिक आधार ढूँढ़ना आवश्यक है। उन्होंने केवल प्रशासन तक ही अंग्रेजों के भारत को सीमित नहीं रखा अपितु सांस्कृतिक क्षेत्र पर भी उनका अधिकार विस्तार कर दिया। उन्होंने ब्रिटिश शासकों को यह चेतावनी दी कि भारतीयों की मरणा एवम् सांस्कृतिक आशिम बलीबो जैसी नहीं है। अतः ब्रिटिश साम्राज्यवादियों को चाहिए कि वे भारत

के विदेश तथा आध्यात्मिकता को मानसिक रूप से अपने अनुकूल बनाये। आलोचकों का यह भी कहना है कि श्रीमती बेसेंट ने हिन्दुओं के मस्तिष्क को महत्वपूर्ण राजनीतिक गतिविधियों से दूर हटाकर उसे निरुपाधिक आध्यात्मिकता में लगा दिया। भारतीयों ने भी विजेता अंग्रेजों की नस्ल के एक सदस्य द्वारा हिन्दुओं की महत्ता का उपदेश सुनकर अपने दर्शन तथा धर्म के मूल्यों को उनके माध्यम से प्राप्त कर अपनी सारी श्रद्धा उनके प्रति उठेल दी। ठीक उसी प्रकार से जैसे शोषणवादी द्वारा उपनिषदों की प्रशंसा सुनकर भारतीय मस्तिष्क उद्देवित हो उठा। यद्यपि भारतीय पंडितों ने अनेक बार उपनिषदों की प्रशंसा की थी किंतु हमारी दासता की प्रवृत्ति के कारण हम किसी विदेशी के मुख से ही गई अपनी प्रशंसा को सच्ची प्रशंसा मानते रहे।

श्रीमती बेसेंट ने भारतीय सस्कृति के भौतिक पक्ष को जिसके अंतर्गत भारतीयों ने दराहमिहिर तथा मायंमट्ट जैसे महान् विद्वानों के योगदान को विस्मृत कराकर हमें आध्यात्मिकता की ओर से जाने का प्रयास किया ताकि हम ब्रिटिश सरकार के अतंगत भारत की राजनीतिक दुर्दशा के प्रति अपरिचित से बने रहे। भारतीय सस्कृति की रक्षा तथा उसके अनुपम वृत्तिस्व को सुरक्षित रखने का ऐसा बोर घना कि हम राष्ट्रीय स्वतंत्रता के समर्थ को उसके सामने गीण मानने लगे। भारतीय राष्ट्र की नियति श्रीमती बेसेंट जैसे विदेशियों के हाथ में छोड़कर साम्राज्यवाद के पाश में हम फंसे चले गये। श्रीमती बेसेंट ने हम बात का निरंतर प्रयास किया कि भारतीय राजनीति के स्थान पर धर्म की ओर अपना ध्यान केन्द्रित करें। वे खुले तौर पर यह कह देती थी कि भारतीयों की श्रृंगारता धर्म के क्षेत्र में रही है न कि राजनीति के क्षेत्र में। अतः उन्हें विश्व का आध्यात्मिक गुरु बनना चाहिए और राजनीतिक सधर्म से अपने आपको दूर रखना चाहिए। भारत के ऊपर विश्व में धर्म की रक्षा करने का भार बतला कर बेसेंट ने भौतिकवाद का विरुद्ध अध्यात्मवाद का प्रवचन दिया। इतना ही नहीं श्रीमती बेसेंट ने प्राच्य एवम् पश्चात्य में गुणसमय अंतर दर्शाते हुए दोनों सस्कृतियों की भिन्नता को ईश्वर की सुनिवेशित योजना का भाग मानते हुए यह कहा कि दोनों में समानता इस कारण नहीं हो सकती कि ईश्वर दोहरापन स्वीकार नहीं करता। दोनों सस्कृतियाँ अपने आप में अनुपम तथा अपने मस्तिष्क के लिए एक दूसरे पर निर्भर करती हैं। अंग्रेजों द्वारा अभी भी भारतीयों को सोखने के लिए बहुत कुछ खोप है। इसी प्रकार से भारतीयों द्वारा अंग्रेजों की बहुत सी शिक्षा दी जानी है। भारत से सभी धर्मों का अध्यात्मिकरण प्रारम्भ होगा और ईश्वर से व्यावहारिक विज्ञान प्रवाहित होगा, जो प्रकृति के समस्त स्रोतों की मानव की सेवा में आबद्ध कर देगा। विश्व के उद्धार के लिए दोनों को मिल जाना चाहिए, न कि आपस में एक दूसरे को नष्ट करने का प्रयास करना चाहिये। उनका यह उद्देश्य था कि भारत में धर्मिक भौतिकवाद तथा विज्ञान दोनों का पूर्ण बहिष्कार किया जाये और भारतीय अपने राष्ट्रीय जीवन में केवल धर्म को लेकर बैठ जायें। श्रीमती बेसेंट का यह विचार भारतीयों को जीवन की यथार्थ समस्याओं से घलघल कराने का प्रयास था। उनका आदर्श मानवता की भावना से प्रेरित न होकर राजनीतिक या और यह भी मानव की समानता का आदर्श न होकर साम्राज्यवादी दासता के बंधन को बनाये रखने का छद्म प्रयास था। उनके मुँह से विश्व बहुल्य की बात केवल ग्रेट ब्रिटेन के

साम्राज्य को भारत में विद्यमान होने से रोकने का तथा शासक-शान्ति के मधुर संबंधों को बनाये रखने का कुषक था।

वैसे भी श्रीमती बेसेंट का मानव-एकता में विश्वास सीमित था, क्योंकि वे बुद्धि-जीवी तथा धार्मिकी को समानता के स्तर पर नहीं मानती थी। वे यह भी चाहती थी कि मानववधुत्व के अनुसूच गतिशाली राष्ट्रों द्वारा विजित राष्ट्रों के साथ ऐसा व्यवहार करना चाहिए, जिससे दुर्बल राष्ट्र यह अनुभव न करें कि विजयी राष्ट्र उन्हें किसी तरह की सुरक्षा देने में असफल रहेगा। वे हितकारी साम्राज्यवाद की पृष्ठ-पोषक थीं जिसके अंतर्गत प्रत्येक राष्ट्र, जो कि ब्रिटेन के साम्राज्य में शामिल किया जाये, यह अनुभव न करे कि वह अपने साम्राज्यवादी शान्ति से भिन्न है और साम्राज्य के पारिवारिक संबंधों में नहीं है। अर्थात् उन्होंने साम्राज्यिक परिवार का विचार प्रस्तुत किया जिसमें शासक तथा शासित दोनों मिल-जुलकर रहें और पराजित राष्ट्र ऐसी हीन मनोवृत्ति का शिकार हो जाये कि वह भविष्य में कभी भी दामता के बंधन से मुक्त होने का प्रयास ही न करें। श्रीमती बेसेंट का अभिजातीय लोकतंत्र का विचार भी ब्रिटिश साम्राज्य को बनाये रखने का प्रयास था। उन्होंने भारत में राष्ट्रीय चेतना को सीमित करने के लिए साम्राज्याध्यक्ष लोकतंत्र का विचार प्रस्तुत किया था ताकि भारतीय पारिचाय लोकतंत्र जैसी समस्याओं को भाग न करें। इसके लिए उन्होंने जाति-व्यवस्था को बराह और यह चाह कि भारत में अभिजातीय लोकतंत्र गरीब तथा समीर, बुद्धिमान तथा धार्मिकी के अन्तर्गत बनाये रहे। उन्होंने राजनीतिक स्वतंत्रता के सार्वभौमिक अधिकार को स्वीकार नहीं किया बल्कि उसके स्थान पर बुद्धिजीवियों के प्रभाव को बनाये रखने के लिए ऐसी राजनीतिक व्यवस्था का समर्थन किया, जो सत्तात्मक न होकर गुणात्मकता को अधिक महत्व देती है।

श्रीमती बेसेंट ने भारत की आध्यात्मिक महत्ता का संदेश फैलाने में कोई कमी नहीं रखी, फिर भी भारत में ऐसे व्यक्तियों का समुदाय विद्यमान था जो राष्ट्रवाद के प्रचार एवम् प्रसार में पूर्णतया लगे हुए थे और जिसने यूरोप के आतिथारियों का अनुसरण करने में ही भारत का भावी भविष्य देखा। भारत के हिन्दू आतिथारियों द्वारा ब्रिटिश साम्राज्यवाद के भवन को ध्वस्त करने का प्रयास बंगाल के विभाजन (1905) से प्रारम्भ हुआ और तब से भारतीय राजनीति में उपवासियों तथा विप्लववादियों का ऐसा क्रम प्रारम्भ हुआ जिसने आध्यात्मिकता एवम् नीतिकता तथा शान्ति और शांति के संबंधों पर व्यक्त किये गये श्रीमती बेसेंट के विचारों को भ्रष्ट और दिया। श्रीमती बेसेंट ने इस स्थिति से चिन्तित होकर भारत में ब्रिटिश शासन की रक्षार्थ आध्यात्मिकता की बात छोड़कर सक्रिय राजनीति के प्रवेश किया और लोकमान्य तिलक द्वारा चलाये गये स्वराज्य-प्रमोशन के चार महीने पश्चात् होम रूल लीग का समानांतर अभियान प्रारम्भ किया। श्रीमती बेसेंट द्वारा इस प्रकार से राजनीति में प्रविष्ट होना कम विस्मयकारक नहीं था, क्योंकि वे निरंतर भारतीयों की राजनीति में दूर रहने की प्रेरणा देती रहीं थीं। परंतु अब वे स्वयं राजनीति में प्रविष्ट होकर स्वराज्य को जन्मसिद्ध अधिकार के रूप में मागने का प्रयास कर रही थीं। भारतीयों का यह तर्क है कि श्रीमती बेसेंट ने यह नाटक इसलिए किया था कि वे अहमदाबादी तथा सोव माग्य तितक दोनों के

राजनीति कायेत्रमों की मोक्षप्रियता की ब्रिटिश साम्राज्यवाद पर दोहरा प्रहार मानती थीं। साम्राज्यवाद की रक्षा करने के लिए उन्होंने जनता का ध्यान तिलक तथा गांधी से हटाकर घरनी और बेस्मिन् करने का प्रयास किया। वे नहीं चाहती थी कि भारत की राजनीति की बागडोर उपवासियों के हाथ में आ जाये। विशेषतः प्रथम विश्व महायुद्ध के समय के उपवास के बहुत कुछ प्रकार को रोकने की दृष्टि से होमरूल-मोडेलन की अधिक मोक्षप्रिय बनाने का प्रयास कर रही थी, ताकि अपने मोडेलन के माध्यम से ब्रिटेन को युद्ध की स्थिति में भारत के उप राष्ट्रवाद का सामना न करना पड़े। उन्होंने पेट ब्रिटेन से भारत की स्वशासन सवधी मांगों को मान लेने में कोई हानि नहीं देखी, क्योंकि उनका यह दृष्टिकोण था कि इन मांगों से भारत पर ब्रिटेन का साम्राज्य समाप्त नहीं होगा। वे यह भी कहती थीं कि भारत के जनसत्ता के आधार पर ही एजिया में ब्रिटिश साम्राज्य की रक्षा की जा सकती है। वे भारत की ब्रिटिश राष्ट्रवाद का अन्त बनाना चाहती थी, ताकि भारत की स्वशासन देकर सदा के लिए ब्रिटेन से बाँध दिया जाये। श्रीमती बेसेंट का युद्ध के दौरान भ्रम में नजरबंद बनाया जाना उनके लिए वरदान सिद्ध हुआ। क्योंकि उन्हें 1917 के वापस परिषेनन का अध्यक्ष चुना गया और उन्हें स्वतन्त्रता सेनानी के रूप में प्रतिष्ठित किया गया।

श्रीमती बेसेंट भारतीयों के इस समभावनापूर्ण व्यवहार के प्रति अत्यन्त ही रही, क्योंकि आयरलैंड में गैरा होने का माने भारत की स्वतन्त्रता की मांग करने के स्थान पर उन्होंने यह कहा कि ईश्वर की इच्छा के कारण ही भारत पेट ब्रिटेन से जुड़ा हुआ है और इसी में पूर्ण तथा पवित्र का बन्धन अन्तर्निहित है। उनका प्रयास यह था कि ब्रिटेन तथा भारत के सम्बन्धों को वे शांति के स्थान पर प्रेम पर आधारित कर दें ताकि भारतीय अपनी दातना की बेड़ियों की बेड़ियों में मानकर पुण्यहार मानने लग जायें। परिस्थितियों ने श्रीमती बेसेंट का साथ नहीं दिया, क्योंकि जलियाँवाला बाग हत्याकांड तथा अन्य घटना-वारी ब्रिटिश हुकूमतों के कारण भारतीय जनमानस श्रीमती बेसेंट की वर्तनी ईश्वर-इच्छा का विरोधी हो गया। उदारवादियों का प्रभाव सीमित होता गया और उनके साथ ही बेसेंट का प्रभाव भी फीका पड़ता गया। अध्यात्मवाद से निकल कर भारतीयों ने राजनीतिक स्वतन्त्रता का साक्षात्कार किया और वे महात्मा गांधी के पदचिह्नों पर चलने लगे। श्रीमती बेसेंट के प्रभाव और प्रभाव निरवर्ण गिद्ध हुए, क्योंकि राजनीति बुलीन तथा शिक्षित वर्गों तक ही सीमित नहीं रही। गांधीजी ने राजनीति का चेतना पर-पर पहुँचा दी। श्रीमती बेसेंट ने गांधीजी के समर्थन एवम् दृष्टिकार मोडेलन को भारत के लिए यातक बताया। वे महात्मा गांधी को क्षान की राजा देने लगी और उन्हें भीड़तत्र का समुदा मानन लगी। बेसेंट का यह प्रयास अत्यन्त धूमिल एवम् राष्ट्रवादी था। उन्होंने वांछित की भी अपने शूल में लेने का प्रयास किया ताकि वापस गांधीजी के समर्थन-मोडेलन की ओर बदलत न हो। उन्होंने गांधीजी के नेतृत्व में कांग्रेस के प्रतिनिधित्वपूर्ण संगठन होने में भी अपना सशय प्रकट किया। वे कहने लगी कि भारत के लिए स्वतन्त्रता असांख्यीय है। उनका यह तर्क था कि एक स्वतन्त्र किम्बु दुर्बल भारत अपनी प्रादेशिक सखडता की रक्षा नहीं कर पायेगा क्योंकि भारत के दक्षिण भाग पर जापान का वर्ज्जा हो जायेगा और पश्चिम सीमा प्रान्तों पर अर्बेर आक्रमणकारियों का अधिकार हो जायेगा। ब्रिटिश सेना के

भारत में हटने के कारण भारत की आन्तरिक सुरक्षा भी खतरे में पड़ जायेगी और भारत एक ऐसी शराजकता में फँस जायेगा जिसमें भारत को सभी सेवा मिलकर भी नहीं उबार सकेंगे। उनका यह भी विश्वास था कि भारत में ब्रिटिश साम्राज्य का विघटन गोरे तथा अश्वेत राष्ट्रों के मध्य संघर्ष का कारण बन जायेगा। उनकी मान्यता थी कि ब्रिटेन के संरक्षण-छत्र में रहकर-भारत दुनिया का सर्वोच्च राष्ट्र बन सकता है, उसमें पृथक् होकर नहीं। वेमंट यह भी मानती थी कि भारत में क्रान्ति का समय नहीं आया है कि वे ब्रिटिश साम्राज्य को उखाड़ फेंकने का प्रयास करें। वे चाहती थीं कि भारतवर्सी ब्रिटिश प्रशासन के अन्तर्गत होने वाले परिवर्तनों तथा राजनीतिक सुधारों के प्रति न्यायिष्ठ रहें। किन्तु परिस्थितियाँ निरन्तर बदलती गईं और भारत की नयी-भूखी जनता ने पाँचोंजों का अनुसरण कर ब्रिटेन को भारत छोड़ने के लिए विवश कर दिया। श्रीमती वेमंट ने हिन्दू धर्म की महत्ता के मद्देन की आड़ में अपना अहिंसक साम्राज्यवादी मुखौटा छिपाये रखा था। □ □

टिप्पणियाँ

1. एनी बेमंट, हाऊ इण्डिया गेट चोर और औरम, पृ. 11
2. बेमंट, न्यू इण्डिया, जनवरी 9, 1915
3. बेमंट, सेवर्न ऑन पोलिटिकल साइन्स, पृ. 69
4. बेमंट, दो वनूवर आउ इण्डियन पोलिटिकल, पृ. 183
5. वही
6. बी बेमंट रिपब्लिक, भाग 3, पृ. 103
7. वही
8. वही, पृ. 104
9. बेमंट न्यू इण्डिया, नवम्बर 27, 1917
10. वही
11. वही, जनवरी 9, 1915
12. वही
13. वही
14. एनी बेमंट, चोर इण्डियाज़ अनाथित : कनेक्शन आउ स्पेसिफ एण्ड राइटिंग आन इण्डियन पीपुल, पृ. 144-49
15. वही, पृ. 150-52
16. सी पी. रामास्वामी अय्यर, एनी बेमंट, पृ. 144 में उद्धृत
17. एनी बेमंट, दो वनूवर आउ इण्डियन पोलिटिकल, पृ. 294-316
18. न्यू इण्डिया, नवम्बर 27, 1922
19. वही
20. वही
21. सेवर्न ऑन पोलिटिकल साइन्स, पृ. 133
22. न्यू इण्डिया, जुलाई 30, 1931
23. विप्रोवोटिज्म सोसायटी, भारतीय शाखा की सूचना पुस्तिका, पृ. 15-16
24. वही, पृ. 14-5

- 25 हम कष्ट क्यों झेलते हैं ? इण्डियन सेवशन पियोरिओडिकल सोसायटी द्वारा प्रकाशित, पृ. 5-6
- 26 वही, पृ. 7-8
- 27 विचार शक्ति, पृ. 3-4
- 28 वही, पृ. 4
29. इण्डियन थॉट्स विथिन द एरुपेन, विमोक्तोंकी एका रिसेजन, एका भाग, पृ. 44
- 30 वही, पृ. 45-47
- 31 वही भाग, हिन्दुत्व का प्र. वी एजेन्ड, पृ. 116
- 32 वही, पृ. 116 117
- 33 वही, पृ. 115

उदारवाद एवं उपवाद

भारत में उदारवादी तथा उपवादी या उपराष्ट्रवादी चिन्तन न देश की राजनीतिक, सामाजिक, प्राथमिक, शैक्षिक एवं धार्मिक समस्याओं के मर्म न महत्वपूर्ण विचार प्रस्तुत किये हैं। उदारवादियों तथा उपवादियों दोनों ही का देश की परतन्त्रता को समाप्त करने तथा भारत में नवजागरण लाने में विश्वास रहा है। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की राजनीति ने चिन्तन के इन दोनों प्रवाहों को कुछ भिन्न राजनीतिक विचारों का प्रतीक बना दिया था। यह स्थिति लम्बे समय तक चली और वर्तमान में भी वैचारिक मतभेद उदारवाद एवं उपवाद के रूप में पाया जाता है। उदारवाद एवं उपवाद का भारतीय स्वतन्त्रता-संग्राम के प्रारम्भिक काल में विशेष एवं पृथक् महत्व रहा है। पाश्चात्य शिक्षा तथा भारत में अंग्रेज़ों राज की स्थापना ने जिस राजनीतिक चेतना का संचार भारत में किया उदारवाद तथा उपवाद उसी चेतना का प्रतिफल था। नव चेतना के संचार ने कतिपय भारतीय चिंतकों को इस पाश्चात्य प्रभाव का इतना कायल बना दिया कि वे इसके अनायास, इससे पृथक् और इसके विपरीत कुछ मानने का तैयार ही नहीं थे। दूसरी ओर चिंतकों का ऐसा भी समुदाय उपस्थित हुआ जिनका उद्देश्य पाश्चात्य प्रभाव की चकाचौंध को समाप्त करने तथा भारतीय गौरव एवं महानता का संदेश देकर विचारों का भारतीयकरण करने का रहा। उदारवादी एवं उपवादी चिन्तन अनेक समस्याओं पर विपरीत दृष्टिकोण रखने के बावजूद समान रूप से स्वाधीनता-प्राप्ति के लिए लड़ सकन रहा। अन्त में दोनों ही विचारधाराओं का समन्वय प्रारम्भ हुआ और यही समन्वय भारत की स्वतन्त्रता के लिए उत्तरदायी माना गया।

उदारवाद एवं उपवाद में दोनों ही शब्द कालबाची या समयबाची कहे जा सकते हैं। लोकमान्य तिलक के अनुसार "आज के उदारवादी कल के उपवादी थे। इसी प्रकार से आज के उपवादिक कल के उदारवादी हो जायेंगे।" निरंक के उद्गार इन शब्दों के समयबाची होने की ओर इंगित करते हुए यह स्पष्ट करने हैं कि उदारवादी तथा उपवादी दोनों ही परिवर्तनशील हैं। समय, परिस्थितियाँ तथा देश की चिन्तनधारा में इनके अर्थ परिवर्तित हो जाते हैं। निरंक ने अपना जीवन एक उदारवादी के रूप में प्रारम्भ किया किन्तु कालान्तर में ब्रिटिश शासन के प्रति विरोध की बढ़ती हुई भावना ने उन्हें उपवादी बना दिया। समय के साथ-साथ उनका उपवादी चिन्तन उदारवाद में परिवर्तित होता गया और उनकी मृत्यु के समय उनके विचारों की तुलना में गांधीजी अधिक उपवादी दिखाई देने लगे। जहाँ निरंक अपने जीवन के अन्तिम दिनों में ब्रिटिश शासन के अन्तर्गत अधिनामी स्वशासन एवं शासन से सहयोग की बात कर रहे थे वहीं गांधीजी असहयोग-संग्राम

प्रारम्भ करने पर ध्यान दें। तत्पर्य यह है कि न तो कोई पूर्णतया उदारवादी ही रहा है और न उपवादी ही। उदारवादी मान्यता प्रयोग हम उन चिंतकों के लिए विशेषतः करते हैं जिन्होंने ब्रिटिश व्यवस्था पाश्चात्य उदारवादी चिन्तन से प्रभावित होकर संस्वरूप विचार भारत में एक बिंदु और और चिन्तकों उद्देश्य अपेक्षी मान्यता के प्रत्यक्ष यह कर भारत को स्वशासन के योग्य बनाने का रहा। उपवादियों ने इसमें विभिन्न विचार एवं कार्यक्रम प्रस्तुत किये।

विचारों की दृष्टि से उदारवाद वास्तव्य चिन्तन की देन रहा है। उदारवाद राजनीतिक व्यवस्था की व्यवस्था पर प्रभावित करता है। अनेक व्यक्तियों की नैतिक उपदेवता का उदारवाद ने उभारा है। यूरोप में पुनर्जागरण के समय में यह विचारधारा विद्यमान रहा है। उदारवाद विरोध, वैचारिक स्वतंत्रता, सहिष्णुता, आधुनिक अधिकार, समानता तथा प्रगति से विकास आदि परंपरागतों पर आधारित है।

उदारवादी विचारधारा से प्रभावित होकर दादाभाई नौरोजी, मुद्रेशनाथ बजर्जी, किरोस्नाथ मेहता, गोपाळ कृष्ण गोपाळे, धी निवास शास्त्री आदि ने जिन विचारों का प्रतिपादन किया वह भारतीय मूल्यवाद तथा उदारवाद को मिला दी जाती है। भारत में उदारवादियों ने अनेक सामाजिक समस्याओं एवं रीति-रिवाजों में सामाजिक समानता तथा व्यक्तिगत स्वतंत्रता की स्थापना के लिए परिश्रम का प्रकाश किया। वे भारत में प्रतिनिधिप्रभुत्व समस्याओं की स्थापना और नागरिक स्वतंत्रता की मांग प्रस्तुत करते थे। राजनीतिक अधिकारों की प्राप्ति के लिए उदारवादियों ने सर्वप्रथम धार्मिकता का समर्थन किया। उनके द्वारा जिन राजनीतिक धार्मिकता का प्रारम्भ किया गया वह भारत की एकता, अन्तर्गत एवं साम्प्रदायिक समन्वय, आधुनिकीकरण, सामाजिक हितवादिता, एक भेदभाव का विरोध, सभी अधिकार प्रगति तथा औद्योगिकरण का समर्थन करता था। उदारवादियों ने सेवाओं के आधुनिककरण, वास्तविक शिक्षा के विस्तार, व्यवस्थापिका प्रशासन के पुनर्गठन मध्यमों की समस्या में वृद्धि, विधि का शासन, स्वतंत्रता के अधिकार का व्यापक प्रयोग आदि पर विशेष ध्यान देकर किया।

भारत उदारवादियों का जिन वास्तव्य उदारवादी विचारधारा से प्रेरित होते हुए भी कुछ धर्मों में प्रियता रमना था। भारत के उदारवादी चिंतकों ने आर्थिक क्षेत्र में अत्युक्त व्यापार की नीति के स्थान पर राज्य द्वारा देश के आर्थिक विकासको को नियमित एवं सारलित करने का प्रारम्भ किया। उदारवादियों ने राजनीतिक अधिकारों का महारा सेवर भारत में राजनीतिक, आर्थिक, प्रशासनिक एवं व्यापिक सुधारों की मांग की। उदारवादियों ने भारत के ब्रिटिश शासकों की प्रत्यक्ष रखने हुए उनको दयालुता एवं सम्यक्प्रियता की दुहाई देकर स्वशासन की ओर बढ़ने का प्रयत्न किया। साहस व बल समर्थन करने की क्षमता आदि के समर्थन के कारण उदारवाद का जीवन उनके लिए प्रसन्न था। वे अपने वह धर्मनाथ तथा सामाजिक-कार्य को अत्युक्त रखते हुए भारत में स्वराज की स्थापना का स्वप्न देखते थे।

राष्ट्रवाद, अपने वैचारिक धर्म में, एक प्रयोग्य विचारधारा के रूप में उन्नीसवीं शताब्दी में विकसित हुआ। यह उदारवाद एवं सहिष्णुता के परिष्कार का। भारत में राष्ट्रवाद अनेकी मान्यता के प्रभाव में जन्म लेने मुखरित हुआ। भारतीय राष्ट्रीय

वादेम का जन्म इस राष्ट्रवाद की भावना का प्रतीक बना। राष्ट्रीय कांग्रेस का नेतृत्व प्रारम्भिक काल में दादाभाई नौरोजी, गोपाल कृष्ण गोखले, फिरोजशाह मेहता, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी आदि दशमक्तो के हाथ में था। वे अंग्रेजी शासन के मार्गदर्शन में राष्ट्रीय भावना का विकास चाहते थे। अंग्रेजी शासन उनकी दृष्टि में एक ईश्वरीय वरदान था। वे पश्चात्य उदारवादी विचारधारा में अनुप्राणित थे। कालान्तर में इन नेतृत्व की उदारता दिना की सज़ा दी गयी। इसके विपरीत बाल गंगाधर तिलक, माना लाजपत राय, शिवरामः पात तथा प्ररविंद चोप, जिन्हें उदारवादियों द्वारा उपवादी कह कर भर्त्सित किया गया, एक नव चेतना के प्रनीक बने। उन्होंने अंग्रेजी शासन को वरदान न मानकर अभिशाप माना। पश्चात्य प्रभाव को बढ़ने में रोका गया तथा राष्ट्रवाद की स्तुतिपना की परिधि में मुक्त कर एक नवीन स्वरूप उपवादियों द्वारा प्रदान किया गया। वैसे उदारवाद तथा उपवाद दोनों ही शब्द केवल सामयिकता के सूचक थे। उदारवादी प्रथा समय के उपवादी थे, उसी तरह उपवादी भविष्य में उदारवादियों की स्थिति में आ गये थे। फिर भी उपवादियों का राष्ट्रीय स्वतन्त्रता-संग्राम में विशेष योगदान रहा। राष्ट्रवाद का पश्चात्य परिभाषा में न देखकर एक नवीन स्थिति में देखा गया। भौतिक तत्त्वा की प्रधानता गौण कर उसे बृहद् सांस्कृतिक अर्थ दिया गया। भौतिकता में राष्ट्रवाद का विचार को ऊपर उठाकर उसे आध्यात्मिक स्तर प्रदान किया गया। इस प्रकार राष्ट्रवाद की स्थापना उदारवादियों के द्वारा की गयी किन्तु पश्चात्य प्रभाव से अत्यधिक अभिभूत होकर जन-मानस में राष्ट्रीय चेतना का संचार वे न कर सके। यह काम उपवादियों के द्वारा ही सम्भव हो सका। यहाँ तक कि उपवादियों ने राष्ट्रवाद एवं स्वदेश-प्रेम को एकत्र कर दिया।

पश्चात्य दर्शन, पश्चात्य सभ्यता, पश्चात्य शिक्षा तथा अंग्रेजी शासन के पूर्ण प्रभावक एवं अनुयायी होने के कारण उदारवादियों का राष्ट्रवाद पश्चात्य प्रभाव में ही बना रहा। उपवादियों ने इस पश्चात्य आवरण को हटाकर राष्ट्रवाद के मानवीय आदर्शों का अनुकरण करते हुए इसे भारतीय परिधान प्रदान किया। राष्ट्रवाद का भारतीयकरण, एक भूतपूर्व स्थिति का परिचायक था। जहाँ उदारवादियों का राष्ट्रवाद, पश्चात्य परिभाषाओं में अभिव्यक्त होने के कारण, भारत की दलित एवं मौखीय स्थिति का परिचायक मात्र रह गया वहाँ उपवादियों का राष्ट्रवाद भारत के गौरवपूर्ण प्राचीन महान का आधार पाकर जनमानस में एक नवीन आत्म-विश्वास एवं प्रेरणा का साधन बना। उपवादियों ने अंग्रेजी शासन के पराष्ट्रीय एवं दासनापूर्ण कृत्यों की चुनौती देकर भारत में पुनर्जागरण का मार्ग प्रशस्त किया। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से यह कार्य अत्यधिक महत्वपूर्ण था। दासता से स्नेह संबंध रखकर दासता से मुक्ति प्राप्त नहीं हो सकती थी। प्रत्यक्ष दासता से अलग होकर पूर्ण मुक्ति उपवादियों के आन्दोलन का आधार बनी। उपवादियों ने अंग्रेजी के वर्तमानकारी एवं दासतात्मक शासन के नरकी मुण्डों को उतार कर हिंदी शासन के रूप एवं विस्तृत रूप से जनता को परिचित कराया।

उपराष्ट्रवाद अंग्रेजी की उदारवादी नीति के मायाजाल से परिचित था। मित्रो, मोरं, रॉड्स प्रभृति नामकों के प्रवचनपूर्ण कालों ने विदेशी शासन के प्रति विश्वास डगमगा दिया था। इस विश्वास एवं निराशा के राजनीतिक निर्माण को दूर करने के लिए उपवादियों

न पापने राष्ट्रीय राजनीतिक कार्यक्रम—स्वराज, विदेशी, यतिवाद एवं राष्ट्रीय शिक्षा से एक नवीन मोर्चा प्रस्तुत किया।

उग्रवादों के प्रति की जा रही थी। परिणाम में प्राप्त होने के कारण नतीज प्राप्त करने द्वारा राष्ट्रवाद की प्रकृति एवं परिणाम दूर नहीं कर सके। शासन ने समाज की भावना से उन्हें जनता के प्रति विरक्त बना दिया। नरवागो पद एवं सामान्य के सम्बन्ध में राष्ट्रवाद के प्रसारण-प्रवृत्ति से उन्हें ध्युत कर दिया। इसके विपरीत, रक्षात्मक भावों की तत्प्राप्ति देकर, उग्रवादियों ने जनता की प्रति राष्ट्रीय प्रवृत्ति से दृष्टान्त राजनीतिक सामाजिकीकरण पर विचार की। जनता, राष्ट्र, वामपंथी एवं भारत के जनान भविष्य में प्रार्थना की पुन स्थापना की।

उग्रवादियों ने राष्ट्रवाद की केवल नागरिक, प्राथमिक एवं राजनीतिक प्रार्थना न मानकर एक पुनीत धर्म का स्वरूप दिया। धर्म मगधत प्रार्थना या प्रभुत्व की प्रार्थना से अधिक माना। उग्र राष्ट्रवाद यूरोप के राष्ट्रवाद से अलग प्रार्थना पर आधारित न रहा। देश के लिए सर्वप्रथम धर्मोपदेश करने में। धर्म प्रेरणा से इन राष्ट्रवाद की अनुप्राणित किया गया। तर्क के स्थान पर प्रार्थना एवं उग्रवाद के स्थान पर अनुभूति का हमारे प्राधान्य था। जान के स्थान पर भक्ति एवं धर्म की इसमें विशेष स्थिति स्वीकृत हुई थी।

स्वशासन-प्राप्ति हेतु, प्रवर्धन एवं पावन की नीति में उग्रवादियों का विश्वास नहीं था। विदेशी शासन से सहयोग की स्थिति उन्हें मान्य नहीं थी। विदेशी शासन तथा भारतीय जनता के परस्पर विरोधी उद्देश्यों से शासन के प्रति विरक्तता स्थापित करना आवश्यक था। उग्रवादियों को उग्र कारण से शासन द्वारा स्वीकृति से स्वराज्य प्रदान करने की स्थिति मुक्तिमुक्त नहीं लगी। वे स्वराज्य की स्वाधिकार मानते हुए उसे स्वयं प्राप्त करना चाहते थे। इस कार्य के लिए वे निर्भयता, शौर्य एवं यातना सहन करने की गरिमा के सहजग्राहक बने। श्रीगुरुपदगुणता उनकी प्रेरणा का स्वीकृत बने।

उग्रवादियों या राष्ट्रवाद उदात्तवादिनों के राष्ट्रवाद से कई प्रयोग मिले थे। उग्रराष्ट्रवाद मगधत भारतीय जनता की एकीकृत रूप में देखना था। हिन्दू तथा मुस्लिम शासन का कार्यपालन गौरवपूर्ण प्रतीति के रूप में स्वीकृत किया गया था। यह स्थिति धनीत पञ्चायत सम्प्रदाय की अंगीकृत करने का आधार नहीं बन सकता था। इसके विपरीत उदात्तवादियों का विश्वास प्रतीति की विरक्तता पर एक नये जीवन का प्रारम्भ करने में था। यह समझ नहीं था। भारत का इतिहास केवल अंग्रेजी शासन से ही प्रारम्भ नहीं किया जा सकता था। उग्रवादियों के अनुसार यदि भारत का प्राचीन इतिहास पूर्ण रूप से खोखला नहीं माना जाता तो भी वह भारत की दुरावस्था का प्रतीक तो था ही। अतः उग्रवादों भारतीय इतिहास के माध्यम से भारत को एक राष्ट्र एवं उसके प्रात्मनिर्णय के अधिकार की स्थापना करना चाहते थे। धर्म, का अध्यात्मिक उग्र रचिन्द्र न था। अंग्रेजों द्वारा निर्देशित योजना पर वे भावी भारत का भवन निर्मित करना नहीं चाहते थे। उनका आदर्श प्रतीति के सहजग्राहकों की सजी कर रखी तथा, उनके पाद साध नवीन मूल्य बनने का था।

राजनीतिक समाज के नवनिर्माण की दृष्टि से भी उग्रवादियों तथा उदात्तवादियों

के विचारों में भिन्नता थी। उदारवादी पूर्णतया नवीन वातावरण में नव समाज की रचना करना चाहते थे। किन्तु उपराष्ट्रवाद न केवल वातावरण अस्तित्व पतृकता पर भी बल देता था। पतृक प्रभाव में ही भारतीय समाज पूर्णतया भारतीय रह सकता था। प्रजातीय विभिन्नताएँ इस पतृकता के तत्त्व से सम्बन्धित थी। प्राचीन भारतीय हिन्दू-संस्कृति एवं धर्म इसी प्रजातीय विभिन्नता का एक उदाहरण था।

उपराष्ट्रवाद द्वारा नवीन सम्प्रदाय का सृजन न तो मात्र हिन्दू पुनर्जागरण पर आधारित था न अश्वेजी सम्प्रदाय के अग्र रूप में। वे दोनों ही परिस्थितियों में मुक्ति चाहते थे। वे प्रतीत की वर्तमान से सम्बन्धित करने के पक्ष में थे ताकि वर्तमान में रहते हुए भारतीय हिन्दू समान रूप से मुसलमान, जैन, पारसी तथा ईसाइयों के साथ अपने-अपने मिलाकर अपने लक्ष्य की ओर प्रयत्न हो सकें वे एक ऐसी सम्प्रदाय का सृजन करना चाहते थे जो बहुजातीय होने के साथ-साथ नवीनता के तत्त्वों से भी प्राणाति हो। यह प्रतीत की भविष्य से सम्बन्धित करने की विचारधारा थी। इन प्रकार उपराष्ट्रवाद एक बहुजातीय समाज के निर्माण में विभिन्न सांस्कृतिक इकाइयों की समानता का पोषक नहीं था। उनका विचार विभिन्न सांस्कृतिक इकाइयों के सम्मिलन में एक भारतीय महासंघ की स्थापना करने का था। वे किसी एक संस्कृति को दूसरे पर बलात् स्थापित करने के पक्षपाती न थे। इस प्रकार अग्रवादियों का आदर्श वह प्राचीन हिन्दू दार्शनिक विचारधारा थी जिसमें एकता में विभिन्नता एवं विभिन्नता में एकता के दर्शन विद्यमान थे। वे इसी कारण से स्वराज्य की केवल नकारात्मक अर्थ में न लेकर पूर्ण नकारात्मक अर्थ में आत्मनिष्ठा एवं राष्ट्रनिष्ठा का आधार मानते थे। राष्ट्रीयता तथा स्वराज्य दोनों का ही समिश्रण उपराष्ट्रवाद का आधार था। वे देशोद्धार एवं राष्ट्रवाद की चरम परिणति के रूप में व्यक्ति का मार्वांभीय से तादात्म्य स्थापित करना चाहते थे ताकि व्यक्तिगत आत्मा का राष्ट्रीय आत्मा से चिरतन सम्बन्ध स्थापित हो सके।

उपराष्ट्रवाद मानसिक दृष्टि से दामता से उन्मुक्ति का पोषक था। दर्शन एवं साहित्य के क्षेत्र में भारतीयों के योगदान को किसी भी दृष्टि से हेय नहीं स्वीकार किया गया था। वेदों की प्राचीनता एवं उनमें निहित ज्ञान ममत्त्व मसार के मार्गदर्शन का आधार माना गया था। मानसिक दामता से मुक्ति दिलाने के रचनात्मक प्रयास में उपवादियों ने उदारवादियों के “वदेमानपिनरी” के रवैय के विपरीत “वदेमातरम्” का सुन्दर उद्घोषित किया।

इस प्रकार उपराष्ट्रवाद पूर्णतया भारतीय सन्दर्भ में विकसित राष्ट्रवाद था। जनता के हृदय की धुने की इसमें सामर्थ्य था। इसी कारण उपराष्ट्रवादियों का चतुर्मुखी कार्यक्रम जन-मानसोन्नत का आधार बना। गांधीजी ने यद्यपि मोक्ष के अर्थ में राजनीतिक गुरु स्वीकार किया था किन्तु वास्तव में उपराष्ट्रवाद द्वारा तैयार किये गये थे ही उन्होंने अपना मार्वांजनिक जीवन प्रारम्भ किया।

उपराष्ट्रवाद, विदेशी शासन का बोधभाजन होने के कारण, विदेशी शासन तथा भारतीय जनता के स्वार्थों तत्त्वों द्वारा रुद्धिवादिता एवं हिन्दू मन्दिरवाद का पोषक रहा गया। किन्तु यह कथन अतिशयोक्ति है। उपवादों सामाजिक सुधारों के उद्देश्य ही पक्षपाती थे जिनमें उदारवादों। वे राष्ट्रीय आधार पर सुधार चाहते थे।

उनमें तथा उदारवादियों में केवल यह अन्तर था कि सुधारों की योजनाओं के पूर्णतया राष्ट्रीय स्वशासन की शक्ति के पश्चात् प्रभाव में लाना चाहते थे या फिर प्राचीन आदर्शों की पूर्णतया परीक्षित कर उन्हें नवीनता से सम्बन्धित करना चाहते थे। नवीनता या पराचाल्य ज्ञान से शिक्षण प्राप्त करने की व्यवस्था से उनका बर्तनस्थ नहीं था। केवल भारतीय दृष्टिकोण से ही वे नवीनता एवं वैज्ञानिक प्रगति को अपने कार्य में स्वीकृत करना चाहते थे।

राष्ट्रीयता की दृष्टि से उपवादों हिन्दू-राष्ट्रवाद के स्थान पर पुनराष्ट्रवाद के प्रणेता थे। सब धर्मों के प्रति समान व्यवहार एवं समानता की भावना उनमें विद्यमान थी। गौता से प्रेरणा प्राप्त करने तथा हिन्दूधर्म एवं सभ्यता के उद्धारण एवं स्थान्त देने का उनका कार्य वैज्ञानिक हो या स्पर्शिक जाल-जाल जाल तथा बोध धारो ही हिन्दू थे। किन्तु उनका हिन्दुत्व सवीनता बर्तनस्थ एवं सामप्रदायिकता का प्रेरण नहीं था। यह अंग्रेजों की पूट खाल पर राज्य करने की नीति का प्रतिफल था कि मुस्लिम सामप्रदायिकता की बढ़ावा मिलता तथा उपराष्ट्रवाद की मुस्लिम-विरोधी भावनाएं उसे प्रगल्भ करने के राजकीय प्रयास विरुद्ध गये। अंग्रेजों के शासन की यह नीति ही मुस्लिम "हिन्दू-राष्ट्रवादी" मिथ्या की पोषा बनी। उपराष्ट्रवाद पुनराष्ट्रवाद की नीति का सर्वदा विरोधी रहा। पुनरुत्थान प्रतिक्रिया की अंग्रेजों की नीति का उपवादियों ने कभी समर्थन नहीं दिया।

उपराष्ट्रवाद के आदर्शों पर भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस जब तक चलती रही तब तक भारत की समृद्धता तथा मूलभूत एकरता जीवित रही। जैसे ही इस आस्था में परिवर्तन आया देश की स्थिति अक्षयित हुई। भारत तथा पाकिस्तान का धृक् राष्ट्रीय के रूप में प्रादुर्भाव राष्ट्रवाद नहीं किन्तु उप-राष्ट्रवाद का प्रतीक था। यदि भारत के विभाजन की स्वीकार न किया गया होता तो सम्भवतः अंग्रेजों शासन की अनुपस्थिति में एकरता एवं सहोदरता का वातावरण बन सकता था किन्तु स्वतन्त्रता प्राप्त करने के दिन जैसे-जैसे सभी प्रांतों में ऐसे-जैसे राष्ट्रवाद का स्थान उपराष्ट्रवाद ग्रहण करता गया। भाव की शक्ति उपराष्ट्रवाद का ही परिणाम थी।

उपराष्ट्रवाद प्रतिक्रिया के स्थान पर वर्तमान, व्यक्तिगत स्थिति की मान्यता के स्थान पर समष्टि, तथा राज्य के स्थान पर राष्ट्र का पुनीत पोषण बना। उनका यह कार्य पूरा प्रजातन्त्रिय था। स्वशासन शक्ति उनका मुख्य लक्ष्य था। अन्त में राजनीतिक कारणों के विवाद में अपना समर्थन नहीं करता चाहते थे।

वर्तमान भारत उपराष्ट्रवाद में आज भी प्रेरणा प्राप्त कर सकता है। आज की राजनीति में अन्तर्गत हुए प्रतिक्रिया, जातिवाद एवं सामप्रदायिकता के उन्मूलन हेतु राष्ट्रवाद के उचित मूल्या को समझने के लिए उपराष्ट्रवाद एक मार्गदर्शक के रूप में स्वीकृत किया जा सकता है। आज उप-राष्ट्रवाद नहीं किन्तु राष्ट्रवाद एवं उप-राष्ट्रवाद की आवश्यकता है। राष्ट्रवाद के सहस्यक पोषण तत्त्वों के रूप में राष्ट्र का स्थानिय आज भी उपवादियों के राजनीतिक कार्यक्रम स्वराज्य, स्वदेशी, बहिष्कार एवं राष्ट्रीय शिक्षा पर आधारित किया जा सकता है। भारत राष्ट्र की समृद्धि एवं प्रगति के लिए आज भी स्वराज्य का प्राथमिकता पर संपादित होता है। राष्ट्र-प्रेम, राष्ट्रीय एकता, सामाजिक कार्य में

निष्पक्षता एवं निरर्पण तन्मयता, व्यक्तिगत स्वार्थों के स्थान पर राष्ट्रीय हितों की भावना आज भी देश में पूर्णतया प्राप्त नहीं है। देश में बटनी हुई पृथक्तावादी प्रवृत्ति, मनीषा भाषावादिता, विघटनकारी तत्वों की वृद्धि स्वराज्य के लक्ष्य की आध्यात्मिक पूर्ति का प्रतीक नहीं है।

स्वदेशी विचारधारा अभी पूर्णतया स्थापित नहीं हो पायी है। उपराष्ट्रवादियों का आर्थिक एवं राजनैतिक स्वदेशीकरण आज भी प्रेरणादायक है। आर्थिक दृष्टि से भारत की आत्मनिर्भरता एवं आर्थिक उन्नति पूर्ण स्वदेशीकरण से ही सम्भव है। विचारों के क्षेत्र में भी उपराष्ट्रवादियों सहित पूर्ण भारतीय सदर्भ में विचारने की आवश्यकता है। भारत की राष्ट्रीय एवं अन्तरराष्ट्रीय नीति के निर्धारण में स्वदेश-हित, राष्ट्रसम्मान एवं भारत के गौरव की प्रतिष्ठा स्वदेशीकरण से ही सम्भव हो सकती है। उपराष्ट्रवादियों द्वारा निर्दिष्ट विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार का कार्य आज भी पूरा होना शेष है। विदेशी वस्तुओं के प्रति बढ़ता हुआ आकर्षण राष्ट्र की आर्थिक जर्जरता का परिणाम बन सकता है। राष्ट्रीय शिक्षा के क्षेत्र में भी उप-राष्ट्रवादियों का योगदान आज भी बहुत कुछ करने की प्रेरणा देता है। शिक्षण मस्याओं में राष्ट्रीय विचारधारा का पूर्ण प्रचार देश की भावी पीढ़ी की राष्ट्रवाद में प्रेमिभूत कर सकता है। पाश्चात्य ज्ञान के साथ-साथ भारतीय मस्तिष्क एवं भारत को विभिन्न क्षेत्रों में की गयी प्राचीन उपलब्धियों शिक्षा का आधार बन सकती है।

इस प्रकार उपराष्ट्रवाद एक चिरतन प्रेरक के रूप में है। यह ऐसा राष्ट्रवाद है जो केवल राष्ट्रीयता के बंधन में ही किसी देश को आवद्ध नहीं करता अपितु अन्तरराष्ट्रीयता का भी मार्ग प्रशस्त करता है। दार्शनिक एवं आध्यात्मिक सबन मिनने से वह राष्ट्रों की स्वार्थ-विरायणता की प्रवृत्ति एवं परस्पर अविराम एवं धूर्णों की भावना को नष्ट करता है। आज के विश्व में अन्तरराष्ट्रीय सद्भावना एवं मैत्री मनीषा राष्ट्रवाद से ऊपर उठकर ही प्राप्त की जा सकती है। उपराष्ट्रवाद मनुष्य मानवता के उचित संरक्षण, सम्भरण तथा परिवर्धन का नया आयाम प्रस्तुत करता है।



महादेव गोविन्द रानाडे (1842-1901)

महादेव गोविन्द रानाडे का जन्म जनवरी 18, 1842 को लिवाड, जिला सांगली में हुआ था ।¹ उन्ने प्रसिद्धासह भारतरूप सध्या सांगली रियासत के उच्च रीति अधिकारी एष पूरा के वेसावा दरबार में सांगली के सागर के प्रतिनिधि थे । उनने पितामह के अंग्रेजी सेवा में प्रवेश किया और वे सामन्तादर भी रहे । रानाडे के पिता सरकारी अधिकारी थे । वे कोल्हापुर राज्य की सेवा में भी रहे । कोल्हापुर का दिना अंग्रेजों के राजनीतिक प्रतिनिधि द्वारा शासित था । रानाडे के पिता अंग्रेजों के कृपा पात्र थे । राज्य में बसावत होने पर अंग्रेजी सेवा में रानाडे ने पिता गोविंदराव को सम्मेलन के कोषभाज्य होने से बसाया । इस प्रकार रानाडे के साहचर्य में ही उनका परिवार मराठा शासन के अंग्रेजी शासन में परिवर्तन के अनुकूल हो चुका था । यह स्वाभाविक था कि उनका परिवार अंग्रेजों के प्रति धन्यमान होता । रानाडे पर इसका दो प्रकार से प्रभाव पड़ा । एक ओर उनका अनुभव प्रशासनिक दक्षता की ओर हुआ तो दूसरी ओर वे स्वाभाविक रूप से अधिक महत्त्वपूर्ण मानने लगे ।²

रानाडे की प्रारम्भिक शिक्षा कोल्हापुर के मराठी स्कूल में हुई । उनोंने पिता के अंग्रेज मित्र की सहाय्य पर उन्हें अंग्रेजी-स्कूल में भर्ती किया गया । उनकी माता को यह प्रसन्न नहीं लगा, क्योंकि उनकी यह धारणा थी कि अंग्रेजी-शिक्षा से अपने सांस्कृतिक-सांप्रदायिक हो जाते हैं । उनने पिता अपने निर्णय पर दृढ़ रहे । उनकी माता ने विरोध-स्वरूप धन प्रदान नहीं किया । पिता की विजय हुई और रानाडे को अंग्रेजी शिक्षा का अवसर मिला । रानाडे का पारिवारिक वातावरण अत्यन्त अनुकूलित था । परिवार की सनातन हिन्दू-धर्म में दृढ़ स्थायी थी । रानाडे ने अपनी स्कूल-शिक्षा पूरी करने के बाद स्वयं को उच्च अध्ययन के लिए बम्बई भेजने के लिए अपने पिता को लिखी प्रार्थना प्राप्त कर लिया । उन्हें बम्बई के एसफ़िन्गटन स्कूल में 1856 में प्रवेश मिला । अपनी प्रथम बुद्धि के कारण वे अध्ययन में हमेशा प्रथम स्थान प्राप्त करते रहे और नये कीर्तिमान स्थापित करते गये । वे बम्बई विश्वविद्यालय के प्रथम बी०ए०, प्रथम एम०ए० तथा प्रथम एल० एस० बी० छात्रों में से थे । 1865 में इतिहास में रानाडे ने एम० ए० परीक्षा उत्तीर्ण की और 1866 में पारंगत की । इतिहास और अर्थशास्त्र उनके प्रिय विषय रहे । अध्ययन काल में रानाडे पर उन अंग्रेज अध्यापकों का विशेष प्रभाव पड़ा जो उदात्त अंग्रेजी गुणों से युक्त थे ।³ इस समय तक हिन्दू-धर्म एवं साहित्य के संबंध में रानाडे की धारणा अच्छी नहीं थी । उनके द्वारा इतिहास की परीक्षा में लिखे गये उत्तरों की श्रद्धा के कारण बम्बई-विश्वविद्यालय द्वारा वे उत्तर एडिनबरा विश्वविद्यालय के छात्रों के प्रेरणार्थ भेजे गये । वे बम्बई विश्वविद्यालय के प्रथम भारतीय पेलो नियुक्त हुए । शिक्षा समाप्त

कर लेने के पश्चात् उन्हें शिक्षा-विभाग में मराठी अनुवादकर्ता के रूप में नियुक्ति मिली। कुछ समय के लिए वे भोलापुर के पास किमी छोटी रियासत के प्रशासक भी रहे। 1867 में वे कोल्हापुर राज्य में न्यायाधीश नियुक्त किये गये। 1868 से 1871 तक वे एल्फिन्स्टन कालेज में अंग्रेजी साहित्य के प्रोफेसर रहे। 1871 में बम्बई के पुलिस मजिस्ट्रेट नियुक्त हुए। इसके पश्चात् 1871 से 1878 तक पूना में उप-न्यायाधीश, नामिक तथा धूलिया में 1878 से 1881 तक विशेष उप-न्यायाधीश, 1881 में पूना के उप-न्यायाधीश, 1881 से 1884 तक डेक्कन रयोल रिक्ली एक्ट के अन्तर्गत उप-न्यायाधीश, पूना की छोटी अदालत में 1884 से 1885 तक न्यायाधीश, रिक्ली एक्ट के अन्तर्गत 1885 से 1893 तक विशेष न्यायाधीश रहे। 1886 में उन्हें भारत-सरकार की वित्त-समिति का सदस्य बनाया गया। 1893 से 1901 में मृत्युपर्यन्त वे बम्बई उच्च-न्यायालय में न्यायाधीश रहे।¹³

उनका सार्वजनिक जीवन पहले ही प्रारम्भ हो गया था। 1859 से 1864 तक वे ज्ञान-प्रसारक सभा के सदस्य रहे और वहाँ समय-समय पर भाषण देते रहे। 1862 से 1863 तक वे सुप्रसिद्ध समाज-सुधारक पत्रिका इन्दु-प्रकाश के अंग्रेजी सभाग के सम्पादक रहे। समाज-सुधार के कार्य में रानाडे का पहला प्रयास विधवा-विवाह मादोलन से सम्बन्धित था। विष्णुशास्त्री पंडित तथा रानाडे के प्रयासों से यह मादोलन प्रारम्भ हुआ। महाराष्ट्र में यह हलचल मचा देने वाली घटना थी। बटूर सनातन-धर्मी हिन्दुओं ने इसका प्रबल विरोध किया। घन्ट में शंकराचार्य ने दोनों गुटों की मध्यस्थता की और रानाडे के दल के विरुद्ध निर्णय देते हुए विधवा-विवाह को निषिद्ध घोषित किया। रानाडे और उनके सहयोगियों के लिए प्रायश्चित्त का विधान दिया किन्तु रानाडे ने प्रायश्चित्त करने से मना कर दिया और जाति-बहिष्कार के लिए अपने को प्रस्तुत किया। रानाडे के उच्चपद एवं महाराष्ट्र में नवीन प्रगतिशील विचारों के जागरण के कारण उनके विरुद्ध उठा यह विरोध गर्न गर्न शांत हो गया। वे 1867 में प्रार्थना-समाज के सदस्य बने। प्रार्थना-समाज के मिद्धान्त ब्रह्म-समाज जैसे ही थे। 1864 में केशवचन्द्र सेन की बम्बई यात्रा से प्रेरणा प्राप्त कर यह नया समाज स्थापित किया गया था। प्रार्थना-समाज भी एकेश्वरवादी एवं मूर्तिपूजा-विरोधी था। 1868 में रानाडे ने धर्म एवं तत्त्वमीमाणा का गूढ़ मघन कर एकेश्वरवाद पर "ए थीईस्टम् बानपेशन आफ फेथ" नामक निबन्ध लिखा। 1871 में रानाडे को बम्बई से पूना स्थानांतरित कर दिया गया। पूना में रानाडे ने निरन्तर सात वर्षों तक सार्वजनिक एवं रचनात्मक कार्यों के माध्यम से जन-सेवा की। पूना की महत्वपूर्ण संस्थाओं को रानाडे का मार्गदर्शन मिला। उनके द्वारा कई संस्थाएँ स्थापित हुईं।¹⁴

महादेव गोविन्द रानाडे मराठों के इतिहास में अधिक प्रभावित हुए। अपने पथ की राज्ञ आत्मा मराठा पात्र में रानाडे ने यह सिद्ध किया कि भारत में मराठों का उत्कर्ष संयोगवश नहीं हुआ था। वह महाराष्ट्र के हिन्दुओं का योग्य प्रदर्शन मात्र न हो कर एक स्थायी राष्ट्रीय चेतना का प्रतीक था, जिसने दासता का प्रतिकार कर सम्मान सहित स्वतन्त्रता का पाठ पढ़ाया। यह भारत में राष्ट्रवाद का अग्रिम प्रस्तुतन था। केवल भाग्यी, भाग्यी प्रवृत्ति श्रेष्ठतम तब सीमित न हो कर जन माध्याय को उद्दिष्ट

करने वाला यह आंदोलन सदियों में प्रस्तुत जनता का नवीन धर्मोपासक था।¹⁵ इस प्रकार रानाडे ने भारतीय संस्कृति का पोषण करना शुरू कर दिया। नवीन पाश्चात्य धारणाओं से उनका सम्बन्ध स्थापित किया। पाश्चात्य प्रभाव ने उन्हें सामाजिक सुधारों की ओर आकृष्ट किया। यद्यपि शासकीय सेवा में निरत रहने के कारण वे अधिक समय इस कार्य के लिए नहीं दे सकते थे फिर भी उनका यह सक्न्ध पूरा हुआ। शासकीय सेवा के नियमों की कठोरता उनके विचारों एवं कार्यों को नहीं बदल सकी। ब्रिटिश शासन की प्रशंसा पर भी वे अपने सामाजिक उत्तरदायित्व का निर्वाह करते रहे। शासन ने स्थानांतरण का कठोर प्रहार उन पर किया, फिर भी वे अविचलित रहे। उन्हीं के गद्दप्रयत्नों से भारतीय सामाजिक सम्मेलन की स्थापना हुई। वैसे महाराष्ट्र में समाज-सुधार के कार्यों का प्रारम्भ गणेश वामुदेव जोशी ने पूना की सार्वजनिक सभा की 1870 में स्थापना करके किया। जोशी को जन सामान्य "सार्वजनिक बाका" के नाम से जानने लगे। उसी सार्वजनिक सभा के माध्यम से महादेव गोविन्द रानाडे भी सामाजिक सुधार के क्षेत्र में पधरे उठे। सभा के सक्रिय कार्यकर्ता होने के नाते रानाडे ने ब्रिटिश शासन का समय-समय पर बोधभाजन बनना पड़ा किन्तु उनकी देशभक्ति निरंतर प्रगाढ़ होती गयी।

उनकी बाल्यी दुःखिता से प्रभावित होकर बम्बई के गवर्नर ने उन्हें 1885 में बम्बई-विधायी परिषद् का सदस्य नियुक्त किया। वे पुनः 1890 तथा 1893 में इस पद पर नियुक्त किये गये।

जब रानाडे 12 वर्ष के थे तभी उनका विवाह कर दिया गया था किन्तु उनकी पत्नी के निरंतर अस्वस्थ रहने के कारण उसका दाम्पत्य-जीवन सुखी नहीं रहा। अतः में उनकी पत्नी का स्वगयास हो गया। रानाडे पुनः विवाह करने को राजी नहीं थे। पत्नी वियोग में अत्यधिक दुःखी थे। किन्तु उनसे पिता रानाडे का पुनः विवाह कर देना चाहते थे। उन्हें यह चिन्ता थी कि रानाडे को युवावस्था देखते हुए उनका अविवाहित रहना ठीक नहीं था। उन्हें यह भय था कि वही रानाडे अपने समाज-सुधार आन्दोलन के सहयोगियों के प्रभाव में किसी विधवा से विवाह न कर बैठे। उनके इन प्राचीन रुढ़िवादी विचारों से रानाडे बहुत दुःखी हुए। किन्तु ये विवश थे। वे पिता के जीवन पद्धति उनको आदर प्रकट करने के लिए उनके सामने खड़े ही रहते थे। केवल भोजन के समय की छोड़कर रानाडे अपने पिता की उपस्थिति में उनसे खड़े-खड़े ही बात करते थे। वे किसी भी दृष्टि से अपने पिता को दृष्ट नहीं कर सकते थे। रानाडे के टालमटोल करने पर उनके पिता ने घर छोड़ कर अपने पैतृक ग्राम जाकर अकेले रहने की धमकी दी। रानाडे घबराया में पड़ गये। अतः में एक आजापानक पुत्र के नाते उन्होंने विवाह का प्रस्ताव स्वीकार कर लिया। उनका विवाह रमाबाई के साथ सम्पन्न हुआ। रमाबाई उनसे उम्र में 11 वर्ष छोटी थी। यह रानाडे के जीवन में कठिन परीक्षा भी पड़ी थी। उनके द्वारा समाज सुधार के लिए किये गये समस्त कार्यों पर पानी फिर रहा था। वे जानते थे कि पुनर्विवाह करना उनका विरोधियों द्वारा उनकी बयानी और करनी के अन्त पर कठोर आक्षेप का कारण बनेगा। किन्तु अपने पिता की आज्ञा को टालना उनके यहाँ या काम नहीं था। अपने इस पारिवारिक अनुशासन की अतिवेदों पर उन्होंने अपना सार्वजनिक तथा सामाजिक जीवन बलि कर दिया।¹⁶ यद्यपि

विवाह के बाद भी रानाडे समाज-सुधार का कार्य यथावत् करते रहे, किन्तु उनके प्रखर विरोधी लोकमान्य तिलक ने उन्हें इस श्रुति के लिए सार्वजनिक जीवन में समा नहीं किया।

रानाडे ने अर्थशास्त्र का गूढ़ अध्ययन किया था। 1872 में उन्होंने भारत के विदेश-व्यापार पर भाषण दिया। 1874 में उन्होंने भारत की राजस्व-व्यवस्था की विस्तृत अध्ययन प्रस्तुत किया। वे भारत के ग्रामीण अंचलों की निर्धनता एवं आर्थिक विवशता से द्रवित हुए। 1876 में पूना, नगर तथा शोलापुर जिलों में अकाल के कारण अपार जन हानि हुई थी। रानाडे ने इसके लिए शासन की राजस्वनीति को उत्तरदायी ठहराया। उनके अनुसार दुर्भिक्ष का कारण कम बर्षा नहीं अपितु कृषकों की आर्थिक विपन्नता थी।¹⁷

भारत में कांग्रेस की स्थापना में रानाडे का भी विशेष योगदान रहा। वे कांग्रेस के उदारवादों विचारधारा के मार्गदर्शक रहे। उनका कांग्रेस के उग्रवादी आंदोलन से वैचारिक सघर्ष रहा। तिलक तथा उनके सहयोगियों ने रानाडे के सामाजिक सम्मेलन का कांग्रेस के भव से अपने कार्यक्रम चलाने का विरोध किया। तिलक की लोकप्रियता के कारण रानाडे को हारना पड़ा। 1895 में राष्ट्रीय कांग्रेस के पूना-प्रधिवेशन के समय सामाजिक सम्मेलन की कार्यवाही कांग्रेस-पटाल से न हो पायी। रानाडे तिलक के व्यवहार से दुखी हुए किन्तु उनका मनोबल ऊँचा रहा और सुधार का उनका कार्यक्रम यथावत् चलता रहा। 1896 में रानाडे ने पूना में दक्षिण सभा की स्थापना की। सार्वजनिक सभा के साथ मतभेदों के कारण रानाडे ने इस सभा को गलत किया था। उनके व्यस्त न्यायिक जीवन के बावजूद वे सार्वजनिक कार्यों के लिए निरंतर समय देते रहे और अपने अगाध ज्ञान एवं परिपक्व अनुभव की सार्वजनिक सेवा के लिए अर्पित करते रहे। उनका स्वास्थ्य जर्जरित होने लगा और उन्हें हृदयरोग हो गया जिसके कारण उनके जीवन का प्रवाह क्षीण होता गया।¹⁸

जीवन के अंतिम सात वर्षों में रानाडे बम्बई में ही रहे। वहाँ वे बम्बई विश्व-विद्यालय से सीनेट, सिंडिकेट एवं कला सभा के अध्यक्षता के रूप में सम्बद्ध रहे। विश्वविद्यालय शिक्षा के क्षेत्र के उनका योगदान प्रांतीय भाषाओं की पाठ्यक्रम में सम्मिलित कराने में रहा। वे भारत के औद्योगिक विकास के लिये नीशेरवान जो जमशेद जो टाटा द्वारा दान में दिये गये तीन लाख रुपये के उपयोग संबंधी परामर्शदात्री समिति के सदस्य भी नियुक्त किये गये। इस समिति के सुझाव पर बंगलौर में औद्योगिक अन्वेषण प्रतिष्ठान स्थापित किया गया। इस प्रकार रानाडे का जीवन भारत की सेवा में व्यतीत हुआ। वे प्रांतीय की व्याधि से जीवन-पर्यन्त दुखी रहे। गिरते हुए स्वास्थ्य के कारण वे 1900 में लाहौर में होने वाले भारतीय सामाजिक सम्मेलन के अधिवेशन में सम्मिलित नहीं हो सके जिनका उन्हें मेद रहा। अल्पमय रोगग्रस्त रह कर वे जनवरी 16, 1901 का चिरनिद्रा में सीन हो गये।

रानाडे के राजनीतिक विचार

अन्य उदारवादियों के समान महादेव गोविंद रानाडे भी भारत में अंग्रेजी शासन की बरदान के रूप में मानते रहे। उनके अनुसार भारत में अंग्रेजी शासन भारतीयों को नागरिक एवं सार्वजनिक मनीविधियों का राजनीतिक निष्ठा देने की दृष्टि से उपयोगी

सिद्ध हुआ था ।⁹ उनका यह मत किमी आत्मक विदेशी प्रचार पर आधारित नहीं था । उन्होंने भारतीय इतिहास का गूढ़ मयन करने के पश्चात् यह धारणा बनायी थी : रानाडे ने भारतीय राष्ट्रीय सामाजिक सम्मेलन के 1900 के लखनऊ-प्रतिवेगन के उद्घाटन भाषण में यह व्यक्त किया कि भारत पर विदेशी आक्रमणकारियों द्वारा शासन विघाता की योजना का ही अंग था । जितने भी विदेशी आक्रमण हुए उन्होंने भारत की एकता के सूत्र में निरन्तर पियरेने का प्रयत्न किया । भारतीय जातियों एवं प्रजातियों की शक्ति तथा उनके चरित्र को रक्ष करने की दृष्टि से ये आक्रमण बरदान सिद्ध हुए । हमारी कमजोरियों को दूर करने का हमें अवसर मिला । भारत पर मुस्लिम शासन स्थापित होने पर भी भारत के निवासियों का मनोबल कम नहीं हुआ । किन्तु हिन्दुओं एवं मुसलमानों में वैज्ञानिक क्रिया कलाप, मनीषा शिक्षण तथा व्यवसायिक दृष्टिकोण की कमी होने के कारण प्रगति शिथिल होनी लगी । अंग्रेजों के आगमन ने यह स्थिति परिवर्तित कर दी । भारत को एक नवीन ज्योति दिखाई दी । धातुनिकीकरण का मार्ग प्रशस्त हुआ । अंग्रेजों के सम्पर्क में आने से हमें स्वतंत्रता की महत्ता का आभास हुआ । सदियों की गुलामी एवं जड़ता को पारित्य प्रभाव ने समाप्त कर दिया । भारतीय नवजागरण प्रारम्भ हुआ । इस प्रकार रानाडे ने अंग्रेजी शासन को दैविक बरदान ही माना ।¹⁰ किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं है कि रानाडे परतंत्रता के ही प्रशंसक थे । उनके विचारों में भारतीय नवजागरण का आभास मिलता है । वे भारतीयों की प्रबुद्धता की प्रीति इंगित करते हुए भावी भारत के उज्ज्वल भविष्य का समर्पण कर रहे थे । वे जानते थे कि अंग्रेजी शासन के पश्चात् भारतीय स्वशासन की स्थापना अवश्य होगी और भारत स्वतंत्रता के युग में प्रवेश करेगा । इसी सत्य को ध्यान में रखते हुए देशभक्त रानाडे ने ब्रिटिश समद के नाम एक याचिका भारतीयों द्वारा हस्ताक्षर कराके पूना की सार्वजनिक सभा के माध्यम से इंग्लैण्ड भेजी जिसमें यह सुझाव दिया गया था कि भारत में यमाशीघ्र उत्तरदायी शासन की स्थापना की जाये तथा ब्रिटिश संसद् में भारतीयों को उचित प्रतिनिधित्व प्रदान किया जाये ।¹¹ भारतीय जनता को प्रतिनिधित्व मिलने से विघ्ननिर्माण के कार्य में उनका हाथ बढ़ेगा और कराधान सम्बन्धी क्रियाकलापों में भी वे सह-भागी बन सकेंगे । वे स्वतंत्रता को प्रतिव्यापक अर्थ में देखते थे । उनके अनुसार स्वतंत्रता का अर्थ था जनता पर अनुचित नियंत्रणों का अभाव किन्तु शासन पर जनप्रतिनिधियों का पूर्ण नियंत्रण । उनके ये विचार स्वयं उनके द्वारा प्रतिपादित सामाजिक अवयवी एकता के विचार से भेल नहीं खाते । ये व्यक्तिवादी न होकर समष्टिवादी अधिक दिखाई देते हैं । मानवीय स्वतंत्रता तथा व्यक्तिगत अधिकारों का समर्थन करते हुए भी महादेव गोविन्द रानाडे ने राज्य के हस्तक्षेप को कई दृष्टियों में उचित ठहराया ।¹² वे स्वतंत्रता एवं राज्य के सामाजिक पक्ष को अधिक महत्त्व देते थे । इस प्रकार उनके विचार ब्रिटिश उपयोगितावादी विचारको से भिन्न दिखाई देते हैं ।

महादेव गोविन्द रानाडे भारतीय राजनीतिक चिन्तकों में कई दृष्टियों से प्रगणी माने जा सकते हैं । उनकी इस समग्रण्यता का एक ज्वलत प्रमाण उनके द्वारा राज्य की प्रकृति तथा उसके कार्यों का अध्ययन है । उनका यह विचार था कि राज्य अपनी सामूहिक क्षमता के अतर्गत अपने श्रेष्ठ नागरिकों की शक्ति, विवेक, दया तथा परोपकारिता का

परिचायक है। वे प्राथमिक रूप में राज्य की प्राथमिक एकता के समर्थक थे¹³ तथा इस कारण राज्य की महत्ता के प्रशस्तक थे।¹⁴ वे राज्य की धारणा को जर्मन आदर्शवाद के विचारकों के समान अपने समय के उच्च एवं निरपेक्ष विवेक का परिचायक मानते थे। किन्तु रानाडे जर्मन आदर्शवाद के सम्पूर्ण निष्ठा में निष्ठा नहीं रखते थे। वे आदर्शवाद के विपरीत व्यक्तिवाद में अधिक निष्ठा रखने वाले विचारक थे। राज्य की महत्ता को स्वीकार करते हुए भी उनकी यह धारणा थी कि व्यक्ति व राज्य दोनों में राज्य एक साधन और व्यक्ति साध्य के रूप में है। अपने व्यक्तिवादी विचारों में रानाडे ने व्यक्ति को जनता के रूप में देखा था कि एक प्राणविक इकाई के रूप में। वे ठीक-ठीक, चीन के समान राज्य की व्यक्ति के जीवन को और भी अधिक सुखी, सम्पन्न एवं महाद बनाने के लिए उसकी सीमा मानते थे।¹⁵ उनकी इस धारणा में स्वराज्य की भावना भी छिपी थी क्योंकि व्यक्ति का हित साधन करने वाला राज्य विदेशी नहीं हो सकता। राज्य को साधन मानते हुए भी राज्य पर अत्यधिक निर्भरता का उन्होंने हुनग प्रतिहार किया तथा व्यक्ति को अपने प्राण-निर्माण के लिए प्रयत्न करने का सही दिया। रानाडे का व्यक्तिवाद यूरोपीय व्यक्तिवाद की विचारधारा से भिन्न था। उनका व्यक्तिवाद लोक-व्यवस्था की भावना से अधिक मेल खाता था। राज्य के लोक-व्यवस्थापकीय रूप की विवेचना प्रस्तुत कर रानाडे ने व्यक्ति के प्राथमिक एवं नैतिक जिम्मेदारता में राज्य की अधिक सहकार प्रदान करने के लिए प्रेरित किया। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के दल में उन्होंने निम्नकारी राज्य-व्यवस्था का प्रतिरोध प्रस्तुत किया। वे सीमित स्वतन्त्रता के विचार में विश्वास नहीं करते थे।¹⁶ राजनीतिक विचारों की दृष्टि से रानाडे ने भारतीय जनमानस के राजनीतिक प्रतिष्ठा को अधिक महत्व दिया। जन-जागरण के माध्यम से ही सर्वप्रथम आन्दोलन का कार्य अधिक प्रभावी हो सकता था। जेम्स मैन्रो के अनुसार उन्नीसवीं सदी के अंत में होने वाले समस्त राजनीतिक आन्दोलनों को रानाडे ने प्रोत्साहित एवं विचित्र करने वाले मन्त्रिण ने प्रेरणादायी शक्ति प्रदान की।¹⁷ भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के सम्मानकों में से होने के कारण रानाडे ने भारत के भारतीय मन्त्रिण का मुख्य विषय प्रस्तुत किया।¹⁸ स्वयं राष्ट्रीय कांग्रेस के जन्म एवं आन्दोलन शुरू में महादेव गोविंद रानाडे की भूमिका "राजनीतिक गुरु" स्वीकार किया। रानाडे के लिए इससे अधिक राजनीतिक सम्मान का सूचक और बड़ा ही सकता था? इतना ही नहीं किन्तु भारतीय देशपक्षों के राजकुमार गोपाल कृष्ण गोखले ने भी रानाडे के प्रति श्रद्धालु हो उन्हें अपने 'गुरु' के रूप में स्वीकार किया और उनके पदविशेषों पर चलने का सूचन किया। रानाडे स्वयं राजनीतिक प्रतिनिधियों से अधिक सम्मान नहीं करते, किन्तु कांग्रेस के उदात्तमान प्रभाववादी सदस्यों ने किसी भी महत्त्वपूर्ण राजनीतिक बात पर रानाडे की सम्मति निवेदिता कार्य नहीं किया। देशी भाषा-प्रेस-प्रतिनिधन, मन्त्र-प्रतिनिधन, प्रशासनिक सेवा-सचिव, मन्त्र एगिजा का प्रश्न सभी पर रानाडे की प्रोत्साही वाली का प्रभाव पड़ा।¹⁹ भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की विचार-निर्माण की सम्मेलन के माध्यम से रानाडे ने कांग्रेस की संविधान की दल पर सम्मान और प्रेरित किया। उन्होंने नये विचारों की प्रोत्साहित किया और लोकमत को राजनीतिक प्रेरणा का

रानाडे ने अहाँ राजग की प्रकृति के सम्बन्ध में सुहृद् विवेचन किया है वहाँ सरकार के संघटन एवं प्रशासन को भी सीमित धर्मों में स्पष्ट करने का प्रयाग किया है। शासन की दृष्टि में रानाडे लोकतांत्रिक शासन के पक्षपाती थे। वे भारत के विवेकीकरण में विशेषाग रखते थे तथा स्थानीय स्वशासन को विकसित करने पर उनका विशेष जोर रहा। ये के हीय सरकार द्वारा स्थानीय सरकार के मामलों में हस्तक्षेप की नीति को खोजकर नहीं करते थे। उनका विश्वास था कि स्थानीय स्वशासित संस्थाओं को विकास का पूर्ण अवसर प्राप्त होगा चाहिए। इनके लिए उन्होंने यह सुझाव भी दिया कि स्थानीय संस्थाओं को केन्द्रीय संस्थाओं द्वारा वषट्काल पर धर्म के रूप में धारासि उपनयन कराया जावे ताकि स्थानीय स्वशासित संस्थाएँ प्रामाण्य क्षेत्रों व शहरो में उद्योगों का विकास कर सकें। ये स्थानीय विकासों में व्यवस्था सहायिकार के आधार पर चुनाव करने के भी पक्ष में थे।²⁰ उनका यह विश्वास था कि इस प्रकार के निर्माण से स्थानीय स्तर पर राजनीतिक शिक्षण का प्रसार होगा तथा प्रत्यक्ष-विकास आगत होगा।

सामाजिक एवं धार्मिक प्रश्नों पर उनके उदार विचारों ने राजनीतिक दृष्टि में उन्हें पूर्ण उदारवादी विचारक ही माने रखा। उनके उदारवादी विचारों ने उन्हें भारतीय महिला को बनाये रखने वाले विचारों एवं कामों से दूर नहीं होने दिया।²¹ वे हिन्दुओं की सामाजिक व्यवस्था के विप्लवकारी नियमों को मानव-स्वतन्त्रता का पक्षधर मानते थे। इन काम के लिए एक छोटी कड़ी उन्होंने हिन्दू समाज के प्रगति-विरोधी तत्वों को सतकारा तो दूसरी ओर अंग्रेजी शासन को भी खरीखरी सुनाने से पीछे नहीं रूके। भारतीय जनता का शोषण करने वाले ब्रिटिश सरकार के भूमि-विषमक कानूनों को उन्होंने खाते हाथों लिया। भारत के केन्द्रीभूत प्रशासनिक ढाँचे को रानाडे ने स्थानीय शासन का समुद्र माना। वे शासन के विवेकीकरण एवं प्रादेशिक सरक्षण के पक्षपाती थे।²²

रानाडे का यह मत था कि राजनीतिक स्वतन्त्रता के लिए नैतिक बढ़ना आवश्यक है। राष्ट्र की शक्ति नैतिक गुणों पर आधारित है। यहाँ तक कि नैतिक गुणों के पूर्ण विकास के बिना राजनीतिक स्वतन्त्रता अर्थहीन है। समाज में लोकतांत्रिक विचारों के प्रसार के लिए उन सामाजिक नियमों को परिवर्तित करना आवश्यक है जो प्रगति के मार्ग को अवरोध करते हैं। सामाजिक समताता के बिना राजनीतिक समताता नहीं आ सकती। लोकतांत्रिक शासन की स्थापना लोकतांत्रिक समाज पर ही आधारित हो सकती है।²³ इसी सम्बन्ध में रानाडे ने सराठा-शक्ति के उत्कर्ष सम्बन्धी विचारों को समझा जा सकता है। रानाडे ने शिवाजी के शासन की प्रशंसा करते हुए लिखा था कि उनका शासन नैतिक नियमों पर आधारित था।²⁴ उनके अनुसार शिवाजी सामाजिक समताता एवं एकता को राजनीति का आधार मानते थे। महाराष्ट्र में सराठा-शक्ति का उदय सामाजिक समताता एवं दासता के विरुद्ध समर्थ था। सत शोषण, धार्मिक पण्डित, कुटुम्ब नामदेव, एकतावाद परम्परागत ब्राह्मणवाद एवं जातिगत बढ़ता के विरुद्ध थे। उन्होंने कुटुम्ब तथा वसितों की स्थिति को सुधारा और सामाजिक व्यवस्था को प्राचीन वेदों की शुद्ध पद्धति तक पहुँचाया। इनके द्वारा राष्ट्र-निर्माण का मधीन प्रयोग

किया गया था।¹²⁵

रानाडे का राष्ट्रवादी दृष्टिकोण उनके द्वारा मराठा-इतिहास की नवीन व्याख्या में निहित है। उनका यह विचार था कि भारत में अंग्रेजी शासन की स्थापना के निम्ने अंग्रेजों ने मुगलों से ज़रा फायदा नहीं की थी। उन्हें ज़रा के लिए मराठों से सहायता मिलनी पड़ी थी और उन्होंने से ज़रा छेनी थी। हिन्दू-शासकों ने ही अंग्रेजों से ज़रा फायदा की थी। वे इनसे यह निष्कर्ष करना चाहते थे कि राष्ट्रीय एकता एवं अखण्डता ने मुगलों को धर्म-धर्म पराधीन कर मराठा-शासन की स्थापना की।¹²⁶ अंग्रेजों ने चानाही तथा बुद्धन सम्बन्ध के प्रयोग से भारतीय राष्ट्रवाद में विघटन के बीज बो कर भारत को पराधीन किया। उनका यह दृष्टिकोण भारत की स्वतन्त्रताप्रेमी जनता की विघटित राष्ट्रीय भावना को पुनर्जागरण के लिए जनजागृत करने वाला था। यह राष्ट्रवादी चेतना को प्रोत्साहन देने के लिए प्रयुक्त करने वाला प्रयास था। रानाडे की व्याख्या राष्ट्रवादी विचारों से प्रभावित थी। वे भारत में अंग्रेजी शासन की अखण्डता नीतियों के आलोचक थे।¹²⁷ उनके द्वारा दानुदेव बलवंत फर्ले के आन्दोलन की प्रशंसा समर्पण किया था। शासन के विरुद्ध विद्रोह करने वालों के प्रति उन्हें महानुभावता थी क्योंकि उनकी दृष्टि में विद्रोहियों का काम आधुनिक ज़रूरतों के प्रति प्रेरित था, राजनीतिक कारणों से नहीं। देश में अखण्ड निष्ठावादी एवं बेगैरकारी के लिए रानाडे ने शासन की अखण्डता एवं अखण्डता नीतियों को उत्तरदायी ठहराया। उन्हें अंग्रेजों की मना के उत्तरदायी पक्ष से महानुभावता थी। वे इंग्लैंड के उत्तरदायी दल से ही भारत के प्रति उचित नीतियों के समर्थन की अपेक्षा करते थे।¹²⁸

रानाडे का राजनीतिक चिन्तन सामान्य दर्शन पर आधारित था।¹²⁹ एरिक्म में प्रचलित सामाजिक विचारों की ऐतिहासिक एवं तुलनात्मक पद्धतियों का वे अनुसरण कर रहे थे। वे काल के दर्शन से आधुनिक समाधि रूप और उसी पर उनका धर्म, अन्तःकरण एवं स्वतन्त्रता सम्बन्धी दृष्टिकोण आधारित रहा।¹³⁰ वे एरिक्म के आदर्शवादी चिन्तन से प्रभावित थे। वे जर्मन आदर्शवादी निष्ठ तथा हेगेल से प्रेरित इंग्लैंड के आदर्शवादी चिन्तक डीन के विचारों के प्रति निष्ठ थे।¹³¹ उन्हें डीन की प्रतिक्रिया थी नहीं कहा जा सकता क्योंकि रानाडे ने अपने विचार डीन के साथ विस्तृत स्वतन्त्रता के विवर्धित किसे थे। यही डीन के विचार प्रभावित थे, रानाडे के विचारों में उनकी पूर्णता नहीं थी। डीन के स्पष्ट रानाडे ने उत्तरीय उत्तरदायी के इंग्लैंड के उत्तरीयवादी धर्मवाद का अध्ययन किया।¹³² वे डीन तथा डीन के सामान्य नीतिवाद की दृष्टिकोण के विरोधी थे। इसी प्रकार से रानाडे का आदर्शवाद था कि उनके राजनीतिक, सामाजिक एवं आर्थिक विचारों की प्रतिक्रिया रहा। सामान्य प्रभाव के विवर्धित रूप।¹³³ एरिक्म के ऐश्वर्यवाद तथा प्रोटेस्टेन्टवाद ने उनके आधुनिक विचारों की प्रति प्रेरित किया।¹³⁴ किन्तु कालान्तर में हिन्दू-धर्म की महानता के परिभाषा ने उन्हें नवीन राष्ट्रवादी दृष्टिकोण प्रदान किया। वे सर्वोच्च हिन्दू-राष्ट्रवाद के विचारक नहीं थे। वे मुद्धारवादी तथा वैचारिक प्रति के प्रवर्धित थे।

रानाडे के राजनीतिक विचारों में राज्य का सम्बन्धकारी रूप, नागरिकों का उत्तरदायित्व, धर्मवाद तथा समाधिवाद का मानवत्व एवं स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार

महत्त्व रखते हैं।³⁵ वे स्वशासित भारत के लिए लिखित सविधान के पक्षपाती थे। भारतीय राज्यों की स्वायत्तता तथा उनके सघातमय एकीकरण पर उन्होंने विचार व्यक्त किये। वे प्रशासनिक विवेन्दीकरण के पक्ष में थे। भारतीय रजवाडों के शासन के लिए उन्होंने इंग्लैण्ड की लार्ड सभा के सत्ता विभाज्य बनाने का सुझाव दिया। देशी रियासतों में भी सर्वप्रधान एवं लोकतांत्रिक सरकारों का गठन सुझाया।³⁶ तिलक ने भी, जो कि रानाडे के सुधारवादी आंदोलन के विरोधी थे, रानाडे के मौलिक राजनीतिक विचारों की प्रशंसा की है।³⁷

रानाडे के सामाजिक विचार

महादेव गोविन्द रानाडे ने सामाजिक क्षेत्र में कई महत्वपूर्ण कार्य सम्पादित किये। उन्होंने सामाजिक सुधार हेतु पाषचात्य शिक्षा के विस्तार पर ध्यान दिया। वे सामाजिक मान्यताओं के आधार पर समाज-सुधार के कार्य करना चाहते थे। समाज-सुधार के क्षेत्र में राज्य के हस्तक्षेप को वे तब तक स्वीकार नहीं करते थे जब तक ऐसी परिस्थितियाँ उत्पन्न न हो जायें जिनमें राज्य के हस्तक्षेप के बिना कोई चारा ही न रहे। सामाजिक परिवर्तन के लिए वे जातिव्यवस्था को समाप्त नहीं करते थे। उन्होंने रचनात्मक परिवर्तनों को जातिपूर्ण तरीके से प्रमाणी बनाने में विश्वास प्रकट किया। समाज-सुधार को दृष्टि से रानाडे ने स्वतन्त्रता, विवेकपूर्ण व्यवहार, सगठित प्रयास, सहिष्णुता व मानव की गरिमा को प्रमुख निर्धारकों के रूप में माना।³⁸ वे समाज-सुधार को राजनीतिक एवं धार्मिक स्थितियों के साथ भी जोड़ते थे। एक उच्च सामाजिक व्यवस्था ही राजनीतिक तथा धार्मिक उन्नति का साधन थी इसलिए वे समाज-सुधार के प्रश्न को धार्मिक सहिष्णुता तथा राजनीतिक एवं धार्मिक उन्नति के साथ जोड़ते थे। अछविश्वासों, कुुरीतियों एवं पुरातन-पंथी विचारों के उन्मूलन के लिए वे राज्य की सहायता में विश्वास करते थे। रानाडे के इस विचार को धार्मिक विरोध का सामना करना पड़ा। उनके समकालीन समाज-सुधारकों ने भारत की सामाजिक व धार्मिक मान्यताओं में अंग्रेजी शासन के हस्तक्षेप को उचित नहीं ठहराया। रानाडे द्वारा सुझाये गये सम्मति-आधु-विधेय (1891) को इसी आधार पर धुनीटी दी गयी कि सामाजिक व्यवस्थापन के क्षेत्र में अंग्रेजी शासन का हस्तक्षेप उचित नहीं है। तिलक ने इस विधेयक का पुरजोर विरोध किया तथा यह प्रकट किया कि किसी भी सुधार के स्थायी होने के लिए उसकी सामाजिक स्वीकृति आवश्यक है। तिलक राष्ट्रीय दृष्टिकोण से सरकार के इस प्रकार के हस्तक्षेप को उचित नहीं ठहराते थे। रानाडे तथा तिलक के विचारों में थोर भी कई भिन्नताएँ थी। जहाँ रानाडे सामाजिक सुधारों को राजनीतिक सुधारों के पहले प्राप्त करने के पक्षपाती थे वहीं तिलक राजनीतिक सुधारों को सर्वाधिक प्रमुखता देते थे। तिलक का यह विश्वास था कि स्वराज्य प्राप्त करने के पश्चात् सामाजिक सुधार स्वतः स्वीकृति प्राप्त कर लेंगे। रानाडे तथा तिलक के विचारों में असमानताओं का दूसरा कारण यह था कि तिलक रानाडे के समान उपदेशन की भूमिका स्वीकार नहीं करते थे। उनका विश्वास था कि सामाजिक सुधार करने वालों को स्वयं अपने चरित्र एवं सामाजिक व्यवहार में परिवर्तन लाकर आदर्श उपस्थित करना चाहिए। इस सन्दर्भ में तिलक ने रानाडे के एक प्रस्ताव को स्वीकार करके यह कहना कि अत्यधिक विरोध किया तथा रानाडे की कथनी व करने

घाट में धार्मिक एवं सामाजिक बाध-पतन की स्वीकृति देने के इच्छुक नहीं थे। स्वतन्त्रता का प्रथम ग्रन्थ व्यक्तियों की समान स्वतन्त्रता का सम्मान करना होता है न कि स्वयं की स्वतन्त्रता के लिए ग्रन्थ व्यक्तियों की स्वतन्त्रता का हनन करना। समाज-सुधार के व्यक्तिगत प्रयत्न चाहे कितने सतीतप्रद क्यों न हों, राज्य द्वारा किये गये प्रयत्नों के समान नहीं हो सकते। राज्य में बुराईयों की रोकथाम करने की अदभुत क्षमता होती है। राज्य अपनी सामूहिक क्षमता में अपने थोड़े नागरिकों की क्लेश, दया तथा परोपकारिता का प्रतीक है।⁴² इसकी तुलना में व्यक्तिगत प्रयास घुमिल दिखाई देते हैं। जिस प्रकार राज्य ग्रन्थ लोकोपयोगी कार्यों का दक्षता से निष्पादन करता है, ठीक उसी प्रकार से राज्य द्वारा विवाह, विच्छेद, विधवाओं की स्थिति आदि के सम्बन्ध में उचित नियमन किया जाना चाहिए। सम्पत्तियों की रक्षा या साध-ताम विधवाओं का संरक्षण भी राष्ट्र की मानवीय प्रकृति का द्योतक है। जिस प्रकार सती-प्रथा, बाल-वध आदि को रोकने के लिए राज्य को हस्तक्षेप करना पड़ा उसी प्रकार से ग्रन्थ सामाजिक कुरीतियों जैसे बहु-विवाह, बाल-विवाह, विधवा-प्रथा आदि को भी राज्य के हस्तक्षेप द्वारा निमित्त करने की आवश्यकता है। विधवाओं की ओर से या सामाजिक यत्रणा भुगत रहे प्राणियों द्वारा राज्य को शासन दिया जाये और फिर राज्य द्वारा हस्तक्षेप किया जाये, यह कहा जा स्याम है? रानाडे यह मानते थे कि समाज के ठेकेदार शासन एवं दमन के द्वारा शोषितों को आजाद दवाये रखते हैं। राज्य ऐसी स्थिति में केवल एक मूक दर्शक नहीं बना रह सकता। अच्छे तथा विधवा स्त्रियां स्वयं अपनी रक्षा नहीं कर सकती और न कानून का स्वयं सहारा लेने में समर्थ हैं। ऐसी परिस्थिति में राज्य का यह कर्तव्य है कि वह दलित एवं शोषित वर्गों की ओर सहायता का हाथ बढ़ाये और उन्हें मान्य एवं संरक्षण प्रदान करे।⁴³

रानाडे ने सुधारों की प्रगति के मार्ग को अवलोक करने वाले तत्त्वों को आठे हाथों लिया। यदि विदेशी सत्ता द्वारा सुधारों के कार्यों में हस्तक्षेप सत्ता के प्रभाव को बनाये रखने तथा निहित स्वार्थों की पूर्ति करने वाला हो तब तो तथ्य करना उचित है अन्यथा विदेशी सत्ता पर समाज के प्रतिष्ठित व्यक्तियों का प्रभाव डालकर उचित कानूनों के माध्यम से सुधारों की योजना को नियमित करना दोष रहित ही होगा। यदि पारसी, योजना मुगलमान तथा भारतीय ईसाइयों द्वारा शासन के माध्यम से सामाजिक व्यवस्थापन का लाभ उठाया जा सकता है तो फिर, रानाडे के अनुसार, हिन्दुओं को इस मार्ग में पीछे नहीं रहना चाहिए।⁴⁴

रानाडे ने इस सदर्भ में यह भी व्यक्त किया कि सुधारों की मांग का अर्थ यह नहीं है कि हम अपेक्षा की नकल करना चाहते हैं या पाश्चात्य तौर तरीके अपनाना चाहते हैं। रानाडे के अनुसार मूल उद्देश्य अपनी पुरानी स्थिति को पुनः प्राप्त करने का है। यदि हम वैदिक आर्षसभ्यता के स्वयं मापदण्डों की पुनर्प्राप्ति के लिए ऐसा करते हैं तो इसमें दोष नहीं है। शास्त्रों ने जिन प्रतिबन्धों को स्थायी रूप देकर हमारे सामाजिक नियमों को जड़ दिया है वे वेदोक्त नियमों के विरुद्ध हैं।⁴⁵ इस जड़ता को दूर करने की आवश्यकता पर उन्होंने बल दिया। रानाडे का यह भी मत था कि राज्य द्वारा पारित कानूनों की आवश्यकता का यह अर्थ नहीं है कि हम हमसे पहले किसी कानून के अन्तर्गत नहीं रहे।

हिन्दू-समाज को कानूनों ने प्रारम्भ से ही नियमित किया है और भविष्य में भी आवश्यक कानूनों द्वारा ऐसा किया जाना चाहिए। विवाह की आयु लड़कियों के लिए बारह वर्ष तथा लड़कों के लिए छठारह वर्ष निर्धारित होनी चाहिए।⁴⁶ इसके विपरीत किये गये विवाह मान्य नहीं होने चाहिए। यदि ऐसे विवाद न्यायालय द्वारा तय किये जायें तो न्यायालय को चाहिए कि उन्हें अवैध घोषित करें। विवाह के बाद पति-पत्नी के शारीरिक सम्बन्धों के स्थापित होने के पश्चात् ही विवाह को पूर्ण एवं अंतिम माना जाना चाहिए। रानाडे ने यह भी व्यक्त किया कि गोत्र, पिंड तथा सूतक का निर्णय भी विवाह के पूर्ण होने पर किया जाये। इससे बाल-विधवाओं के सकट का समाधान हो सकेगा।⁴⁷ पच्चीस वर्ष की आयु प्राप्त विधवाओं को स्वेच्छा से केशमुण्डन तथा अन्य नियंत्रणों में बद्ध होने का नियम हो। विधवाओं को पुनर्विवाह करने पर उनके पूर्वपति की सम्पत्ति के उत्तराधिकार से वंचित न किया जाये। पचास वर्ष से अधिक आयु के विधुर तथा चौदह वर्ष से कम उम्र की बन्धा का विवाह पूर्णतया प्रतिबन्धित कर दिया जाये। इस प्रकार रानाडे ने समाज-सुधार का कार्यक्रम तथा तत्सम्बन्धी सुझाव प्रस्तुत किये। वे इन सुधारों को क्रमिक गति से प्रभावी बनाने में विश्वास करते थे। उनका उद्देश्य ग्रामूल-मूल तात्कालिक परिवर्तन लाने का नहीं था। वे यह मानते थे कि सामाजिक व्यवस्थापन का कार्य सहज नहीं है। इसमें लम्बा समय लगना स्वाभाविक है किन्तु प्रारम्भ यथाशीघ्र होना चाहिए ताकि कालान्तर में इन्हें प्राप्त किया जा सके। रानाडे ने इस कार्य के लिए शासन द्वारा एक जाच-आयोग नियुक्त करने का सुझाव भी दिया, जिसमें भारतीय एवं यूरोपीयन्स दोनों को ही सदस्य बनाया जाये। इससे अनेक नवीन सुझाव प्राप्त हो सकेंगे तथा जांच के द्वारा उन हितों को सरक्षण प्राप्त हो सकेगा जिन्हें इसकी आवश्यकता है।⁴⁸

रानाडे ने इलाहाबाद में आयोजित द्वितीय सामाजिक सम्मेलन के 1888 के परिधेशन में यह प्रस्ताव प्रस्तुत किया कि सर्वेन्द्रक सुधार-संगठनों को अपने अपने सदस्यों पर नियमों तथा दंडों का अनुपालन कराने की शक्ति दी जाये।⁴⁹ इस सम्बन्ध में उन्होंने कानून बनाने की भी भाग प्रस्तुत की। इससे पञ्जीकृत संगठनों द्वारा अपने सदस्य से उचित व्यवहार कराने सम्बन्धी नियंत्रण होगा और समाज में सुधारों की गति तीव्र होगी। रानाडे ने इसी प्रकार 1891 के अपने नागपुर-भाषण में यह विचार व्यक्त किया कि सामाजिक सुधारों के लिए व्यवस्थापन की अंतिम शक्ति के रूप में ही प्रयुक्त किया जाये।⁵⁰ जब तक अन्य पद्धतियाँ सुधारों के लिए उपलब्ध एवं कारगर हैं, तब तक व्यवस्थापन का सहारा लेने की आवश्यकता नहीं होनी चाहिए। रानाडे ने सुधार की चार पद्धतियाँ बतलायीं।⁵¹ पहली पद्धति के अनुसार सुधारों की परम्पराओं पर आधारित किया गया था और शास्त्रों के निर्णयों को मान्यता दी गयी थी। इस में शास्त्रों की व्याख्या पर जोर दिया गया था और उन पर नवीन आवश्यकता का हल आधारित किया था। रानाडे के अनुसार इस पद्धति का अनुसरण डॉ॰ मण्डारकर तथा स्वामी दयानन्द सरस्वती ने किया था। स्वामी दयानन्द ने प्राचीन शास्त्रों की नवीन व्याख्या प्रस्तुत की। इसी पद्धति का प्रयोग सामाजिक सम्मेलन (सोशल बांफरेन्स) ने विधवा-विवाह के सदर्भ में किया था। रानाडे के अनुसार दूसरी पद्धति शास्त्रार्थ की थी। इसमें व्यक्तियों पर पण्डित-बुरे, उच्चिन-घनुचिन, पाप-पुण्य आदि के सीधे-प्रभाव का प्रतिपादन किया गया था। इस

पद्धति के प्रयोगकर्ता सुधारक व्यक्तियों को उनके वचन एवं कर्तव्यों से बाधने का प्रयास करते थे। सुधारकों द्वारा प्रयोग में लायी जाने वाली तीसरी पद्धति दंड की थी। यह दंड या तो जानि द्वारा निर्धारित या या राज्य द्वारा। इसमें चतुर व्यक्तियों द्वारा अज्ञानियों पर निपटण सामान्यहित में स्थापित किया जाता था। इस पद्धति में गुण भी थे तथा दोष भी। ऐसे दण्ड पद्धति का प्रयोग तभी सम्भव था जब पहले की दो पद्धतियाँ अमफल हो जायें, क्योंकि तीसरी पद्धति सुधारवादी अधिक थी। चौथी पद्धति अर्थों से सम्बन्ध विच्छेद कर अज्ञानता पृथक् अस्तित्व स्थापित करने की थी। रानाडे के अनुसार यह पद्धति अधिक दोषयुक्त है। इसके प्रयोग से निरंतरता भंग हो जाती है। सभी पद्धतियाँ एक ही लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए हैं। चौथी पद्धति के अभाव में दोष तीनों पद्धतियाँ सामाजिक सम्मेलन में स्वीकार करनी पड़ीं। रानाडे ने यह स्पष्टीकरण भी प्रस्तुत किया कि सम्मेलन के सम्बन्ध में यह धारणा कि यह कानून के द्वारा सुधार लाने वाली सस्था है, गलत है।⁵² रानाडे के अनुसार कानून के द्वारा समाज-सुधार के कार्य की आवश्यकता वहीं समझी जानी चाहिए जहाँ अस्थिरता की स्थिति उत्पन्न हुई हो। उन्होंने उदाहरण द्वारा इसे स्पष्ट करते हुए बताया कि मद्रास उच्च न्यायालय ने विवाह में कन्या-विक्रय का समर्थन किया जबकि बम्बई तथा बंगाल उच्च न्यायालय ने अपने निर्णय इसके विरुद्ध दिये।⁵³ रानाडे के अनुसार ऐसे मामलों में ही कानून बनाने की आवश्यकता प्रतीत होती है। कानून द्वारा समाज सुधार तभी प्रयोग में लाया जाये जब उपर्युक्त पद्धतियाँ अमफल हो जायें। रानाडे ने इसी प्रकार से मद्रास में हुए आठवें सामाजिक सम्मेलन (1894) में "समाज-सुधारों के पूर्वकालिक इतिहास" पर चर्चा करते हुए कहा कि "समाज-सुधार का कार्य राज्य का कार्य नहीं हो सकता। इसका महत्त्व तभी है जबकि यह जनसामान्य द्वारा किया जाये।"⁵⁴

सामाजिक चिन्तन की दृष्टि में रानाडे पुनर्जागरणवादी नहीं थे। वे तिलक के पुनर्जागरणवादी विचारों के विरुद्ध थे। उपवादी चिंतकों में लाला लाजपत राय ने रानाडे के उन विचारों की आलोचना की, जो उन्होंने भारतीय सामाजिक सम्मेलन के अमरावती भाषण में व्यक्त किये थे।⁵⁵ रानाडे ने अपने अमरावती भाषण में व्यक्त किया था कि क्या पुनर्जागरणवादी भारत की जाति-व्यवस्था के भेद-भाव को जाग्रत करना चाहते हैं? क्या वे भारत के मंदिरों की मूर्तियाँ एवं मंदिरों के मंदिरों को तोड़ना चाहते हैं? क्या वे हमारे पुराणों में वर्णित मनुष्यों एवं देवताओं की बिलसिता की कथाओं का पुनरावृत्ति करना चाहते हैं? क्या हम बारह प्रकार के विवाह तथा अर्धवैवाहिक यौनाचार को पुनः प्रोत्साहन दें? क्या वे नियोग प्रथा द्वारा सन्तानोत्पत्ति चाहते हैं? क्या हम प्राचीन ऋषियों के कामातुर प्रसंगों को, जन्मभय, नरभय यज्ञों को, वाममार्गी शास्त्रों की दुर्गाचारी विधियों को, सती-प्रथा को तथा नाशी-बखट, बहुपत्नी-प्रथा अथवा बहुपति-प्रथा को पुनर्जीवित चाहते हैं? पुनर्जागरण सम्भव नहीं है। रानाडे ने सुधारवाद को ही अंतिम लक्ष्य बताया।⁵⁶

यद्यपि रानाडे के उपर्युक्त विचारों को पूर्ण तर्क-संगत नहीं माना जा सकता क्योंकि उनके विचार एकपक्षीय हैं फिर भी यह निश्चित है कि रानाडे अपने तर्कों के माध्यम से भारतीय सामाजिक व्यवस्था की भूतकालिक कमियों की ओर ध्यान आकषिप्त कर हमारी

सामाजिक व्यवस्था को सुधारने का प्रयास कर रहे थे।⁵⁷

रानाडे के धार्मिक विचार

रानाडे के धार्मिक विचार उनके सामाजिक एवं राजनीतिक विचारों से जुड़े हुए हैं। उनका सामाजिक दर्शन उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ से प्रसिद्ध है, जिस प्रकार से उनका राजनीतिक दर्शन। रानाडे व धार्मिक विचारों के अध्ययन के बिना उनके राजनीतिक एवं सामाजिक विचार स्पष्ट नहीं हो सकते। स्वयं रानाडे ने इस सदर्भ में व्यक्त किया था कि तत्त्व-मीमांसा तथा समाजशास्त्र एक दूसरे से अत्यधिक सम्बन्धित हैं। मानव अस्तित्व के प्रश्न के निराकरण पर ही व्यक्तिगत एवं सामाजिक समृद्धि आधारित है। यही तत्त्वमीमांसा नैतिकता व्यवस्थापन तथा राष्ट्र-नीति को निर्धारित करती है।⁵⁸

महादेव गोविन्द रानाडे अपने धार्मिक विचारों में अन्ध-विश्वास तथा असहिष्णुता का मन्दैव प्रतिकार करते रहे। वे बम्बई प्रार्थना-समाज के सदस्य बने तथा उन्होंने निराकरण ब्रह्म की शिक्षा का जीवनपर्यन्त पालन किया। उनके धार्मिक विचारों पर महाराष्ट्र के मन्त्र विचारकों जैसे एकनाथ, तुकाराम आदि का विशेष प्रभाव पड़ा। वे अपनी दैनिक गति-विधियाँ म वेदों भजन की ही ईश्वर-उपासना के रूप में मानते रहे। उनकी इस धार्मिक प्रवृत्ति ने उन्हें जातिवाद तथा धार्मिक सकीर्णता से सदैव अलग रखा। वे हिन्दू तथा मुसलमानों के सम्प्रदायिक विरोध का पक्ष नहीं लेते थे। वे समस्त अल्प सङ्घों के प्रति सहिष्णुता की नीति अपनाने पर बल देते रहे। उनके इन धार्मिक विचारों पर भारत के प्राचीन धार्मिक गौरव का प्रभाव नहीं था। पाश्चात्य शिक्षा एवं साहित्य ने उन्हें अधि-उदारवादी बना दिया था, जिसके कारण वे हिन्दु-राष्ट्रवाद के रंग में नहीं रगे। वे गुणा के विकास व चारित्रिक गठन पर अधि-बल देते थे। इसी कारण से वे पुनरुद्भववादी के स्थान पर सुधारवादी बने जाने लगे। भारत की प्राचीन मान्यताओं को उन्होंने इसी आधार पर अस्वीकार कर दिया कि वेद व पुराणों की सङ्कति बदलते हुए समय के साथ नहीं चल सकती और इस कारण से हमें अपनी प्राचीन सभ्यता को हमेशा दुहाई नहीं देनी चाहिए। वे भारत में पाश्चात्य शिक्षा के प्रसार व वैज्ञानिक शक्तिपूर्ण अपनाने का कार्यक्रम बनाना चाहते थे। इस प्रकार वे विवेक को अधि-महत्त्व देते थे। मोक्ष के उनके धार्मिक प्रवचनों से अत्यधि-प्रभावित हुए थे।

रानाडे व धार्मिक विचारों का प्रवाह 1885 के बाद ही प्रारम्भ हुआ। 1878 तक रानाडे पाश्चात्य प्रभाव के कारण भारतीय विद्वत्ता को हेय मानते रहे। किन्तु उनके विचारों में धार्मिक परिवर्तन आया और बम्बई के प्रसिद्ध समाज-सुधारक दादोबा पाटुल के विचारों का विश्लेषण करते हुए उन्होंने माना कि इसी धर्म में जीवन-मृत्यु की समस्याओं का उचित निराकरण नहीं मिलता। प्राचीन हिन्दूधर्म, दर्शन एवं रहस्यवाद दोनों में, इसी धर्म में श्रेष्ठ है।⁵⁹

इसमें पहले रानाडे ने प्रार्थना-समाज के माध्यम से धर्म एवं दर्शन के क्षेत्र में अपनी रुचि को परिष्कृत किया। प्रार्थना समाज के तीन प्रमुख सिद्धान्त थे, जो उसे मनातन हिन्दू धर्म में निष्पत्ति प्रदान करते थे :

1—ईश्वर एवं है तथा निराकार है।

2—मूर्ति-पूजा अनुचित है धन समाप्त की जानी चाहिए।

3—ईश्वर की उपामना ध्यान, प्रार्थना एवं सत्कार्यों के माध्यम से होनी चाहिए।⁶⁰

इन गिद्धान्तों के अलावा प्रार्थना समाज के सदस्यों पर घर में अथवा मन्दिर में मूर्तिपूजा करना, जाति-भेद की मानना, बाल-विवाह, विधवा-अमा आदि हो बढ़ावा देना निषिद्ध था। रानाडे ने इन्हीं विचारों को व्यवस्थित करने की दृष्टि से एक विस्तृत लेख "एथोईस्टिक बोनफेशन आफ पथ" 1868 में प्रकाशित किया। इस लेख में रानाडे ने धार्मिक ज्ञान, ईश्वर, परमात्मा तथा आत्मा का सम्बन्ध तथा पाप आदि का विवेचन किया।⁶¹

रानाडे ने नास्तिकतावादी विचारों की आलोचना करते हुए धार्मिक भावना का पूर्ण समर्थन किया। उनके विचार आगरखर से भिन्न थे। रानाडे ने धर्म के सम्बन्ध में कहा था, "हिन्दुधर्म के लिए धर्म उनसे प्राणों से भी अधिक प्रिय है। मिल तथा स्पेन्सर के विचारों का इलैण्ड के लिए कुछ भी महत्व हो, भारत के लिए उनका कोई उपयोग नहीं।"⁶² उन्होंने शिक्षण-संस्थाओं में धार्मिक शिक्षण का शुल्क भी दिया। हिन्दू-धर्म-शास्त्र का गूढ़ अध्ययन कर रानाडे ने स्त्रियों के अधिकारों का पक्ष समर्थित किया। 1886 में मद्रास में रानाडे ने "हिन्दू साइडियल आफ ड्यूटी" पर भाषण दिया और यह व्यक्त किया कि हिन्दुधर्म के सिवाय और कोई ऐसा समाज नहीं है जिसमें बर्तव्यों पर इतना अधिक बल दिया गया हो।⁶³ 1887 में रानाडे ने एक और महत्वपूर्ण धार्मिक विचार व्यक्त किया। उन्होंने कहा कि ईसाइया व धर्म से भिन्न हिन्दुधर्म का धर्म उन्हें रोट्टी के लिए प्रार्थना करना नहीं सिखाता। हमारा धर्म यह कहता है कि हम ईश्वर द्वारा इस ससार में सुख का उपयोग करने के लिए नहीं भेजे गये बलितु इस अभिप्राय से भेजे गये हैं कि हम अपने के जीवन को सँभाल कर लें। उनके अनुसार हिन्दू-धर्म की श्रेष्ठता ही भारतीयों की प्रत्येक सत्र में श्रेष्ठता का कारण है।⁶⁴ हिन्दू-धर्म की प्राचीनता और उसके निरंतर सधर्म के दीर्घ इतिहास के आधार पर रानाडे ने हिन्दू-धर्म के उज्ज्वल भविष्य की अद्वितीय भविष्यवाणी को पुष्ट किया। उनके अनुसार यदि धर्मसम्बन्धक मूढ़ियों को विस्मयकारी ईश्वरीय विधान बतलाया गया है तो फिर मानव-जाति के पाचवे भाग (हिन्दू) का विस्मयकारी अस्तित्व केवल संयोग मात्र नहीं है।⁶⁵

रानाडे ईश्वरवादी थे। वे मानते थे कि ईश्वर द्वारा प्रकृति का निर्माण एवं नियमन किया जाता है। माय-माय उनका यह भी मत था कि ईश्वर के नियमों के बाहर मनुष्य का एक ऐसा भी पक्ष है, जिसमें वह अपने कार्यों के लिए स्वयं नैतिक रूप से उत्तरदायी हैं। इस ईश्वरवादी दृष्टिकोण का प्रमुख आधार निष्ठा या विश्वास है। विवेक भी ईश्वर का ज्ञान जागृत करता है। इस प्रकार रानाडे विवेक एवं निष्ठा दोनों को सधान महत्व देते हैं। इनके द्वारा नियति एवं स्वतन्त्र इच्छा दोनों का सुन्दर समिश्रण प्रस्तुत किया गया है।⁶⁶ वे नैसर्गिक धर्म को स्वीकार करने वाले ईश्वरवादी थे। ऐसे कृपालु एवं व्यक्तिगत ईश्वर में उनकी निष्ठा थी जो विश्व का रक्षिता, प्राकृतिक नियमों का नियन्त्रक तथा मानव को प्रसन्नता का हेतु है। पुरुष तथा प्रकृति से भिन्न किन्तु उनकी नियन्त्रक सर्वोच्च आत्मा ही ईश्वर है। ईश्वर जीवित प्राणियों के समान है तथा एक सर्वोच्च शक्ति के रूप में है। वह सब कारणों का कारण, प्रधान, धर्मशास्त्रों, कल्याण का सर्वोच्चशासक, विवेक, अन्धकार, प्रेम, न्याय एवं पवित्रता में सर्वोच्च स्वामी, पिता, न्यायी तथा सर्वात्मियों का नैतिक पालक है।⁶⁷ रानाडे ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में सत्ता-मीमांसक, ब्रह्मादीय तथा

सोईश्चवादी तीनों ही प्रकार के मतों को स्वीकार करने हुए सोईश्चवादी मत को अधिक महत्व देने में। वे इतिहास को ईश्वर के विधान का प्रतिफल मानते थे। ईश्वर की कृपा को वे आत्मा की क्षमता का विकास करने वाली व्यवस्था मानते थे। वे द्वैतवादी थे क्योंकि उनकी दृष्टि में मानवीय आत्मा ईश्वर के समान नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति की आत्मा अमर है और भक्ति के द्वारा मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है। भक्तियोग, कर्मयोग तथा ज्ञान योग दोनों ही से श्रेष्ठ है। व्यक्ति ईश्वर की बराबरी नहीं कर सकता। उसे ईश्वर के प्रति पूर्ण समर्पण भाव रखना चाहिए। वे पुनर्जन्म के बारे में निश्चित धारणा नहीं रखते थे, किन्तु आत्मा की अमरता में उन्हें भट्ट विश्वास था।⁶⁸ परमात्मा की नैतिक कृपा तथा अंतर्भरण की प्रेरणा उनकी आध्यात्मिक विचारधारा की धुरी थी।

रानाडे के आधिक विचार

भारत की मौखिक आधिक स्थिति के सम्बन्ध में रानाडे के विचार विविध दिशाओं तथा दादा भाई नौरोजी से भिन्न थे। रानाडे का विश्वास था कि भारत की गिरती हुई आधिक स्थिति के लिए निर्धन-निदान उचित न्यायोकरण नहीं प्रस्तुत करता।⁶⁹ वास्तविक कारण भारत के घरेलू उद्योग-धन्यों का हान तथा भारत की वृद्धि पर आधिक निर्भरता को माना।⁷⁰ भारतीय वृद्धि को प्रकृति पर निर्भरता स्थिति को और भी उचित बनाने वाली थी। वे भारत की आधिक समस्याओं का निराकरण चाहते थे। वे जनता की आधिक दक्षिण के कारण उस से अनौचित्य परिचित थे। वे मानते थे कि भारत की अधिकांश जनता दुर्भिक्ष एवं अनिष्ट मृत्यु के बगल पर खड़ी थी। नवीन उद्योगों की स्थापना तथा औद्योगिकीकरण को मात्रा में वृद्धि से दो भारों से दिन पर चलकर भारत की निर्धनता को दूर किया जा सकता था किन्तु रानाडे इन दोनों मामलों की कठिनाइयों से भी परिचित थे।⁷¹ उनका यह विश्वास था कि पुंजी की कमी के कारण भारत का औद्योगिक विकास धीमा हो रहा था। ऋण देने की व्यवस्था भी इतनी पुरातनवादी थी कि इनके कारण नये उद्योगों के निम्ने प्रचुर मात्रा में धन प्राप्त नहीं हो सकता था। और इन पर अंग्रेजी शासन की विरोधी नीति थी, जो भारतीयों को आधिक दृष्टि से धामनिर्भर बनने के मार्ग में बाधक सिद्ध हो रही थी। उन्होंने इस विषय स्थिति का प्रतिहार करने के लिए 'इन्डस्ट्रियल एनोमिगल ऑफ वेस्टर्न इण्डिया' लिख दिया तथा 1890 में पूना में प्रथम औद्योगिक परिषद आयोजित की गयी। 1892 में पूना के टेक्निकल कॉलेज में उन्होंने भारत की राजनीतिक अव्यवस्था पर भाषण दिया।⁷²

आधिक क्षेत्र में रानाडे ने धर्मवाद की भाव धारणियों के विरोध विचार व्यक्त किए। वे "यथुभाष्यम्" अर्थात् कम से कम हस्तक्षेप के निदान के विरोधी थे। उनका यह विश्वास था कि नाव्यवस्था अव्यवस्था के हित में राज्य का दखल रहना उचित नहीं है। वे भारत के सम्बन्ध में राज्य के कार्यक्षेत्र को विस्तृत करने के पक्ष में थे। रानाडे ने दादाभाई नौरोजी से निम्न विचार प्रतिपादित करने हुए व्यक्त किया कि भारत की आधिक विवशता 'निर्धन-निदान' से स्पष्ट नहीं होती। वे भारत की निर्धनता के निम्ने भारत के धन्य औद्योगिक विकास तथा भारत की वृद्धि प्रभावित को दोषी मानते थे। उनके अनुसार भारत की आधिक दुर्गता राज्य के कम से कम हस्तक्षेप के खर्चों के कारण नहीं पुरी। उन्होंने भारत में ब्रिटिश शासन की अहमता की नीति का विरोध किया और यह

सुझाया कि भारत की आर्थिक प्रगति के लिये शासन द्वारा सापेक्ष दृष्टिकोण अपनाया जाये। वे उन्मुक्त-व्यापार के समर्थक नहीं थे क्योंकि इस प्रकार के व्यापार में भारतीय उद्योगपतियों के लिए अपेक्ष उद्योगपतियों से स्पर्धा करना सम्भव नहीं था।⁷⁴ उनके अनुसार भारत की सहकारिता पर आधारित आर्थिक व्यवस्था मृत प्राय हो गयी थी। व्यक्तिगत व्यवसाय व क्रियाकलाप भी पूँजी की शक्त के कारण समाप्त प्राय थे। प्रत्येक उन्होंने भारत की आर्थिक प्रगति के लिए ब्रिटिश शासन से सहयोग प्राप्ति के कार्य को अधिक महत्व दिया। वे प्रतिद्वन्द्व जर्मन धर्म शास्त्री प्रोफेसर लिस्ट के विचारों से अत्यधिक प्रभावित थे।⁷⁵ लिस्ट के समान उनका भी यह मत था कि उद्योगों की प्रारम्भिक अवस्था में राज्य का सहयोग अत्यावश्यक है। रानाडे ने भारत में उन्मुक्त-व्यापार समाप्त करने तथा भारत का औद्योगिक विकास करने के लिए ब्रिटिश शासन का ध्यान आकृष्ट किया।⁷⁶ उन्होंने सरकारी उद्योगों में लगने वाली सामग्रियों के भारतीय करण का सुझाव दिया। वे चाहते थे कि भारतीय रेल आदि विभाग अपने समस्त कल-पुर्जों की आवश्यकता की पूर्ति भारत में निर्मित माल से ही करें।⁷⁷ भारतीय शासन निजी व्यवसायियों को घन उपलब्ध कराये और कुशल कारीगरों की नियुक्ति कर उन्हें भारतीय तकनीकी समस्याओं में उच्च प्रशिक्षण दिया जाये। इस प्रकार रानाडे ने भारत के औद्योगिकरण के लिए राज्य के क्षेत्राधिकार का विस्तार स्वीकार किया। वे उत्पादित वस्तुओं के उचित वितरण में विश्वास करते थे और इस कारण उन्होंने उद्योगों के समुचित प्रबन्ध का सुझाव भी प्रस्तुत किया।

महादेव गोविन्द रानाडे भारतीय आर्थिक चिन्तन के क्षेत्र में भारत की आर्थिक प्रगति का मार्ग प्रशस्त करने वाले प्रथम धर्मशास्त्री थे। इस आर्थिक प्रगति के लिए रानाडे ने भावी नीतियों का समुचित प्रस्ताव प्रस्तुत किया। उनके द्वारा भारतीय आर्थिक जीवन का वर्गीकृत विवरण भावी धर्मशास्त्रियों का मार्गदर्शक बना।⁷⁸

रानाडे का योगदान

महादेव गोविन्द रानाडे को भारत में "सार्वजनिक जीवन का पिता" कहा जाता है।⁷⁹ रानाडे ने शासकीय सेवा में होते हुए भी इतनी उपलब्धियाँ प्राप्त की, जो अपने आप में एक कीर्तिमान हैं। वे व्यक्तिगत उत्कर्ष भयंकर यश के लिए साक्षात्कृत नहीं रहे। गोखले के अनुसार रानाडे में महान्यता सेशमात्र भी न थी। पवित्र जीवन एवं उदारवाद उनके जीवन के स्तम्भ थे। उनका जीवन तथा कार्य उनके समकालीन दादाभाई नौरोजी, गोपालहरि देशमुख, किरोजशाह मेहता, काशीनाथ ध्वज्वल सैलम, ज्योतिबा फूले, आगरकर, तिलक, मालाबारी आदि से भिन्न था। वे शान्ति एवं आत्मानुशासन के प्रतीक थे। उनका सन्त-सदृश व्यक्तित्व उनके भारत व्यापी सम्मान एवं श्रद्धा का कारक था। गोखले ने एक बार कहा था कि यदि रानाडे कुछ शताब्दियों पहले जन्मे होते तो उनका स्थान एनाथ या सन्त तुकाराम के समान होता।⁸⁰

रानाडे भारत में राष्ट्रवाद के युगद्वष्टा थे। वे भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के संस्थापकों में से थे और कांग्रेस की स्थापना से वर्षों पहले इन्डु-प्रकाश तथा सार्वजनिक सभा जर्नल के माध्यम से जनता के राजनीतिक शिक्षण का कार्य करते रहे। रानाडे राष्ट्रवादी थे, किन्तु उनका राष्ट्रवाद उग्र-राष्ट्रवाद या स्वतन्त्रता की माँग करने वाला

राष्ट्रवाद नहीं था। रानाडे का राष्ट्रवाद सांस्कृतिक एवं मनवीय राष्ट्रवाद था। उन्हें भारत के जातीय गौरव तथा भारत की प्रचीनता पर गर्व था।⁸¹ एक दूरदर्शी राजनेता प्रखर चिन्तक, दृढ़ देशभक्त, समाज सुधारक चिन्तन पुरुष, मार्गदर्शक, विद्वान इतिहासविद, महान् ग्रंथशास्त्री⁸² रानाडे भारतवासियों के लिए विश्व पटल पर सम्मानपूर्ण स्थान के लिए प्रयत्नशील रहे। उन्हें भारत के उज्ज्वल भविष्य का पूर्वज्ञान प्राप्त हो गया था। रानाडे ने कहा था, "हमारा देश एक उदीयमान कर्णभूमि है। हमारी प्रजाति एक प्रतिष्ठित प्रजाति है। ईश्वर ने प्रकारण ही अर्थावर्त के इस प्राचीन भूमि पर अपने श्रेष्ठ वरदानों की वृष्टि नहीं की है। हम इतिहास में ईश्वर की कृति देख सकते हैं। अन्य देशों की तुलना में भारत को एक सम्पत्ता तथा धार्मिक एवं सामाजिक राज्य व्यवस्था विरासत में मिली है, जिसे समय की विशाल रगशाला में अपने स्वतन्त्र विकास का अवसर मिला है। हमारे यहाँ कोई शक्ति नहीं हुई फिर भी पुरानी स्थितियों आत्मसात्करण की प्रक्रिया में सुधरती जा रही हैं। विश्व के महान् धर्मों का यहाँ जन्म हुआ और अब वे बहुधर्मों की तरह मिल कर एक ऐसे उच्च विधान के स्वागत के लिए तैयार हैं जो सब को एकाकार कर दे, सब में जीवन का संचार करदे। विश्व के समस्त देशों में भारत ही एक मात्र देश है जिस पर ऐसी कृपा हुई है और इस मनन से हम आन्तरिक समिन्ताओं की शक्ति प्राप्त कर सकते हैं।"⁸³ □□

टिप्पणियाँ

1. टी. बी. पावत, महादेव गोविन्द रानाडे - ए बायोग्राफी, (एशिया, बम्बई, 1963) पृ. 1
2. पी. जे. जगोरेदार, स्मृतिज्ञान इन बी. जगोरेदार, डॉ. रानाडे, (एशिया, बम्बई, 1963) पृ. 4
3. वही, पृ. 4-5
4. वही, पृ. 6-7
5. जी. ए. मावड, ए स्केच ऑफ़ बी. जगोरेदार एण्ड बी. जगोरेदार रानाडे, खण्ड 2 (बम्बई, 1902) पृ. 35
6. रमण दाई रानाडे, रानाडे एंड बी. जगोरेदार रानाडे, (एशिया, बम्बई, 1963) पृ. 32
7. डॉ. जगोरेदार, पृ. 8-9
8. वही, पृ. 1
9. जेम्स बेनीट, महादेव गोविन्द रानाडे : देविपुत्र एण्ड सोमण्ड (एशिया, बम्बई, 1925) पृ. 120
10. बी. जगोरेदार, रानाडे, (बम्बई, 1915) पृ. 117
11. जगोरेदार, पृ. 9
12. जगोरेदार, पृ. 78
13. जगोरेदार द्वारा रचित, महादेव गोविन्द रानाडे : देविपुत्र एण्ड सोमण्ड रिपोर्ट (गोरेदार, बम्बई, 1902) पृ. 103
14. वही, पृ. 26-27
15. जगोरेदार, पृ. 80
16. वही, पृ. 82
17. जेम्स बेनीट, पृ. 111
18. जगोरेदार, पृ. 12
19. जेम्स बेनीट, पृ. 111

20. जागीरदार, पृ. 10
21. चित्तेचैवियल राहटिल, पृ. 172
22. जागीरदार, पृ. 11-12
23. देविडे सीपराव बम्बेडकर, रानाडे, गांधी एण्ड मित्रा, (बीर एण्ड को, बम्बई, 1943) पृ. 32
24. महादेव गोविन्द रानाडे, राष्ट्रज लोक हो बराना वापर (गुदोवर एण्ड को, बम्बई, 1900) पृ. 57
25. बहो, पृ. 171-172
26. बहो, पृ. 4-7
27. जागीरदार, पृ. 10
28. बहो
29. बहो, पृ. 97
30. बहो
31. बहो, पृ. 98
32. बहो
33. बहो
34. बहो
35. गांधी, पृ. 221-225
36. बहो, पृ. 225
37. बहो, पृ. 231
38. चित्तेचैवियल राहटिल, पृ. 132
39. जागीरदार, पृ. 9
40. बापारोराव, होवपुसेटल आन गोविंदराज बांद इन मोरनी इतिहास, भाग 1, पृ. 110
41. बहो, पृ. 111
42. बहो,
43. बहो, पृ. 112
44. बहो, पृ. 113-114
45. बहो, 116
46. बहो, पृ. 117
47. बहो, पृ. 118
48. बहो, पृ. 118-119
49. बहो, पृ. 119
50. बहो, पृ. 121
51. बहो
52. बहो
53. बहो, पृ. 122
54. बहो
55. देविडे भासा लाग्रस राव : बी जेन इन दिस वर्क, (महाराज, महाराज, 1907) पृ. 126
56. चित्तेचैवियल राहटिल, पृ. 180-197
57. जागीरदार, पृ. 31
58. रिलीजस एण्ड मोराल रिफार्म, पृ. 5
59. जागीरदार, पृ. 11
60. बहो, पृ. 7
61. बहो, पृ. 8
62. एन. बा. फाटन, रानाडे बरिल, पृ. 371, जागीरदार बादा पृ. 12 पर उद्धृत

63. वही
64. वही
65. देखिये डॉ. एस. हर्ना, हिन्दुइज्म थू हो एजेंस, (विद्या-भवन, बम्बई, 1967) पृ. 87-88
66. रिक्तोदय एन्ड सोशल रिफार्म, पृ. 257-263
67. वही, पृ. 262-263
68. वही, पृ. 265-272
69. महादेव गोविन्द रानाडे, एसेज इन इण्डियन इकोनोमिक्स, पृ. 177
70. वही, पृ. 174
71. वही, पृ. 176
72. वही, पृ. 166-167
73. जामोदखार, पृ. 13
74. वही, पृ. 117
75. वही, पृ. 123
76. वही, पृ. 121
77. वही, पृ. 124-126
78. पार्वते, पृ. 183
79. वही, पृ. 310
80. वही
81. वित्तोत्पत्ति रीटर्न, पृ. 89-90
82. डॉ. ओ. कर्वे, रानाडे : हो प्रोटेक्ट ऑफ लिबरटेड इण्डिया (कांग्रेसियन ट्रेड, पुना 1942) पृ. 1
83. रानाडे पार्वते द्वारा उद्धृत, पृ. 222

दादाभाई नौरोजी (1825-1917)

दादाभाई नौरोजी का जन्म 1825 ई० में गुजरात के नवगारी जिले में हुआ था।

बाल्यकाल में ही पिता के देहावसान से उनकी शिक्षा का भार उनकी माता पर पड़ा। उनकी माता ने पारसी-समुदाय की धार्मिक सहायता से उन्हें यथा सम्भव शिक्षित करने का पूरा प्रयास किया। दादाभाई अत्यन्त मेधावी छात्र थे। अपनी प्रद्वितीय प्रतिभा के कारण वे प्रथम श्रेणी में निरन्तर उत्तीर्ण होने रहे और एक दिन वे एम्प्लिस्टन कॉलेज बम्बई में गणित के व्याख्याता के पद पर नियुक्त हुए। वे इस पद पर बम्बई में नियुक्त होने वाले प्रथम भारतीय थे। शूनः शूनः दादाभाई नौरोजी ने समाज-सेवा एवं देश की राजनीतिक चेतना का कार्य भी प्रारम्भ किया। 1853 में "बम्बई असोसिएशन" के स्थापकों में से दादाभाई नौरोजी भी एक थे। गणित के व्याख्याता के पद पर दादाभाई नौरोजी अधिक समय तक नहीं रहे। अपने एक मित्र के प्रामन्त्रण पर दादाभाई नौरोजी ने इंग्लैण्ड जाकर कामा एण्ड कम्पनी के माय अपना व्यावसायिक जीवन प्रारम्भ किया। व्यवसाय की देखरेख के साथ माय दादाभाई ने पत्रकारिता के माध्यम से भारत की धार्मिक दुर्दशा का गम्भीर विवेचन भी किया। उनकी प्रेरणा से 1867 में लन्दन में "ईस्ट इण्डिया असोसिएशन" की स्थापना हुई। दादाभाई नौरोजी लन्दन के पास एक उपनगर के छोटे से कमरे में जीवन निर्वाह करते थे, जिसमें दादाभाई नौरोजी तथा उनकी कितनी-एक भव्यबारों के भलावा कुछ भी नहीं था। अपने लन्दन प्रवास के दौरान दादाभाई नौरोजी ने भारतीय अर्थव्यवस्था का सामोपाग अध्ययन कर तत्सम्बद्ध एक नवीन दृष्टिकोण विकसित किया। उनकी भारतीय वित्त सम्बन्धी विद्वत्ता के कारण उन्हें ब्रिटिश संसद की 'फासेट भारतीय वित्त-प्रकर-समिति' के समक्ष गवाही देने के लिए आमन्त्रित किया गया। दादाभाई नौरोजी ने इंग्लैण्ड में रह कर सेन्ट्रल फिन्सबरी-निर्वाचन-क्षेत्र से ब्रिटिश संसद के लिए चुनाव लड़ा और वे 1892 से 1895 तक ब्रिटिश संसद के सदस्य रहे।¹ किसी भारतीय के लिए ब्रिटिश संसद का सदस्य निर्वाचित होना उस समय की महान घटना थी। दादाभाई ने पुनः संसद के लिए चुनाव लड़ा परन्तु पराजित हुए। 1897 में उन्हें भारतीय वित्त-अध्यय सम्बन्धी वेल्बी-कमीशन के समक्ष अपनी सिफारिशें प्रस्तुत करने के लिए आमन्त्रित किया गया। 1901 में दादाभाई नौरोजी की प्रसिद्ध पुस्तक पावर्टी एण्ड प्रोब्रिटीस इस इन इण्डिया लन्दन से प्रकाशित हुई, जिसमें उन्होंने अंग्रेजों द्वारा भारत के शोषण का विस्तृत एवं तर्कपूर्ण विवेचन किया। एक दृष्टि से उनका यह ग्रन्थ भारतीय राजनीतिक एवं समाजवादी चिन्तन में धार्मिक दृष्टिकोण का महाभाष्य माना गया। उनकी प्रेरणा से रोमेशचन्द्र दत्त तथा

गोखले ने भी आर्थिक "निर्गम-सिद्धान्त" (ड्रेन थिअरी) का प्रयोग किया। दादाभाई नौरोजी की प्रतिभा तथा उनके असन्दिग्ध देशप्रेम के कारण उन्हें भारतीय श्रद्धा से "दि ग्रेन्ड ओल्ड मेन ऑफ इण्डिया" कहा करते थे। उनकी लोकप्रियता इतनी अधिक रही कि वे तीन बार भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अध्यक्ष मनोनीत किये गये।

राजनीतिक विचार

भारत की राजनीतिक एवं आर्थिक उन्नति में पूर्णविश्वास रखने वाले दादाभाई नौरोजी अपने राजनीतिक विचारों के कारण उदारवादियों की श्रेणी में गिने जाते हैं। अपनी उदारवादी नीति के कारण वे अंग्रेजों के विवेक एवं उनकी न्यायप्रियता के प्रशंसक थे। उनका विश्वास था कि अंग्रेजों के शासन के अन्तर्गत भारत का भविष्य मंदिर उज्ज्वल रहेगा। वे रानी विक्टोरिया द्वारा की गयी 1858 की घोषणा से अत्यधिक प्रभावित हुए तथा मानने लगे कि इस घोषणा के क्रियान्वयन का कार्य शीघ्र पूरा होगा। उन्हें अंग्रेजों द्वारा भारत को सम्यक् बनाये जाने वाले पुनीत कार्य में भी विश्वास था। उनकी यह धारणा थी कि अंग्रेजों का शासन भारत के चहुँमुखी विकास के लिए दैविक वरदान का कार्य करेगा।¹ जब कभी भी उन्हें अवसर मिला तब तब वे भारत पर किये गये अंग्रेजों के उपकार का वर्णन करने से पीछे नहीं रहे। अपने बलवत्ता कांग्रेस के सम्पादित्व में उन्होंने यहाँ तक व्यक्त कर दिया कि अंग्रेजों का हम समय तक भारत में बने रहना आवश्यक है जब तक कि भारतीयों को वे स्वायत्तबन्धी बनाने सम्बन्धी अपना न्यायिता का उद्देश्य पूरा नहीं कर लेते। उनका यह विश्वास था कि वह दिन दूर नहीं है जब कि विश्व के सामने इंग्लैंड भारतीयों के साथ समान मंत्री का उच्चादर्श प्रस्तुत करेगा। अपनी इसी धारणा के कारण दादाभाई नौरोजी ने इंग्लैंड तथा भारत के उद्देश्यों में विषमता के स्थान पर समानता के दर्शन किये। वह यह निरन्तर कहते थे कि यदि हम उचित माँगों को अंग्रेजी शासन के समक्ष प्रस्तुत करते हैं तो कोई कारण नहीं कि अंग्रेज उन्हें स्वीकार न करें। हमें अंग्रेजों की सत्यप्रियता में पूरा भरोसा होना चाहिए। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी अंग्रेजी शासन तथा सम्प्रदाय के महान् प्रशंसक रहे।

दादाभाई नौरोजी ने अपने उदारवादी या मिनवादी दृष्टिकोण के कारण प्रार्थना एवं याचिका का मार्ग अपनाया। उनकी दृष्टि में यह पद्धति तत्कालीन परिस्थितियों में अत्यन्त उपयोगी पद्धति थी तथा वे इस पद्धति को सशक्तप्रतिरोध से भी अधिक मूल्यवान् समझते थे। शायद दादाभाई नौरोजी का यह विचार सत्य के अत्यधिक निकट था। उन दिनों में ब्रिटिश शासन अपने चरमोत्कर्ष पर था तथा भारत में राष्ट्रीय एकाता स्थापित करने वाला तथा राष्ट्रीय चेतना जागृत करने वाला कोई संगठन विद्यमान नहीं था। कांग्रेस की स्थापना के बाद स्थिति में अन्तर आया फिर भी 1905 तक राष्ट्रीय आन्दोलन का प्रचारित पक्ष उदारवादी अथवा मित्रवादी ही बना रहा। अतः दादाभाई भी अपने समय के अनुकूल उदारवादी रहे किन्तु उनका यह उदारवाद उनके समय के अन्य उदारवादियों से अधिक उग्र था। वे कहा करते थे कि अंग्रेजों को याचिकाएँ प्रस्तुत करने का प्रयत्न कोई भ्रष्टा-वृत्ति नहीं है। उनके अनुसार जिस तरह मोरचारिणी में 'विश्वामपात्र सेवक' प्रार्थना पत्रों पर लिखा जाता है उसी तरह वे यह याचिकाएँ भी मोरचारिणी निष्ठता के कारण अधिक नम्र भाषा में ही लिखी जा सकती हैं। किन्तु वे

वाचिनाए अधिभारो के लिए, न्याय के लिए तथा सुधारो के लिए थी ताकि ब्रिटिश ससद यह जान सके कि भारतीयों की अभिलाषाए क्या हैं तथा भारतीय जनता किस प्रकार से सोचती है। अपनी इसी वैचारिक स्वतन्त्रता व मौलिकता के कारण दादाभाई कहा करते थे कि स्वतन्त्रता ब्रिटिश साम्राज्य के अन्तर्गत रहने वाले प्रत्येक भारतीय को जन्मसिद्ध अधिकार के रूप में प्राप्त है। ब्रिटिश ध्वज के अन्तर्गत आने वाला प्रत्येक व्यक्ति स्वतन्त्र है। किन्तु दादाभाई नौरोजी न तो भारतीयों के जन्मसिद्ध अधिकार की मांग कर रहे थे जैसे कि बाद में लोकमान्य तिलक ने स्वराज्य की मांग प्रस्तुत की और न दादाभाई प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्तों की दुहाई देकर हकों के समान स्वतन्त्रता की बात ही साना चाहते थे। वे इन अधिकारों को अंग्रेजों की दयालुता एवं उनके पारिवर्जिक सहाय पर निर्भर मानते थे।¹³

दादाभाई नौरोजी ने अपनी सुधारवादी वृत्ति के कारण समस्त प्रकार के सुधारों के लिए अंग्रेजी शासन का सहारा लेना उचित ठहराया। उन्होंने कई महत्त्वपूर्ण सुधार-योजनाएँ ब्रिटिश शासन के सम्मुख प्रस्तुत कीं। दादाभाई नौरोजी की एक माँग यह रही कि प्रशासनिक सेवाओं में अधिक से अधिक भारतीयों को नियुक्त किया जाये। उनका यह सुझाव कई दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण था। वे एक ओर अंग्रेजी शासन की असमानता व भेदभाव की नीति को चुनौती दे रहे थे तो दूसरी ओर वे सुशिक्षित एवं इंग्लैण्ड में उच्च प्रशिक्षण-प्राप्त भारतीयों की रोजगार की समस्या का हल प्रस्तुत कर रहे थे। दादाभाई नौरोजी ने अपनी माँगों के अन्तर्गत एक माँग यह भी रखी थी कि भारत की शोषण प्रतिनिध्यात्मक संस्थाओं से मुक्त किया जाये। उनका यह सुझाव उनकी दूरदर्शिता का परिचायक था। इस योजना के अन्तर्गत भारत सरसता से सुशासन की ओर बढ़ते हुए एक पूर्ण लोकतान्त्रिक राज्य बन सकता था। इसी प्रकार से दादाभाई नौरोजी भारत के आर्थिक पुनर्निर्माण के लिए भी चिन्तित थे। वे चाहते थे कि इंग्लैण्ड तथा भारत के आर्थिक सम्बन्धों में सुधुरता बनी रहे किन्तु साथ ही साथ इंग्लैण्ड तथा भारत दोनों में ही समानता के आदर्श का पालन किया जाये। वे चाहते थे कि इंग्लैण्ड भारत को कच्चे माल की खान तथा तैयार माल की मण्डी मात्र न माने। इसके विपरीत अंग्रेजों का यह दायित्व है कि वे भारत की आर्थिक प्रगति के लिए उदार शर्तों पर आयात-निर्यात निर्धारित करें ताकि भारत की आर्थिक सम्पदा में वृद्धि हो तथा भारत को गरीबी तथा छाछ-विपन्नता का निराकरण किया जा सके। वे भारत की समृद्धि के साथ ही साथ अंग्रेजों की समृद्धि को जुड़ा हुआ मानते थे।

दादाभाई नौरोजी का यह विश्वास था कि भारत की राजनीतिक दासता के लिए भारत की आर्थिक स्थिति उत्तरदायी है। वे इस आर्थिक संकट को भारत के नैतिक एवं भौतिक पतन का मूलकारण मानते थे। उनके अनुसार भारत में व्यापार करने वाले प्रत्येक यूरोपवासी ने तत्सम्बन्धी भारतीयों को व्यापार से वंचित कर दिया। यही क्रम प्रशासनिक सेवाओं में भी चलता रहा। व्यवसाय तथा प्रशासन दोनों में ही प्रतिष्ठित एवं तिरस्कृत होकर भारतीयों ने स्वतन्त्र निर्णय की दक्षता एवं आत्मविश्वास की भावना खो दी। इस प्रकार विदेशी शासन ने भारतीयों को बुद्धि, वैभव एवं व्यवसाय तीनों से वंचित कर दिया।¹⁴ दादाभाई नौरोजी का यह निरन्तर प्रयास रहा कि भारतीयों की

इन छोई हुई प्रतिभाओं को पुनः प्राप्त किया जाये। भारत के छोये हुए आत्मविश्वास को प्राप्त करने के लिए उन्होंने व्यवस्थापिकाओं के सुधार पर बल दिया ताकि अधिक से अधिक भारतीयों को प्रतिनिधि शासन का लाभ प्राप्त हो सके। किसी प्रकार वे भारत में होने वाले वित्तीय खर्च पर भारतीयों के नियन्त्रण का स्वप्न देखने लगे ताकि भारत में स्वशासन की स्थापना हो सके तथा भारतीय धन का इस्तेमाल निर्गमन न हो सके। अपने इन विचारों के समर्थन में दादाभाई नौरोजी ने यह स्पष्ट कर दिया कि अंग्रेजों का शासन भारत में इन सुधारों की मांग को अधिक दिन तक नहीं टाल सकता। यह कहना कि भारतीय पहले प्रतिनिधिशासन के लायक बन जाये इसके बाद उन्हें प्रतिनिध्यात्मक शासन से विभूषित किया जायेगा, उन्हें भ्रष्टाचारिक प्रतीत होता था। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी एक उदारवादी से जनैः जनैः स्वराज्यवादी बनते चलते गये। 1906 के अपने मध्यमशाय भाषण में कांग्रेस-प्रधिवेशन को सम्बोधित करते हुए उन्होंने भारतीयों को स्वराज्य शब्द का मन्त्र पहली बार कांग्रेस-मन्त्र से प्रदान किया और यह व्यक्त किया कि बदलते हुए समय के अनुसार अब भारतीय जनता केवल मुशामम तक ही सीमित नहीं रहनी चा सकती किन्तु उसे स्वशासन की भी आवश्यकता है। यद्यपि यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि 1906 के बल्लभता-प्रधिवेशन में दादाभाई नौरोजी द्वारा घोषित स्वराज्य शब्द कांग्रेस के उदारपन्थियों पर उपवादियों द्वारा पोषी गयी शर्त थी। उपवादियों को इस प्रधिवेशन के सभापतित्व से दूर रखने के लिए अहाँ एक और दादाभाई नौरोजी को सभापति चुना गया तो दूसरी ओर उनके मुह से स्वराज्य शब्द का गिहताद कराकर उपवादियों के कार्यक्रम का एक महत्वपूर्ण पक्ष कांग्रेस ने निरोहित कर दिया।

दादाभाई नौरोजी के प्राथमिक विचार

दादाभाई नौरोजी के चिन्तन का प्राथमिक पक्ष अधिक महत्वपूर्ण है। एक शक्ति से उन्हें भारत के प्राथमिक राष्ट्रवाद के उन्मायक का श्रेय दिया जाता है। पावर्टी एण्ड प्रो-ग्रिडिटी ब्ब्स इन इण्डिया में दादाभाई नौरोजी ने भारतीय अर्थव्यवस्था की बृहत् व्याख्या की है। उन्होंने भारत से पूँजी के निर्गम-मिथान्त का प्रतिपादन कर अंग्रेजी साम्राज्यवाद के प्रति भारतीय जनमानस को सन्नग कर दिया। इसी निर्गम-मिथान्त के प्रसंगगत दादाभाई नौरोजी ने यह मिथ किया कि भारत की प्राथमिक समृद्धि तब तक नहीं हो सकती जब तक इस निर्गम की निषिद्धि नहीं किया जाता तथा भारतीय जनता को उनके प्राकृतिक अधिकारों में युक्त नहीं किया जाता। उन्होंने भारत तथा इंग्लैण्ड के वित्तीय सम्बन्धों पर बड़ा प्रहार किया तथा यह मिथ कर दिया कि इंग्लैण्ड ने भारत का वित्तीय शोषण किया है। अपनी प्रसिद्ध पुस्तक का शीर्षक भी उनके प्राथमिक विचारों को स्वतः स्पष्ट करने वाला था। उन्होंने भारत के ब्रिटिश शासन को पप्रिटिग कहा था। इससे उनकी यह धारणा और भी पुष्ट हुई कि अंग्रेजों का इंग्लैण्ड में शासन नीतिबद्ध तथा स्वतन्त्रता के सिद्धान्तों पर आधारित था, किन्तु भारत में उनके शासन को उगी प्रकार उदार नहीं माना जा सकता था। अर्थात् अपनी स्वाभाविक प्रकृति के विपरीत भारत में स्वतन्त्रता एवं समानता का दमन कर रहे थे। उनके विचार में भारत की ब्रिटिश सरकार दमनारम्भ शासन-तन्त्र का प्रयोग कर रही थी जो कि इंग्लैण्ड की राजनीतिक परम्पराओं के लिए बन्द था। उनकी इस

पुस्तक में उनके द्वारा भारत की आर्थिक व्यवस्था पर पड़े गये मित्र-मित्र लेखों का समूह था। इस पुस्तक का उनका पहला लेख भारत की निर्धनता पर था, जिसमें उन्होंने यह प्रमाणित किया था कि भारत की प्रति व्यक्ति प्रायः 40 ब्रिटिश के तुल्यमूल्य की घोर दूतनी मूल्य प्रायः एक जेल के बन्दी अपराधी का भी खर्चा पूरा नहीं कर सकती थी। बचत तथा अन्य सामाजिक पर्यं व स्थोहारों पर तो खर्च करने का श्रवत ही नहीं उठता था। भारत की इस दयनीय आर्थिक स्थिति का रहस्योद्घाटन उन्होंने सन्धन के ईस्ट इन्डिया प्रतिसिद्धान्त की सम्मति-साधना के समक्ष 1876 में किया था। दादाभाई नौरोजी ने भारत की निर्धनता के लिए अन्य विचारकों एवं प्रतिसिद्धान्तों द्वारा प्रस्तुत किये गये तर्कों को जिसमें भारत की निर्धनता के लिए भारत की बचती हुई प्रायः 40 की दोषो ठहराया था, प्रमाणित किया। अपने तर्कों में उन्होंने यह विचार प्रस्तुत किया कि भारत की निर्धनता के लिए भारत की जनसंख्या प्रत्येक दोषपूर्ण आर्थिक नियमों की उत्तरदायी नहीं ठहराया जा सकता। इसके लिए उन्होंने अंग्रेजों की क्रूर आर्थिक शोषण की नीति को उत्तरदायी ठहराया। वे यह मानते थे कि अंग्रेजों ने भारत की सम्पत्ति विहीन बना दिया था। वे भारत सरकार की व्यापार के प्रतिसिद्धान्त की नीति को भी दोषपूर्ण मानते थे, जिसमें आयात-निर्यात से बड़ी मुनाफा प्रदत्त किया जाता रहा था। अपने निर्गम-सिद्धान्त में दादाभाई ने यह बतलाया कि भारत से पूँजी बड़ी तरह से निर्यात की जा रही थी। एक उदाहरण में उन्होंने यह बतलाया कि भारत में काम करने वाले अंग्रेजों द्वारा अपनी बचत राशियों की बड़ी बड़ी रकम इंग्लैंड भेज दी जाती थी तथा दूसरी ओर भारत-प्रशासन पर इंग्लैंड में गृह-सरकार पर किया जाने वाला खर्च भी भारत पर शोष दिया जाता था। सरकार भारत के प्रशासन पर किये जाने वाले खर्च को भी जनता से ही वसूल करती थी, जब कि इस खर्च का साम इंग्लैंड की जनता को मिलता था। इतना ही नहीं भारत द्वारा इंग्लैंड की सरकार को भारत में लगी ब्रिटिश पूँजी के व्याज को चुकाने के लिए भी बहुत बड़ी रकम इंग्लैंड को देनी पड़ती थी। इसका स्वाभाविक परिणाम एक ओर भारत की गरीबी तथा दूसरी ओर इंग्लैंड की सम्पन्नता के रूप में सामने आया। इतना ही नहीं किन्तु यह शोषण निरन्तर पुनरावृत्ति को प्राप्त हो रहा था जिसके अन्तर्गत भारत द्वारा प्रेषित राशि पुनः इंग्लैंड द्वारा भारत में नियोजित की जा रही थी। इससे भारत के आर्थिक क्षेत्र में जहाँ ब्रिटिश पूँजी का निवेश बढ़ रहा था वहाँ भारतीयों की पूँजी व्यापार में कम होती जा रही थी। इससे भारत की आर्थिक स्थिति में घातक परिणाम हुए। अंग्रेजों साम्राज्य पर निर्भरता बढ़ती चली गयी। अंग्रेजों ने भारत में व्यापार तथा वाणिज्य के क्षेत्र में शान्ति शान्ति एकाधिकार प्राप्त कर लिया तथा शोषण की यह कहानी निरन्तर विद्यमान रही। उनके अवाट्य तर्कों से यह भी सिद्ध हुआ कि भारत में यातायात के साधनों के विकास के रूप में अंग्रेजों ने भारत में जिस एकीकरण का श्रेय प्राप्त करने का प्रयास किया था वह वास्तव में आर्थिक शोषण की कहानी थी। क्योंकि भारत की रेलों के विकास के लिए इंग्लैंड की सरकार जो धनराशि व्यय कर रही थी उसका मुनाफा तथा उस राशि पर लगा व्याज दोनों ही इंग्लैंड के गृहजाने में जमा हो रहा था। इसके उपचार के रूप में दादाभाई नौरोजी का यह विचार था कि भारत में भारत के व्यापारियों को व्यापार करने के लिए सुविधाएँ दी जायें तथा उन्मुक्त व्यापार की व्यवस्था स्थापित की जाये ताकि

भारतीय व्यापारी अंग्रेज व्यापारियों से प्रतिस्पर्धा कर सकें तथा विदेशी पूँजी के बढ़ते हुए प्रभाव को सन्तुष्ट कर सकें। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी ने भारत में अंग्रेजी शासन के आर्थिक पक्ष के प्रति भारत को जागृत किया तथा अपने तर्कों से यह सिद्ध कर दिया कि यदि भारत अपनी निर्धनता दूर करना चाहता है तथा अपना अस्तित्व बनाये रखना चाहता है तो उसे अंग्रेजों के शासन से सोहा लेना होगा। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी ने अपने राजनीतिक विचारों में स्वराज्य को जितना स्पष्ट नहीं किया उतना उनको आर्थिक विचारधारा ने आर्थिक साम्राज्यवाद का पर्दाफाश कर भारत में नवजागरण उत्पन्न किया। दादाभाई नौरोजी द्वारा 1876 में अंग्रेजों के आर्थिक साम्राज्यवाद की प्रलोचना उन्हें मार्क्स के विचारों का पूर्वगामी बना देती है। मार्क्स तथा दादाभाई दोनों समकालीन थे तथा समकालीन होने के साथ-साथ ही दोनों ब्रिटिश म्युजियम लाइब्रेरी में आर्थिक स्थिति का अध्ययन कर रहे थे। यह बात भी अधिक विस्मयकारी है कि जिस ब्रिटिश म्युजियम लाइब्रेरी से मार्क्स को पूँजीवाद की मूल्य परिरणित साम्राज्यवाद के रूप में बँसे हो सकती है पता नहीं चली, वह बान दादाभाई नौरोजी ने अपनी भारत की आर्थिक स्थिति के अध्ययन में प्ररट कर दी। मार्क्स के विचारों का यह पक्ष आगे जाकर लेनिन ने स्पष्ट किया और यह व्याख्या प्रस्तुत की कि साम्राज्यवाद ही पूँजीवाद की मूल्य प्रवृत्ति है। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी अनायास ही में मार्क्सवाद-लेनिनवाद की विश्वव्यापी लोकप्रियता के पहले अपने समाजवादी विचार प्रकट कर सके। दादाभाई ने न तो मार्क्सवाद का ही बरण किया और न वे मुद्द समाजवादी चिन्तक थे फिर भी समाजवाद में उनकी भावना निरन्तर बढ़ती गयी और वे 1904 के एमस्टर्डम में होने वाले अन्तर्राष्ट्रीय समाजवादी कांग्रेस के अध्यक्षता में सम्मिलित हुए। उनका प्रयास केवल भारत की वित्तीय समस्याओं का हल करने का तथा भारत में मुक्त-व्यापार की स्थापना करना था। वे उदारवादी विचारक थे और इस कारण चाहते थे कि इस मुक्त-व्यापार को अंग्रेजी शासन की सहायता से ही कार्यक्रम में परिणत किया जा सकता है, विरोध करके नहीं। इस कार्य के लिए दादाभाई नौरोजी ने स्वदेशी का प्रचार आरम्भ किया। भारत की आर्थिक विपन्नता को भारतीयों द्वारा केवल स्वदेशी के माध्यम से ही दूर किया जा सकता था। उनको स्वदेशी-कार्यक्रम के साथ ही साथ स्वराज्य का पक्ष भी जुड़ गया।

अपने उच्च आर्थिक विचारों के कारण दादाभाई नौरोजी ने राष्ट्रवाद का अपने प्रकार में समर्थन दिया। उदारवादी होने हुए भी बाद के समय में वे श्रीमती एनीबेसेन्ट के द्वारा बनाये गये होमरूल मण्डोलन में सम्मिलित हो गये। उनकी आर्थिक योजनाओं ने उन्हें बाद के समय में इंग्लैंड की मजदूर सरकार के प्रति सहानुभूतिपूर्ण बना दिया तथा ब्रिटेन के कई समाजवादी नेताओं से उनके अनिष्ट सम्बन्ध स्थापित हुए।

दादाभाई नौरोजी के विचारों का धार्मिक एवं सामाजिक पक्ष अन्य कई विचारकों के समान मूल्य प्राप्त ही रहा। अपने उदारवादी विचारों के कारण उन्होंने किसी भी आर्थिक मान्यता को प्रमुखता नहीं दी। वे समाजसुधार से भी अधिक सम्बन्धित नहीं रहे। इसके कई कारण थे—प्रथम, दादाभाई नौरोजी ने सन्ने समय तक विदेश में प्रवास किया और इस कारण वे भारत में भले रहे राजनीतिक एवं समाजसुधार कार्यक्रम से दूर रहे। द्वितीय, वे पारसो सम्प्रदायक थे तथा इस कारण वे उनके द्वारा किसी भी बहुमक्य

समुदाय के धार्मिक अथवा सामाजिक क्रियाकलाप में हस्तक्षेप करना अथवा उसमें सुधार सुझाना स्वीकार नहीं किया जाता। तृतीय, वे अपने विस्तृत राजनीतिक एवं धार्मिक विचारों के कारण धार्मिक आह्वानों व सकीर्णता के ऊपर थे। यही कारण था कि उन्होंने भारत के राष्ट्रीय आन्दोलन में राष्ट्र के धर्मनिरपेक्ष स्वरूप की मांगता प्रकट की। उनका राजनीति तथा धर्म की भलग मानना स्वाभाविक था। इस प्रकार सार्वजनिक रूप से उन्होंने धार्मिक तथा सामाजिक कार्यों में भाग नहीं लिया। किन्तु व्यक्तिगत रूप में अपने पारमो समुदाय के प्रति उत्तरदायित्व की पूर्ति के लिए वे बम्बई-प्रदेश के पारसियों के सामाजिक एवं धर्मिक कार्यों में अभिरुचि रखते थे। एक पारसी अल्पसंख्यक के रूप में उनका यह व्यक्तिगत दृष्टिकोण उनके राष्ट्रवादी विचार अथवा भारत-प्रेम की प्रवृत्ति नहीं कर सका। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी के रूप में भारत को एक महान् देशमत्त एवं धार्मिक दिशादर्शक प्राप्त हुआ।

दादाभाई नौरोजी ने भारत में अंग्रेजी राज्य की शक्त के कारण उत्पन्न नैतिक दरिद्रता का उन्मेष करते हुए यह व्यक्त किया कि भारत के धार्मिक शोषण के कारण भारतीयों को उनके प्राकृतिक अधिकारों से वंचित रहना पड़ा था। उन्होंने भारत के नैतिक ह्रास व प्रति दुःख प्रकट करते हुए धार्मिक विपन्नता की वृद्धि तथा अनुभव की क्षीणता से सम्बन्धित माना। यूरोपियों के शासन के सभी विभागों में उच्च पदों पर आसीन रहने के कारण भारतीयों में हीनता की भावना का संचार होना स्वाभाविक हो था। नौरोजी के अनुसार यूरोपवासी भारत की सेवा में नियुक्त होकर एक भ्रष्ट धन प्रजित करने का कार्य प्रारम्भ करते थे तो दूसरी ओर अनुभव तथा वृद्धि का भी प्रर्जन करते थे। सेवा निवृत्त होने व पश्चात् वे धन और अनुभव दोनों ही अपने साथ लेकर स्वदेश लौट जाते थे। इस प्रकार भारत को धार्मिक एवं नैतिक दोनों प्रकार की क्षति से रहित होना पड़ता था। इसका परिणाम यह हुआ है कि राष्ट्रीय तथा सामाजिक कार्य में वृद्धि तथा अनुभव से युक्त वयोवृद्ध व्यक्ति मिलने कठिन हो गये और देश को मार्ग दिखानेवालों की कमी का सामना करना पड़ा। उनके अनुसार "विदेशों से आकर भारत में काम करने वाले बौद्धिक, नैतिक अथवा सामाजिक सहयोग से वंचित हैं। न वे भारतीयों को समझने का प्रयास करते हैं और न भारतीय उनके बारे में अधिक ज्ञान प्राप्त कर पाते हैं। उनके कार्यों का महत्व अस्थायी प्रकृति का होता है जो कि उनके जाने के साथ ही समाप्त हो जाता है। यूरोपवासी भारतीयों को सही नेतृत्व नहीं दे सकत, क्योंकि वे भारतीयों के प्रति सद्भावना रहित व्यवहार करते हैं। भारतीयों को जानबूझकर हर प्रकार के सम्मान से दूर रखा जाता है, ताकि वे यूरोपवासियों के साथ घुल-मिलकर नहीं रह सकें। किसी भी प्रकार के राजनीतिक नेतृत्व की सुविधा न मिलने के कारण भारत की उभरती हुई पीढ़ी दिग्भ्रान्त हो चली है। इसके लिए ब्रिटिश शासन उत्तरदायी है। फिर भी शिक्षा के प्रसार द्वारा नवीन प्रभाव तथा चेतना भारतीयों में उभरने लगी है। किन्तु इस पर भी भारत के ब्रिटिश शासकों ने घनेब बाले बाबून पारित करके जन-भावनाओं को कुचलने का नियमित कुचक चला रखा है। विश्वविद्यालय से प्रतिवर्ष सहस्रों स्नातक निकलने लगे हैं। किन्तु उनका अविष्य अद्यकारमय दिखाई देता है। क्योंकि उन्हें अपने ही देश में किसी प्रकार के रोजगार की सुविधा मिलनी सम्भव नहीं है। रोजगार के सभी मार्ग विदेशियों ने प्रवृद्ध कर

रहे हैं। वे चाहे जिस में भारतीयों से कम ही क्यों न हों भारतीय स्वातन्त्र्य के लिए नरक पर मौजूद मींगने अथवा पत्थर तोड़ने के प्रयास और कोई सम्मति नहीं है। जब तक भारत के ब्रिटिश शासन अपने अधिकारों तथा अपने देश के प्रति ज़रूरतनिष्ठा का योद्धा दृष्ट अंग भी भारतीयों के लिए त्याग न करें जब तक भारतीयों का कोई स्वतन्त्रता नहीं होगा। यदि यही स्थिति रही तो भारतीयों द्वारा विध्वंसकारी मार्ग अपनाते के प्रयास और कुछ भय नहीं रहेगा। एक स्वयं जागृति जो कि इन स्थिति में उत्पन्न हुई है वह यह है कि मैंने नहीं, भारतीयों में पारस्परिक राजनीतिक सहभाव तथा समझ को प्रावता बनवती होती जा रही है। हिन्दू, मुसलमान तथा पारसी सभी यह मानने लगे हैं कि अंग्रेजों राज्य प्रभितान है अथवा वर्चस्व ? वे राजनीति की ओर अधिक रूचि दिखाने लगे हैं। विभिन्न सम्प्रदायों तथा प्रजातियों के मध्य वर्धित भेदभाव को प्रावता अभी भी है, लेकिन वह भेदभाव राजनीतिक मण्डलों में कम होता जा रहा है। वे समान लक्ष्य लेकर इन राजनीतिक मण्डलों में समस्त पारस्परिक भेदभाव को भुला कर एक साथ उठ खड़े होने का प्रयास कर रहे हैं।¹⁶

लार्ड कार्नोली के अनुसार इंग्लैण्ड ने भारत के साथ सम्बन्धों के कारण 33 करोड़ प्रतिवर्ष की दर से लाभ प्राप्त किया है। भारत अपने भूमिजनों की सेवा से वार्षिक लगभग 12 हजार ऊंच तथा मध्य पर एक 60 हजार निम्न पर विदेशियों को दे रहा है। कुल मिलाकर भी बगैर अपना भारत को ब्रिटिश शासन को भेंट करना पड़ रहा है। भारत के राज्य का एक बोर्नो भाग पूर्णतया विदेश चला जाता है और वह इंग्लैण्ड के साथ का मोत बनता है। भारत में उद्योगों का विकास भी अंग्रेजों को ही लाभ पहुंचाता है, भारतीयों को नहीं। भूतकाल में भारत पर जितने व्यापार हुए उनमें व्यापारकारियों ने भारतीय सम्पदा को लूटा और लूट का मान लेकर वे अपने देश को भेंट दिये। भारत ने पुनः परिधन करते इस राष्ट्रीय सम्पदा की हानि की पूर्ति कर ली। जो व्यापारकारों भारत में व्यापार शर्दीक स्वाभिम्व प्राप्त करने में सफल हुए वे भारत के ही होकर भारत में कम लिये। यदि उन्होंने अपनी को लूटा और रैवत को परित्याग किया तब भी देश की सम्पदा देश में ही रही, किन्तु अंग्रेजों का विदेशी शासन इन्ने भिन्न प्रकार का रहा। भारतीयों की प्रसिद्ध निधन में विदेशीय बनाने का प्रयास अंग्रेजों ने ही किया है। भारत का सामाजिक व्यवस्था इतना गिर चुका है कि भारत के कदम लटखाने लगे हैं। इन पर भी भारतीयों को प्रशासन में नहीं रखा गया है। पहले के विदेशी व्यापारकारियों ने थोड़ा भारतीयों की प्रशासन के उच्च पदों पर रखा था लेकिन यह भारत का शासन ब्रिटिश मण्ड के अन्य मण्डलों की उपस्थिति में बचत जान करते बनाया जा रहा है।¹⁷

परे-निये तथा बिन्टलीन भारतीय यह कहने लगे हैं कि यदि इंग्लैण्ड ने भारत को बाधन तथा स्वयंसा प्रदान की है तो इंग्लैण्ड ने भी भारत की प्रसार सम्पदा का साथ प्राप्त किया है। भारत के दल में इंग्लैण्ड एक महान् शक्ति के रूप में उभरा है। इंग्लैण्ड बने जनवार के ओर पर भारत का शासन प्राप्त करने की बात करते समय में कहते रहे हैं। यदि ऐसा है तो भारतीयों द्वारा अंग्रेजों को जितने भी दिन दाख मंदा या मन्दा है। बगैर भारत के बगैरों समस्त जगत् के समस्त जगत् की कुछ हजार मीलों के दूर तक दिखे रह लगे हैं। एक समस्त राष्ट्र को बाध समस्त की मन्दा है लेकिन वह

फिर मुकाबले के लिए सहा हो सकता है। किन्तु विदेशी आक्रमणकारी के लिए तो एक दो पराजय भी घातक मिट्ट हो सकती है। भारतवासियों की प्रत्येक हार जो उनके भार को बढ़ाती है किन्तु उन्हें विदेशी जूझा उतार फेंकने के लिए और भी अधिक असंतुष्ट भी बनाती है। इतना ही नहीं, मिटेन के अलावा यूरोप के ऐसे कई देश हैं जो भारत में अंग्रेजों की दुर्दशा देखने में आनन्द का अनुभव करते हैं। यदि अंग्रेजों का राज्य तलवार के जोर पर भारत में बना भी रहे तो उसे अत्याचारी सत्ता में परिवर्तित होने में देर नहीं लगेगी। शायद इंग्लैण्ड की जनता ऐसे अत्याचारी शासन का भारत में समर्थन न करें। क्योंकि अंग्रेजों का अतिरिक्त इतना गिरा हुआ नहीं हो सकता। यही कारण है कि भारतीयों के मन में अंग्रेजों की व्यापप्रियता में अभी भी विश्वास शेष है।¹⁸

अंग्रेजों द्वारा भारतीयों के साथ अच्छा व्यवहार करने की नीति प्रारम्भ की जाये, फिर भी भारतीयों को प्रशासन में स्थान न मिले तो उसे परोपकारी निरंकुशवाद ही कहा जायेगा। भारतीयों ने शक्ति, संपत्ति, सम्पत्ता, शासन, पानून, माहित्य, कला आदि का जो ज्ञान अर्जित किया है उसकी इंग्लैण्ड वाले कल्पना भी नहीं कर सकते थे। इसी प्रकार वे भारतीयों ने कला तथा माहित्य में जो विभिन्न उपलब्धियाँ प्राप्त की थी उन्हें देखते हुए क्या भारतीयों को हर समय शोषण का शिकार हो बनाया जाता रहेगा? और क्या वे इसे इसी प्रकार सहन करते रहेंगे? मूल बात यह है कि भारतीयों ने ब्रिटिश शासन की राजनीतिक एवम् बौद्धिक नवजागरण का मद्देनजर उसे समर्थन दिया है। इसी कारण से प्रेरित होकर भारतीयों ने अपना देश में ब्रिटिश शासन की स्वामित्व में परिवर्तित कर दिया है। यदि भारत के अंग्रेज शासक इस बात को विस्मृत करते रहे तो हो सकता है कि भारतीयों का असंतोष उग्र हो जाये।

दादाभाई नौरोजी के अनुसार शिक्षित बेरोजगार भारतीयों की प्रतीक्षा के अनुसार प्रशासन तथा अन्य सेवाओं में लिया जाये प्रयत्न किया जाये। विभिन्न प्रतियोगी परीक्षाओं के माध्यम से ब्रिटिश साम्राज्य की सेवा में भारतीयों को भारत में ही उनकी परीक्षा लेकर प्रवेश दिया जाये। शिक्षा व्यवस्था विश्वास का भेदभाव किये बिना भारतीयों को शासकीय सेवा में लिया जाये, उन्हें प्रशिक्षण के लिए इंग्लैण्ड भेजने की व्यवस्था रख ली जाये। इसी प्रकार से सैनिक विभागों में भी भारतीयों को प्रवेश दिया जाये जो कि पक्षपात रहित हो तथा भारतीयों की सेना में उच्च पदों पर पदोन्नत करने की भी व्यवस्था की जाये। भारतीयों से भयभीत होने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उनमें ब्रिटिश शासन के प्रति पूर्ण निष्ठा की भावना विद्यमान है। एक पूर्णतया भारतीय सेवा का गठन भी आवश्यक है ताकि वह सेना भारतीय होने के नाते भारतीय हितों का रक्षण करे और ब्रिटिश शासन के प्रति पूर्णतया कर्तव्यनिष्ठ रहे। भारत से निर्धनता को दूर करने के लिए इंग्लैण्ड का यह उत्तरदायित्व होना चाहिए कि इंग्लैण्ड ने जो पूँजी भारत से अर्जित की है वह पुनः भारत में निवेशित हो। इससे ब्रिटिश साम्राज्य की आय में कमी नहीं आयेगी, बल्कि भारत के विकास पर लगा धन उन्हें कई गुना अधिक लाभ प्रदान करेगा। यदि भारतीयों की आर्थिक स्थिति अच्छी रहती है तो इससे ब्रिटिश साम्राज्य की भी समृद्धि बढ़ेगी। इसके लिए यह आवश्यक है कि भारतीय मामलों में ब्रिटिश जनता की अधिक रुचि लेने के लिए तैयार किया जाये।

ताकि ब्रिटिश जनता भारतीय शासन के प्रति दुर्भावनापूर्ण प्रचार का शिकार न बने। ब्रिटिश जनता को इस तथ्य का ज्ञान कराया जाय कि भारत ने ब्रिटेन को समृद्धि को बढ़ाया है। अतः उनका भी यह कर्तव्य हो जाता है कि वे भारत के प्रति अपने उत्तरदायित्व का ठीक से निर्वाह करें और भारत का प्रशासन चलाने वाले ब्रिटिश प्रतिनिधियों के कार्यों का सहो लेखा-जोखा रखें। ब्रिटेन का यह उत्तरदायित्व है कि वे भारतीयों को उनके कष्ट की घड़ी में सहानुभूति तथा सहायता का रवैया अपनाये। उड़ीसा के भोणए प्रकाश के समय (1866-67) इंग्लैण्ड ने किसी प्रकार का सहायताकार्य नहीं किया, उन्होंने सारी जिम्मेदारी भारत सरकार पर छोड़ दी और उसका परिणाम यह हुआ कि सहस्रों भारतीय प्रकाश से कालकवलित हो गये। इसके लिए भारत सरकार को चाहिए कि वह अपने प्रशासन की कमियों को दूर करे और वह भारत में सिचाई तथा कृषि के लिए अन्य सुविधाएँ उपलब्ध कराये ताकि भविष्य में दुर्भिक्ष का सामना नहीं करना पड़े। सरकार को अपनी कमियाँ दूर करनी चाहिए, न कि अपने प्रशासन की कमियों की जनता के मस्तिष्क पर छापना चाहिए।⁹

इस प्रकार दादाभाई नौरोजी ने भारत के देशवासियों विशेषतः शिक्षित भारतीयों की धक्कादारी को बनाये रखने तथा भविष्य के लिए और अधिक रूढ़ करने के लिए प्रशासन में भारतीयों के उचित प्रतिनिधित्व का सुभाव प्रस्तुत किया। उनका यह विश्वास था कि भारतीयों को उनके देश के शासन में प्रतिनिधिमूलक कार्यों मिलने पर उनमें नैतिक होनता की भावना कम होगी। दादाभाई नौरोजी भारतीय समाज के निम्न एवम् पिछड़े हुए वर्गों को प्रतिनिध्यात्मक शासन के प्रति मुपुष्ट मानते हुए केवल शिक्षित भारतीयों के लिए ही प्रतिनिध्यात्मक व्यवस्था की मांग प्रस्तुत कर रहे थे। सर चार्ल्स वुड के मुक्ताव पर भारतीयों का विधायी परिषदों में प्रतिनिधित्व उनकी दृष्टि से इस बात का साक्ष्य था कि थड़े-लिखे भारतीय शासन-कार्य में हाथ बटाने के लिए कितने उत्सुक हैं और ऐसी सुविधाओं का स्वागत करने के लिए कितने तालाबित हैं। दादाभाई नौरोजी ब्रिटिश मसद में भी भारतीयों का उचित प्रतिनिधित्व चाहते थे। उनका यह भी मुक्ताव था कि शहरी क्षेत्र के विधायक सरकार द्वारा मनोनीत न किये जानकर निर्वाचन के द्वारा चुने जाएँ। भारत के विभिन्न शहरों की निर्वाचन-क्षेत्रों में प्रतिनिधित्व कर दिया जाए ताकि भारत में ब्रिटिश शासन की जड़े मजबूत हो तथा जनता की स्वामोमक्ति में वृद्धि हो। वे भारत में शिक्षा की प्रगति से भी घर्षतुष्ट थे और चाहते थे कि भारत में अंग्रेजों द्वारा शिक्षा के क्षेत्र में किए गए कार्यों में निरन्तर प्रगति होनी रहे और भारत राष्ट्रीय दृष्टि से ऊँचा उठने हुए ब्रिटिश शासन के प्रति प्रामाण्य एवम् भक्ति प्रकट करता रहे। वे भारतीयों के प्रति शासन की ओर से पूर्ण मानवीय व्यवहार की अपेक्षा करते थे। वे चाहते थे कि भारतीयों को उपहार तथा प्रशिक्षण का पात्र न समझा जाकर उनके साथ समानता का व्यवहार किया जाए। उनकी यह धमिताया थी कि ब्रिटिश शासन भारत में केवल ईमानदारी तथा निष्ठा से युक्त उच्च परित्रवान् व्यक्तियों को भारत में भेजे ताकि उच्च नैतिकता एवम् बुद्धिमत्ता का जो प्रभाव अंग्रेजों ने भारतवासियों पर डाल रखा है वह बना रहे।¹⁰

टिप्पणियाँ

1. देखिये हो इण्डियन मेगजिन बिगडिंग, भाग 2, (नयेस एण्ड कं, मद्रास, सिविल स्ट्रीट) पृ. 14-15
2. देखिये मार पी मसाली, दादाभाई नौरोजी हो फोड ओरिजिनल ऑफ इण्डिया, (लन्दन, 1939) पृ. 96
3. देखिये स्पीचेस एण्ड राइटिंग ऑफ दादाभाई नौरोजी, (नयेस, मद्रास, 1911) पृ. 671
4. हो इण्डियन मेगजिन बिगडिंग, भाग 2, पृ. 39-46, "इण्डिया मस्ट बि फ्रीड", जुलाई 1, 1900 को बेसवमररो (इंग्लैण्ड) में दिया गया सम्पण
5. देखिये दादाभाई नौरोजी, पाबर्टी एण्ड मन् ब्रिटिश बल इन इण्डिया, (बोर्न कोमेरसोन, लन्दन, 1901) पृ. 465
6. पाबर्टी एण्ड मन् ब्रिटिश बल इन इण्डिया, पृ. 206-207
7. मुन्नीवाल लखू भाई पारिष्ट (अनु), एमेस, स्पीचेस, एडुंसेस एण्ड राइटिंग (आन इण्डियन ऑलि-टिन्ग) ऑन हो आन्वेकन दादाभाई नौरोजी (रेनगटन, 1887), पृ. 26
8. बही, पृ. 27-28
9. बही, पृ. 42-45
10. बही

फिरोज़शाह मेहता (1845-1915.)

फिरोज़शाह मेहता का जन्म 4 अगस्त 1845 को बम्बई के एक सम्पन्न परिवार में हुआ। एन्फिल्डन कालिज से उन्होंने स्नातक परीक्षा उत्तीर्ण की। अपनी प्रखर होश-शक्ति योग्यता के कारण उन्हें उच्च अध्ययन हेतु छात्रवृत्ति प्राप्त हुई। इसी मध्य उन्होंने एम. ए. परीक्षा पास की और वे कानून के अध्ययन के लिये इंग्लैण्ड गये। इंग्लैण्ड में फिरोज़शाह दादाभाई नौरोजी के सम्पर्क में आये। इंग्लैण्ड के उदारवादी चिन्तकों का उन पर प्रभाव पड़ा। वे पारमार्थिक विचारधारा से प्रभावित हुये किन्तु साथ ही साथ उनमें कटिवादिता का भी विकास हुआ। अपनी कानून की शिक्षा पूर्ण कर स्वदेश लौटे और अल्प समय में ही एक अच्छे कानून विशेषज्ञ की ख्याति अर्जित की। उन्होंने सार्वजनिक कार्यों में रचि लेना प्रारम्भ कर दिया। उन्हें सरकार की ओर से न्यायिक पद पर नियुक्ति का प्रस्ताव प्राप्त हुआ, किन्तु सार्वजनिक कार्यों में रचि के कारण उन्होंने उसे स्वीकार नहीं किया। उन्हें सार्वजनिक जीवन की शिक्षा इंग्लैण्ड में ईस्ट इण्डिया असोसिएशन से प्राप्त हुई। उन्होंने बम्बई-नगर-निगम के लिए सराहनीय काम किया जिसका ज्वलन् प्रमोद बम्बई-नगर-निगम के बाहर उनकी विद्याल प्रशिक्षा से पुष्ट होता है। वे बम्बई-विधानपरिषद् तथा केन्द्रीय विधान परिषद् के भी सदस्य रहे। 1888 का बम्बई म्युनिसिपल एक्ट उनके सुझावों का ही प्रतिफल था।

फिरोज़शाह मेहता ने लार्ड लिटन के बर्नाकुलर प्रेस अधिनियम का अत्यधिक विरोध किया। उन्होंने वाइसराय का ध्यान इस ओर आकषित किया कि वे प्रेस की स्वतन्त्रता को अमान्य न करें, अन्यथा शासन की उचित धारोचना न होने से भारत की राजनीति में विषमता का मार्ग अवलम्बित हो जायेगा तथा शासन की लोकप्रियता भी घटेगी। इसी प्रकार ने इण्डियन सिविल सर्विस की परीक्षाएं भारत तथा इंग्लैण्ड में कराने के लिए तथा उनके भारतीयों की नियुक्ति के लिए भी उन्होंने निरन्तर प्रयास किया। फिरोज़शाह मेहता का विधिज्ञान एवं प्रशासनिक अनुभव उनके द्वारा बम्बई-नगर-निगम की 35 वर्ष लम्बी सदस्यताधि में और भी सुगुहर हो उठा। उन्हें 39 वर्ष की अल्प आयु में ही निगम का अध्यक्ष चुना गया और उसके बाद भी वे पुनः इस पद पर चुने गये। प्रिंस ऑफ वेल्स के बम्बई दायमन के समय बम्बई-नगर-निगम ने उन्हें पुनः अध्यक्ष बनाया। अपने नगर निगम के कार्य-काल के दौरान फिरोज़शाह मेहता ने निगम की स्वायत्तता को प्रशस्त रखा तथा शासन के अनधिकृत हस्तक्षेप को अमान्य बनाये रखा। बम्बई-नगर-निगम में उन्होंने प्राथमिक शिक्षा, शिक्षा-सुविधाएं, जन-निकाश, जल-पूर्ति, पुनिम सम्बन्धी व्यय का निर्धारण एवं नगर के मोटरवाहनों के लिये प्रशमनीय

कार्य किया। फिरोजशाह मेहता न एक विधायक के रूप में भी प्रसूतपूर्व गणना प्राप्त की। वे 15 वर्ष तक सर्वोच्च विधान परिषद के सदस्य रहे। 1894 में वे केन्द्रीय विधान परिषद के 3 वर्षों की अवधि के लिए सदस्य रहे। इस तीन वर्षों की अवधि में फिरोजशाह मेहता ने समयानुसार भागन की गणन नीतियों की तीव्र निन्दा की। उनकी वक्तृता प्रभावोत्पादक थी। उन्होंने केन्द्रीय विधान-परिषद में वित्त, श्रृष्टि, सक्रामक रोग प्राधान, पुलिस विभाग, सैनिक व्यय, विनिमय आदि की समस्याओं पर समय-समय पर अपने विचार प्रकट किये और अपने सर्वप्रधान कानून के उच्च ज्ञान द्वारा सबका हृदय जीत लिया किन्तु इस सदस्यता के दौरान उनका स्वास्थ्य निरन्तर गिरता गया और 1896 में मृत्यु की सदस्यता में उन्होंने त्याग-पत्र दे दिया। कुछ समय बाद पुनः वे केन्द्रीय विधान परिषद के लिए मनोनीत किये गये। किन्तु अस्वस्थ होने के कारण पुनः 1900 में इस कार्य से त्याग-पत्र दे दिया। उनके रक्त रसायन की पूर्ति गोपालकृष्ण गोखले ने की।

फिरोजशाह मेहता की प्रगति 1882 में इबट्टे (विल) विधेयक-विवाद के समय विशेष रूप से हुई। उन्होंने इबट्टे-विधेयक की निपट श्राव्य की सदन में उचित नीति के रूप में स्वीकार किया, क्योंकि इस विधेयक में भारत के ब्रिटिश शासन के द्विहाम में पहली बार भारतीय दण्डनायक। एक सत्र-न्यायाधीशों द्वारा अपेजों के मुद्दमें सुनने का अधिकार प्राप्त हुआ था। अपेजों तथा मान्यमार्गीयों द्वारा इस विधेयक के विरोध में किया गया प्रचार फिरोजशाह मेहता की स्वीकार नहीं था, अतः उन्होंने इस विधेयक के समर्थन में अपनी आवाज बुलन्द की। 28 अप्रैल, 1883 को बम्बई की सार्वजनिक सभा में इबट्टे विधेयक के समर्थन में फिरोजशाह मेहता ने कहा कि जो शासन अपने उपनिवेशों पर शक्ति के बल पर शासन करना चाहता है वह अपने उद्देश्यों में सफल नहीं हो सकता। उन्होंने अपने वक्तव्य में इस प्रश्न का स्पष्टन किया कि अपेजों में भारत की तलवार के बल पर जीता है। उनसे अनुसार अपेजों न केवल तलवार के बल में प्राप्त नहीं जीता किन्तु अपने नैतिक और भौतिक गुणों के द्वारा गणतन्त्राण प्रकृत की एक शक्ति के दुष्-प्रभावों में अपने शासन की बचाया। इस सन्दर्भ में उन्होंने तीन कारण प्रस्तुत किये जिनमें यह गिद्ध होता था कि तलवार के जोर में अपेज भारत पर शासन नहीं कर सकते थे। प्रथम, दृग्दर्शक यदि मेना के बल पर शासन करता तो यूरोप के विवादों में पड़ने के कारण वह दृग्दर्शक के लिए आर्थिक भार बन सकता था। वृत्ति दृग्दर्शक मुराव के विवादों में अपने को प्रलग नहीं रख सकता था इस कारण वह भारत पर दमनात्मक शासन अधिन दिनों तक नहीं चला सकता था। द्वितीय, दृग्दर्शक द्वारा शक्ति की नीति का पालन उसे भारत में विनाश अपेजों मेना तथा अपेजों प्रशासकों की निपुक्ति के लिए बाध्य करेगा। इनकी बर्ही सदस्या में अत्र अपेजों की इस निरंकुश कार्य मत्तगाया जायेगा तो वे स्वदेश मोटन पर दृग्दर्शक की सर्वप्रधान एक स्वतन्त्र परम्परा का स्वाभाविक विरोध करेंगे। इससे किसी दिन स्वयं अपेजों की व्यवस्था लोकतन्त्र-विरोधी बन सकती है। तृतीय, अपेजों द्वारा अपनायी गयी दमन की नीति उन्हें अपनी सेवा तथा प्रशासन के सर्वे के लिए भारत के अधिक से अधिक भोगन के लिए बाध्य करेगी। इसका प्रभाव भारत तथा दृग्दर्शक के मध्य होने वाले व्यापार पर भी पड़ेगा जिसे दृग्दर्शक आयद कभी नहीं पसन्द करेगा। फिरोजशाह मेहता के अनुसार पूर्ववर्णित कारणों से भारत में दमनात्मक नीति की अनुसरण

अधिक समय तक नहीं किया जा सकता। अतः इससंघ की चाहिए कि रानी विक्टोरिया की घोषणा का अनुसरण करते हुए भारत में न्याय, समानता, रंग, जाति, विश्वास आदि की असमानताओं से रहित शासन की स्थापना करे और इसी दृष्टिकोण से इन्वर्टे-विषेयक सफल बनाने का प्रयास करे। इस प्रकार किरोजशाह ने उपर्युक्त महादृष्ट तर्कों द्वारा इन्वर्टे-विषेयक के समर्थन में दातावरण निर्मित किया। यद्यपि यह विषेयक स्वोक्त नहीं हो सका, किन्तु इस विषेयक के समर्थन में किरोजशाह मेहता द्वारा दिया हुआ भाषण उनकी भारदस्तानी लोकप्रियता का कारण बन गया।

किरोजशाह मेहता ने केवल बम्बई-नगरनिगम, बम्बई विधान परिषद्, केन्द्रीय विधानपरिषद् को ही अपनी सेवाएँ अर्पित नहीं की किन्तु बम्बई-विश्वविद्यालय को भी अपने अनुभवों से लाभान्वित किया। बम्बई-विश्वविद्यालय में उनका सम्बन्ध क्रमशः एक फेलो, सैनेटर, मिहिक तथा कला-सहाय के रूप में रहा और इसकी चरम परिणति उनमें बम्बई विश्वविद्यालय के उपाध्यक्ष नियुक्त होने में हुई। उन्हें सम्मान में डॉक्टर प्राप्त होकर की उपाधि में सम्मानित किया गया। किरोजशाह मेहता ने भारत में उच्च शिक्षा के लिए निरन्तर कार्य किया और शासन को शिक्षा हेतु अधिक से अधिक व्यय करने के लिए बाध्य किया। किरोजशाह मेहता ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की सदस्यता कांग्रेस के प्रारम्भिक दिनों में ही ग्रहण कर ली थी। 1885 में कांग्रेस के पहले अधिवेशन में भारतीय प्रशासन की कार्य-प्रणाली की जांच के लिए नियुक्त समिति में अंग्रेजों के साथ-साथ भारतीय सदस्यों की नियुक्ति का प्रस्ताव अनुमोदित किया। उन्होंने अंग्रेजों द्वारा शर्मा के हत्याकाण्ड का विरोध किया और उसे भारत से घटका रखने का मुकाम दिया। 1889 में पुनः बम्बई में होने वाले कांग्रेस-अधिवेशन में किरोजशाह मेहता की स्वायत्त-समिति का अध्यक्ष मनोनीत किया गया। उन्होंने अपने भाषण में कांग्रेस की राज्य शक्ति का पक्ष समर्थित किया। 1890 में वे कांग्रेस के वास्तविक-अधिवेशन के अध्यक्ष नियुक्त किये गये। कांग्रेस के मध्यस्थीय भाषण में उन्होंने कांग्रेस को भारतीय जनता का पूर्ण प्रतिनिधित्व करने वाली संस्था बनाया। उन्होंने कांग्रेस द्वारा संवैधानिक तरीकों से काम करने की नीति की मजह्नुम की और उन व्यक्तियों का खण्डन किया जो कांग्रेस की सूक्ष्म सम्पन्नता का प्रतिनिधित्व करते अपनी संस्था बनाते थे। उन्होंने विधान परिषदों में भारतीयों द्वारा बनेट सम्बन्धी वादविवाद में भाग लेने के अधिकार का समर्थन किया। 1901 में बम्बई के अधिवेशन में पुनः स्वायत्त समिति के अध्यक्ष बने और 1901 में बनारस-अधिवेशन के अध्यक्ष चुने गये। 1909 में पुनः कांग्रेस की अध्यक्षता करने का निमन्त्रण प्राप्त हुआ पर वे ऐसा न कर सके। वे कांग्रेस में उदारवादी दल के अध्यक्ष थे। उन्हें उपवासियों में बहुत विद्वत् थी। उनके स्वभाव में हृष्टता एवं हृष्टप्रमी का संयोग था। वे अंग्रेजों की मजह्नुम एवं मजह्नुम के वाक्ता थे। अपनी दैनिक कार्य-प्रणाली में पारवाह्य मजह्नुम के अन्तर्गत फिरने प्रतिनिधि थे। उनका शासनान, रहन-सहन, शौच-धाम सभी विदेशी इस का हॉने के कारण उपवासियों में उन्हें अपनी मान्यता का प्रमुख मध्य बनाया और उन्हें भला-बुरा कहा। किरोजशाह मेहता ने जब कांग्रेस में अध्यक्ष के पद पर उठे प्रभाव को देखा तो वे हृष्टप्रमी हो गये। उन्होंने अपनी कांग्रेस की महत्त्वता के प्रतिपक्ष दिनें एक उपवासियों की स्वायत्त, स्वदेशी और बहुलकार की नीति की समर्थन

बनाने का प्रयास किया। इनो कारण से उपवासियों की लोकप्रियता के बढ़ने के साथ साथ फिरोजशाह मेहता की लोकप्रियता निर्रोहित होती जाती गई। फ्रांस के सुरक्षित-प्रतिरक्षण से फिरोजशाह मेहता की धूमिल प्रसमनीय नहीं बड़ी जा सकती है। उन्होंने भारत में अपने बचपन की यादें रखने के लिए अलखानिक तरीकों का प्रयास किया। भारत के नवोदित सदस्यों के प्रति उनका व्यवहार कभी एक भ्रमपूर्ण था। इसका उदाहरण उन पत्रों में मिलता है जिन्होंने फ्रांस के एक में पहली बार दसिमी प्रदीपों के भारतीयों के दृष्टि के मध्य में होने के लिए यह बड़े मोहकदायक प्रसन्नताओं को यह कह कर कि इन बातों के लिए समय नहीं है स्टेन से उतार दिया। उन्हें भी, आई ई, के सी आई ई की उपस्थिति द्वारा चलाए गए थे जो कि अनेकों दासता की प्रतीक बानी जाती रही थी।

फिरोजशाह मेहता की अन्य गतिविधियों में उनके द्वारा स्थापित अंग्रेजी दैनिक की बोम्बे आविष्कार (1911) मध्य-प्रदेश के उद्धारण का कोनप्रिय दैनिक एक था। 1911 में उन्होंने मध्य देश काक इतिहास की स्थापना में सहयोग दिया। 1915 में वे कोम्बे का प्रतिवेगण बम्बई में बुनाना चाहते थे किन्तु मन्त्रिमन्त्र के पहले ही उनकी योजना-समाप्त हो गई।

फिरोजशाह मेहता के राजनीतिक विचार

फिरोजशाह मेहता सचिव भाषाशास्त्री तथा स्वतंत्र की प्रति भाषाशास्त्री थे। उनके इन विचारों ने उन्हें भारत में अनेकों के जीवन की ईश्वरीय विचारों के रूप में स्वीकार करने के लिए प्रेरित किया। उनके विचारों में उदारवाद एक ही प्रकार का समिष्टता विचार था। वे भारत में स्वशासन के प्रमुख विचार थे। उदारवाद के प्रभाव में वे स्वतन्त्रता एक अधिकारों के समर्थक बने। वे भारतीयों का निरन्तरता के घोर विरोधी थे। उनके स्वतन्त्रता-प्रेम का उदाहरण प्रेम की स्वतन्त्रता सम्बन्धी उनके विचारों से परिलक्षित होता है। 19 मार्च 1878 को उन्होंने बनारस प्रेस-सचिवियम के माध्यम से टाइम्स काक इतिहास के नाम पत्र में यह स्पष्ट किया कि दमन का प्रयोग उत्पन्न करने में बृद्धि करता है। यदि बनारस प्रेम का कार्य शासन को अनुसरणीय दिखाने देता है तो यह अनुसरणीय सरकार के नियमन एवं प्रकीर्णन द्वारा भी बना रह सकता है। प्रेम की स्वतन्त्रता का दमन भारत में स्वतन्त्रता के विकास की अवरोध कर देता। इससे शासन की सत्ता के एक महत्वपूर्ण साधन से वंचित रहना पड़ेगा और उसे जन प्रतिनिधिता की सही जानकारी नहीं प्राप्त हो सकेगी। यदि प्रेम की स्वतन्त्रता का दमन किसी व्यापक निरोध को बनाने में प्रयुक्त किया जाता है तो यह अत्यन्त नीति सही होगी। इसका कारण होगा किसी उत्तमते प्रयोग से बड़े मात्रा का उत्तम बन्धन नीति सही होगी। उन्होंने भारत सरकार की भाषाह बरत और परिणाम एक विमोह के रूप में होता। उन्होंने भारत सरकार की भाषाह किया कि वह ऐसी किसी भी नीति का अनुसरण नहीं करे। वे निर्वाचन के अधिकार के समर्थक थे और दमन कारण से उन्होंने महत्त्वपूर्ण पद्धति का अनुमोदन किया। वे कार्यपालिका की व्यवस्थापिका की प्रति उत्तरदायी बनाने की व्यवस्था का अनुमोदन करते थे। फिरोजशाह मेहता सुधारों के प्रवर्तनी थे। उनका यह दृष्टि राजनीतिक विचारों रहा कि अंग्रेज राजनेता भारत में स्वशासन स्वीकृत करें। वे भारत के सर्वोच्च शासन को

परोक्षारीय पक्ष के समर्थक थे। उन्हें फ्रेन्च-इंडियन के नाम भारत के राजनीतिक सम्बन्धों पर विशेष ध्यान था। और वे इसे ईश्वरीय वरदान के रूप में स्वीकार करते थे। उनका यह एक विश्वास रहा कि अंग्रेजी शासन के अनुमति भारत पूर्ण संप्रभुत्व को प्राप्त करेगा तथा भारत में स्वायत्तता को स्थापना होगी। वे विश्वास करते थे कि विद्यो दिन स्वयं अनेक भारत की राष्ट्रीय भावों को स्वीकार करेंगे। वे अंग्रेजों के सरकार में भारत के राजनीतिक विचारों का भार डूँढ़ रहे थे। उनका विश्वास था कि भारत साम्यपूर्ण तरीकों से संवैधानिक पद्धति का अनुसरण करके ही अपने राजनीतिक स्वतंत्रता को प्राप्त कर सकता है। वे इंग्लैंड तथा भारत के सम्बन्धों में विच्छेद स्वीकार नहीं करते थे और न वे इसकी इच्छना कर सकते थे कि भारत इंग्लैंड से सम्बन्ध-विच्छेद कर ली सकता है। वे हिन्दी की राजनीति के विरोधों से तथा अंग्रेजों के व्यापक तथा उदार स्वभाव को प्रभावित करने में विश्वास करते थे ताकि अंग्रेजों का हृदय तथा मन परिवर्तित हो सके। फिरोजशाह मेहता इस कार्य के निम्न इरादों में अग्रसर बनने का कार्यक्रम चाहते थे ताकि भारत की समस्याओं के सम्बन्ध में सहानुभूतिपूर्ण रवैया अपनाया जा सके।

फिरोजशाह मेहता ने पद्धति-राष्ट्रवादी विचारों को सुते रूप में प्रकट नहीं किया था, किन्तु उनके विचारों में राष्ट्रीयता की सभी भावना सभी कर्मों केन्द्र ही उठती थी। उन्होंने अंग्रेज इतिहासकारों के इस दावे का खण्डन किया था कि अंग्रेजों ने भारत शक्ति के रूप पर छोड़ा था। लेकिन वे अंग्रेजी शासन से विरोध शून्य केवल जैन-शाखा से प्रकटते थे। इनलिने अंग्रेजों के शक्ति द्वारा भारत विजय का सम्बन्ध करने हुए भी उनकी ध्यान में उन्होंने एक विषय का श्रेष्ठ अंग्रेजों की व्यापकता, न्यायवादिता एवं बुद्धिमत्ता को रखा। यदि फिरोजशाह मेहता के ध्यान पर कोई उदासीन विचारक होता तो वह अंग्रेज अंग्रेजों के इरादों-इरादों-इरादों द्वारा उदासीनता को उनकी भारत विजय का कारण मानता। इसमें श्रेष्ठ केवल फिरोजशाह मेहता के विचारों का ही नहीं है बल्कि उनके मनान उन समस्त उदारवादी कार्यकर्तों का है जो अंग्रेजों की कृपा पर भारतीय स्वायत्तता की भाव को प्रभावित करते थे।

फिरोजशाह मेहता अपने राजनीतिक विचारों में राजनीति एवं ईश्वरता को समन करने में विवश नहीं करते थे। वे राजनीतिक शक्ति का आधार नैतिकता पर ही समन्वित करने से नैतिक राजनीतिक नैतिकता का ज्ञान स्वयं इंग्लैंड के लिए सभी पात्र मिष्ट हो सकता था। उनका विश्वास यह था कि ईश्वर भारत में केंद्रीय नीति का वाहन न बरे। फिरोजशाह भारतीय स्वतंत्रता को स्वायत्तता के प्रस्तावों थे। वे निश्चित शून्य तक सरकार के हस्तगत को स्वीकार करते थे किन्तु उनमें प्रभाव नहीं। वे भारतीय स्वतंत्रता में पुनः हुए जन प्रतिनिधियों के प्रभाव को बढ़ाना चाहते थे ताकि इन विचारों द्वारा विचारकों को अधिक भागीदारी बनाया जा सके। राजनीतिक विचारक्रम को शक्ति से फिरोजशाह मेहता भारतीय जनता के प्रभु एवं भारतीय पक्ष का प्रतिनिधित्व करते थे। सामान्य जनता के विचारों एवं उनकी भावनात्मक परिस्थितियों का उन्हें श्रेष्ठ नहीं था। भारत की सामान्य जनता के जीवन-इष्ट से वे अनभिज्ञ हो रहे। स्वामी सम्पादकों में विचारों के प्रतिनिधित्व का विरोध

फिरोजशाह मेहता ने विचारों को अर्थात् न्यायिक के सम्बन्ध में जन में जनोचित

विये जाने भयवा धुने जाने का विरोध किया था। जून 21, 1906 को बम्बई नगर-निगम की बैठक में बोलते हुए उन्होंने कहा कि स्त्रियों का स्थान घर पर है, घर के बाहर नहीं। उनके अनुसार यह पुरुषों का स्त्रियों से अधिक उच्च होना भयवा स्त्रियों के पुरुषों से अधिक श्रेष्ठ होने की बात नहीं है बल्कि वास्तविकता यह है कि मानवीय जीवन का मूल निर्देशक सिद्धान्त भ्रम ज्ञ विभाजन है। कार्य के विभाजन से समय तथा धन दोनों का सदुपयोग होता है। स्त्रियों में कुछ विशिष्टताएँ एवम् क्षमताएँ ऐसी हैं जिनका प्रयोग वे निश्चित दिशा में ही कर सकती हैं, ठीक उसी प्रकार से जिस प्रकार से पुरुष अपनी योग्यताओं को अपने अनुकूल क्षेत्रों में ही प्रयुक्त करते हैं। भ्रम मूल समस्या पुरुषों तथा स्त्रियों की उच्चता भयवा हीनता, क्षमता तथा प्रभुता, की नहीं है, मुख्य बात यह है कि क्या स्त्रियों को पुरुषों के कार्यक्षेत्र का उत्पन्न करना चाहिए भयवा अपनी गतिविधियों के क्षेत्र तक ही अपने भावों को सीमित रखना चाहिए। कुछ मामलों में स्त्रियाँ पुरुषों से अधिक योग्य एवम् प्रतिष्ठित पायी जाती हैं। पुरुषों तथा स्त्रियों के कार्य सर्वथा भिन्न हैं। मानवीय प्रकृति, मानवीय जीवन तथा मानवीय कार्यविधियों के अनुरूप ही है कि भ्रम-विभाजन को स्वीकार किया जाय। क्या स्त्रियों के नगर-निगम में उपस्थित होने से स्त्रियों के प्रति ध्यान नहीं बढ़ेगा? स्त्रियों की उपस्थिति में क्या पार्यद अपने भावों को निगम के कार्य में पूर्ण एकाग्रता से लगा पायेंगे? जो पार्यद अधिक बोलते हैं उन्हें स्त्रियों की सहा दी जाती है। यदि स्त्रियाँ निगम की सदस्य बन गयीं तो फिर उनके बोलने की सीमा नहीं रहेगी और निगम में समय के सदुपयोग का जो कार्य किया जाता है वह समाप्त हो जायेगा। भ्रम प्रकृति की निर्माण योजना को ध्यान में रखते हुए पुरुषों तथा स्त्रियों को अपनी क्षमताओं तथा विशिष्टताओं के अनुरूप पृथक् पर्यावरण में कार्य करना चाहिए। स्त्रियों को घर में रह कर अपना कार्य सम्हालना चाहिए तथा पुरुषों को घर के बाहर का कार्य करना चाहिये। फिरोजशाह मेहता के उपर्युक्त विचार उनकी रुढ़िवादिता के परिचायक हैं। एक और स्त्रियों के समान अधिकारों की बात हो रही थी तो दूसरी ओर इस प्रकार की सङ्कुचित मनोवृत्ति का उदाहरण मिल रहा था। महात्मा गांधी ने अपने अग्रहयोग आन्दोलन में स्त्रियों की सत्याग्रह करने के लिए प्रेरित कर उन्हें देश की स्वतन्त्रता के लिए पुरुषों के साथ कंधे से कंधा मिलाकर लड़ने के लिए जागृत किया किन्तु फिरोजशाह मेहता से और अधिक क्या आकांक्षा हो सकती थी।⁶

फिरोजशाह मेहता तथा स्थानीय स्वशासन

बम्बई नगरपालिका प्रशासन के सम्बन्ध में फिरोजशाह मेहता के विचार अत्यन्त महत्वपूर्ण माने गये हैं। उनके विचारों को 1872 के अधिनियम में स्वीकृत कर सम्मिलित किया गया था। उनके अनुसार जस्टिसेज की बेंच को करदाताओं द्वारा समय-समय पर चुना जाना आवश्यक था, ताकि उनके माध्यम से एक परामर्शदात्री टाउन कौंसिल चुनी जा सके। यह कौंसिल सरकार द्वारा नियुक्त एक उत्तरदायी निष्पादन अधिकारी के अधीन हो। बेंच के द्वारा एक सेवा नियंत्रक की नियुक्ति की जाय जो नगरपालिका कमिश्नर की नियंत्रण में रहे। फिरोजशाह मेहता की यह दृढ़ धारणा थी कि पूर्वार्थ में स्थानीय स्वशासित संस्थाएँ उतनी ही पुरानी थी जितनी पूर्वार्थ प्रदेश। उनके अनुसार स्थानीय स्वशासन की संस्थाओं में स्वतन्त्र प्रतिनिधित्व का श्री गणेश ही समस्या का समाधान था,

वे यह मानते थे कि भारत के इतिहास में अक्षमता भ्रष्टाचार प्रजातीयता सम्बन्धी कोई ऐसी कमी नहीं रही जिसके कारण वे प्रतिनिधि सत्सभों का उद्घोष करने में अक्षम माने जायें। आमीर खुदोशों ने प्राचीन समय से स्वराज्यी सत्सभों का प्रचलन रखा था। इन सत्सभों ने इतना दक्षतापूर्वक कार्य किया कि अब यह कहना हास्यास्पद लगता है की भारतवासियों के लिए प्रतिनिधि सत्सभें विदेशी हैं। भारत के प्राचीन इतिहास में शासकीय सत्सभों का स्वराज्यी सत्सभों के साथ इतना नाममेल बैठा हुआ था जितना शायद ही किसी और देश में रहा होगा। यह कहना सर्वथा अनुचित है कि भारत में माई-बाप सरकार ही रही है और जनता ने स्वराज्य के प्रति किसी भी प्रकार की आसक्ति नहीं रखी। क्रिरोजगाह नेहा ने यह ठीक बम्बई में स्थानीय स्वशासन सत्सभों की व्यापक प्रतिनिधित्व के आधार पर पुनर्गठित भारत के लिए ध्यान दिने दे। यद्यपि क्रिरोजगाह नेहा जैसे नारायण काचों विचारक के उद्घुल्ल विचारों को तत्कालीन ईस्ट इण्डिया एसोसिएशन के पदाधिकारियों ने इतना उच्च माना कि उनका वक्तव्य को ब्रिटिशों तथा अनुपयुक्त कारण देकर एसोसिएशन को कार्यवाही से उनके दक्षिण को निवार दिया गया, किन्तु क्रिरोजगाह का उत्साह कम नहीं हुआ। अन्य में उनके प्रयत्नों का यह परिणाम हुआ कि भारत सरकार ने बम्बई नगरपालिका को पन्द्रह लाख का अनुदान स्वीकृत किया और 1872 में एक विधेयक पारित करके नीति प्रतिनिधित्व के आधार पर सदस्यता का निर्धारण किया गया, किन्तु क्रिरोजगाह इसके संतुष्ट नहीं हुए।¹⁶

साई रिपन के शासनकाल में बम्बई प्रेसीडेंसी एसोसिएशन ने उनका अभिनन्दन किया और बम्बई नगरपालिका के सविधान सम्बन्धी मूल प्रस्तावों के रिपन के शासनकाल में उठाया गया। क्रिरोजगाह का इस सम्बन्ध में विचार था की बम्बई नगरपालिका में मनोनीत सरकारी सदस्यों की सदस्यता बन की जाय और उनके स्थान पर निर्वाचित जन प्रतिनिधियों का अनुदान बढ़ाया जाय। वे चाहते थे कि स्वतन्त्र मताधिकार के आधार पर यह कार्य किया जाये ताकि मन्त्रे सभों में पूर्ण प्रतिनिध्यात्मक स्थानीय स्वशासन का बम्बई वासियों को प्रथम प्राप्त हो सक। क्रिरोजगाह के सुझावों के परिणामस्वरूप एक सविधि का गठन हुआ और सरकार ने स्वयं क्रिरोजगाह को इनका महत्व निरूपित किया। यह समिति 1888 के नगरपालिका अधिनियम को सहायित करने के लिए बनायी गयी थी। क्रिरोजगाह ने साई रिपन जैसे भारत में स्थानीय स्वशासन के प्रेरक के कार्यकाल में वृद्धि की मांग के आन्दोलन का भी समर्थन किया। क्रिरोजगाह नेहा का यह विचार था कि रिपन जैसे वायसराय के कालों को देखते हुए ऐसा लगता है कि भविष्य में रिपन के समान ही और कोई वायसराय या उनके और यह रिपन जैसे उत्तर तथा निष्ठावान वायसराय के कालों पर पानी फेर दे। इन दृष्टि से वे रिपन के कार्यकाल में वृद्धि चाहते थे ताकि स्थानीय स्वशासन की योजना को और भी अधिक प्रगति करने में रिपन का और अधिक सहयोग प्राप्त हो सके। क्रिरोजगाह का यह निष्कर्ष मत था कि नौकरशाही जनता के कालों का प्रशासन आयोगीयता की भावना में अधिक समय तक नहीं कर सकती। उनके अनुसार समय समय पर प्रादेशिकता में रहे एवं भारतीयों के शासनकार्य में सहयोग की भूमिका करना और उन्हें सहयोग देने के लिए प्रेरित करना सर्वथा अनुचित सिद्धाई देता है। क्रिरोजगाह ने प्रभुसत्ता की दृष्टि प्रतिनिधित्व की उत्तम की स्वशासन की दृष्टि में अग्रगण्य माना

बतलाया। वे इस नौकरशाही के बढ़ते हुए प्रभाव को सीमित कर सच्चे प्रयोगों में प्रशासनिक विवेकीकरण स्थापित करना चाहते थे।¹⁷ फिरोजशाह मेहता ने अम्बई नगरपालिका के अध्यक्ष की हैसियत से साईं रिपन को नगरपालिका-धनो का शिलान्यास करने के लिए अम्बई आमंत्रित किया तथा 19 दिसम्बर 1884 को लिखे गये अपने निमन्त्रण पत्र में साईं रिपन को भारत में स्थानीय स्वशासन के सिद्धान्तों के सच्चे विवास का अधिष्ठाता माना।¹⁸

1889 के कांग्रेस के अखबार-प्रधिवेशन के अध्यक्ष के रूप में फिरोजशाह मेहता का ध्यान, कांग्रेस के उदारवादी सेमे की दृष्टि से कम महत्वपूर्ण नहीं था। फिरोजशाह मेहता ने भारत के राष्ट्रीय आन्दोलन में पारसियों के योगदान को ग्रामब प्रचार द्वारा कम करने वालों के विरुद्ध यह कहा कि भारत का पारसी उतना ही अच्छा व सच्चा पारसी है जितना एक गच्छा मुसलमान अथवा एक सच्चा हिन्दू और यह अपनी जन्मभूमि के प्रति उतना ही लगाव रखता है और ग्राम भूमिपुत्रों के प्रति उतना ही स्नेहमय व्यवहार रखता है जितना कोई अन्य रख सकता है। एक सामान्य शासन के अन्तर्गत पारस्परिक सम्बन्धता का पारसियों को उतना ही ज्ञान है जितना की अन्य किसी को हो सकता है।

फिरोजशाह ने अपने अध्यक्षीय भाषण में उन विचारकों की भर्त्सना की जो भारत में प्रतिनिधि सभाओं की स्थापना स्थापना की मांग को इंग्लैण्ड के सुधारों के प्रयासों के समक्ष समयावधि की दृष्टि से उचित नहीं मानते थे। फिरोजशाह के अनुसार प्रतिनिधि सभाओं की मांग भारत के इतिहास के परिप्रेक्ष्य में ही की गई थी और वह किसी क्रान्ति-कारी परिवेश में नहीं की गई थी। भारतीयों द्वारा अपने अधिकारों तथा अपने विशेषाधिकारों का जो ज्ञान शिक्षा के माध्यम से अर्जित किया गया है उसी सदर्भ में भारतीयों ने प्रतिनिधि सभाओं की मांग सामने रखी है। उन्होंने परोपजीवी नौकरशाही का उपहास करते हुए यह कहा कि भारतीयों के हितों को केवल जनप्रतिनिधियों के माध्यम से ही सुरक्षित किया जा सकता है, न कि प्रशासनिक सेवाओं के माध्यम से और उन्होंने अत्यन्त प्रोत्साहक शब्दों में यह व्यक्त किया कि भारतीयों ने सीमित शिक्षा और प्रजातीय एवम् धार्मिक भेदभावों के होते हुए भी यह सिद्ध कर दिया है कि उनके प्रतिनिधियों की अल्पसंख्या अपने देशवासियों की आवश्यकताओं एवम् भावनाओं का सही प्रतिनिधित्व कर सकती है, जबकि उनसे भी कम संख्या वाले संभवतः जिला अधिकारी, जिनका भारतीय भाषाओं का ज्ञान फ्रांस के होटल परिवारों के अर्थजी भाषा के ज्ञान के समान होता है, ऐसा नहीं कर सकते।¹⁹

फिरोजशाह मेहता ने अपने अध्यक्षीय भाषण में व्यवस्थापिका परिषदों के सुधार सम्बन्धी आन्दोलन का समर्थन करते हुए भारत में प्रतिनिधि सभाओं के विस्तार की कामना की। उनके अनुसार सर हेनरी मेन तथा मिस्टर एटवैट जैसे महान् विद्वानों ने भारत में स्वशासन की परम्परा को अत्यन्त प्राचीन माना था। उनके शब्दों में भारत के लोक-तांत्रिक शासन के प्रकारों की कमी कभी भी नहीं रही, किन्तु परिस्थितियों ने भारतीयों की इस प्रतिभा को महत्वपूर्ण राजनीतिक कार्यों की ओर अप्रसर नहीं होने दिया। फिरोजशाह ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस को भारतीय जनमानस का स्थापक प्रतिनिधित्व करने वाली संस्था सिद्ध किया। उन्होंने अंग्ल संस्कृति तथा अंग्ल सभ्यता के प्रति अपनी पूर्ण

निष्ठा व्यक्त करते हुए अपेक्ष राजनेताओं से भारत में भी प्रतिनिधि सभाओं के विकास की कामना की।¹⁰

अक्टूबर 1892 में फ़िरोजशाह मेहता बम्बई प्रान्तीय कांग्रेस के पूना सम्मेलन के अध्यक्ष चुने गये। उन्होंने अपने अध्यक्षीय भाषण में भारत में व्यवस्थापिका सभाओं के विस्तार को प्रयत्नता देते हुए इन विचारों का पुरस्कार विरोध किया जिसमें राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्ति के पहले भारतीयों के सामाजिक एवं नैतिक सुधार तथा भारत में प्रतिनिधि सभाओं की मांग की प्रकृति व निम्न के विरुद्ध बतलाया गया था। फ़िरोजशाह मेहता ने यह स्वीकार किया कि जब तक भारत के गिरे हुए वर्ग व लोगों को प्रतिनिधित्व नहीं मिलता, तब तक प्रतिनिधित्व का कार्य पूर्ण नहीं माना जा सकता। स्वतन्त्रता समान रूप से सभी वर्गों की मिलनी चाहिए। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि हम अलग-अलग तथा अलग-अलग अधिकारों को पूर्णतया स्वीकार न करने तक किसी प्रकार का कोई भी कार्य न करे और अग्रसर विकास को अवरुद्ध कर दें।¹¹

फ़िरोजशाह मेहता ने अहमदाबाद में नवम्बर 1893 को आयोजित प्रान्तीय सम्मेलन में व्यापारिका को कार्यपालिका से पृथक्करण की समस्या पर स्मरण पत्र प्रस्तुत करते हुए कहा कि कार्यपालिका तथा न्यायपालिका का एक ही हाथ में केन्द्रीयकरण दोषपूर्ण व्यवस्था का परिचायक है। योंही में तथा कस्बों में प्रतिदिन जनता को राजस्व तथा न्यायिक अधिकारों के एक ही हाथ में एकीकरण के कारण अनेक कठिनाइयाँ भेननी पड़ती हैं। जानून तोड़ने वाले पपराधियों को इतनी मुनीबत नहीं भेननी पड़ती, जिनकी इस कुख्यातता के अन्तर्गत ईमानदार जनता को नमक, घसीम, पावकारी, गहन शुषा घू-राजस्व अधिकारियों के अन्तर्गत भेननी पड़ती है। इन कानूनों को अमान्य करने तथा इनके आधार पर दण्डित करने का कार्य एक ही व्यक्ति के हाथों में होने से सत्ता का दुश्प्रयोग अवश्यम्भावी है। जनता की दोहरी मार का भिन्न होना पड़ता है और निरपराधी दोषी ठहराने आते हैं। कार्यपालिका में सम्मिश्रित अधिकारी इस दोषपूर्ण व्यवस्था के विरुद्ध कोई मुकाब नहीं देना चाहते क्योंकि जिनकी अधिकारों का प्रयोग वे इस व्यवस्था के तहत कर रहे हैं, उनमें से भी आ जायेगी। नौकर-शाही के अग्रकृत्य शासन को नोहित करने का यही उपाय है कि उचित प्रशासनिक सुधारों के माध्यम से कार्यपालिका तथा न्यायपालिका का विभाजन कर दिया जाये। फ़िरोजशाह मेहता के उपर्युक्त विचार प्रशासनिक सुधारों की दृष्टि में अत्यन्त महत्वपूर्ण थे फिर भी सरकार ने इस पर ध्यान नहीं दिया। यह कार्य भारत की स्वतन्त्रता प्राप्ति के पश्चात् ही संविधान के नीति-निर्देशक तत्वों द्वारा प्रेरित किया गया। इस प्रकार फ़िरोजशाह मेहता के प्रशासनिक सुधार मार्गदर्शक विचार अपने समय में बहुत आगे थे। उन्होंने स्वामी स्वशासन तथा सामान्य प्रशासन के सम्बन्ध में अपने मौनिक विचारों का परिचय दिया और भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस का अपने कुशाग्र बुद्धिपुर्क मुन्सिफों से मार्ग प्रदर्शित किया।¹²

मर होमी मोदी ने फ़िरोजशाह मेहता के जीवन परिचय के अपने विगुष्ट अध्ययन के समापन में लिखा है कि फ़िरोजशाह मेहता न बहुत कम उम्र में परिचित विद्वान प्रस्तुत किया था। उन्होंने गिनती की मनसूखी पर जो विचार व्यक्त किये वे इस क्षण

का प्रमाण हैं। पच्चीस वर्ष की मध्य आयु में ही उन्होंने नगरपालिका प्रशासन के सम्बन्ध में जो मौलिक सुधारों की योजना प्रस्तुत की वह उनके अनुपम योगदान की प्रतीक है। उन्होंने भारतीय प्रशासनिक सेवा के सम्बन्ध में जो सुधारों की योजना प्रस्तुत की तथा भारत की दलीय राजनीति के सम्बन्ध में जो विचार व्यक्त किये वे भावी भारतीय पीढ़ी के लिए पथ-प्रदर्शक रहे हैं। एक दृष्टि से वे अपनी पीढ़ी के चिन्तन से बहुत आगे थे। उनके चिन्तन की प्रखरता, उनका क्रोधी स्वभाव तथा दबंग व्यक्तित्व उनके द्वारा देश के कई मूर्खान्ध राजनेताओं से वैचारिक एवम् व्यक्तिगत संपर्क का कारण बन गया था।¹³

□□

टिप्पणियाँ

- 1 एच. पी. मोदी, सर किरोजसाह मेहता, ए पोलिटिकल बायोग्रेफी, पृ. 18
- 2 नटेशन, किरोजसाह मेहता • ए स्पेश ऑफ हिज लाइफ एण्ड कैरियर, पृ. 34
3. एपीजेम एण्ड राइटिंग ऑफ सर किरोजसाह मेहता, पृ. 813
- 4 सी. बाई. बिलामजी (सं), एपीजेम एण्ड राइटिंग ऑफ श्री मोनरेबल सर किरोजसाह एम. मेहता, पृ. 139-40
- 5 तम अनपब्लिश एण्ड सेटर एपीजेम एण्ड राइटिंग ऑफ श्री मोनरेबल सर किरोजसाह मेहता, (कॉन्फिडेंसियल प्रेस, बम्बई, 1918) पृ. 182-183
- 6 देखिये एच. पी. मोदी, सर किरोजसाह मेहता • ए पोलिटिकल बायोग्रेफी, खण्ड I, पृ. 64-75
- 7 वही, पृ. 144-148
- 8 वही, पृ. 158
- 9 वही, पृ. 252-255
10. वही, पृ. 256-259
11. वही, पृ. 280-281
- 12 वही, पृ. 269-298
- 13 वही, खण्ड II, पृ. 681

□□

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी (1843-1925)

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का जन्म बङ्गाल में हुआ था। उनके पिता डाक्टर थे। उनकी प्रेरणा से वे स्नातक होने के पश्चात् आई० सी० ए० की परीक्षा की तैयारी के निमित्त लंदन गये। आई० सी० ए० की परीक्षा में प्रथम उत्तीर्ण होने के कारण उन्हें 1871 में लिन्कन (इंग्लैंड) में मुख्य बङ्गाली के रूप में नियुक्त किया गया। किन्तु ब्रिटिश नौकरशाही के मारपीतों ने प्रति नैरन्तर के खर्चों ने उन्हें चैन से नौकरी नहीं करने दी। उनके विरुद्ध धीरे धीरे सत्याग्रह उन्हें नौकरी से अलग कर दिया गया। वे अपने पक्ष की पेशी करने इच्छा भी गरे, किन्तु उनकी वक्तव्यता न मिली। ईश्वरचन्द्र विद्यासागर ने उन्हें अंग्रेजी के प्राध्यापक के रूप में कार्य करने के लिए अपने मैट्रोपोलिटन इन्स्टीट्यूट में नियुक्त किया। 26 जुलाई, 1876 को सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, धानबाद मोहन बोस तथा हिन्दुत्व शान्ति ने मिलकर बनर्जी में "हिन्दुत्व प्रोत्साहन" की स्थापना की। इस स्था ने न केवल भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस को ही प्रेरणा दी, किन्तु कांग्रेस को भारी सफलता के लिए पथनिर्माण भी किया। सुरेन्द्रनाथ बनर्जी के नेतृत्व में इस स्था की भारत-भरती माध्यम का बना दिया। हिन्दुत्व प्रोत्साहन के रूप में प्रेरित थे।

1. भारत में साहसिक की सफल प्रतिक्रिया के लिए कार्य करना।
2. भारतीय जातिओं एवं वर्गों की समान राजनीतिक हितों एवं मूल्यों के आधार पर एकता करना।
3. हिन्दुओं एवं मुसलमानों के मध्य वैश्वीय सम्बन्ध की प्रोत्साहित करना।
4. सांस्कृतिक आन्दोलन में जन समुदाय की निर्माण करना।

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने राजनीतिक आन्दोलन की प्रेरणा इतनी के देकर जनता को के जन्म से प्रेरित की थी। वे अपनी ही प्रेरणा "राजनीतिक गुरु" मानने लगे थे। हिन्दुत्व प्रोत्साहन को भी उन्होंने अपनी ही दिशाओं के अनुसार चलाने का प्रयास किया। किन्तु इस कार्य में एक प्रकार प्रयास था कि उनके कांग्रेस में भारतीयों के समान हिन्दुत्व प्रतिक्रिया नहीं थी। बनर्जी का यह विश्वास था कि भारत में जातिवादी आन्दोलन सफल नहीं हो सकेगा। इस विश्वास ने उन्हें भारत में वैश्वीय आन्दोलन प्रारम्भ करने के लिए प्रेरित किया।

मैट्रोपोलिटन इन्स्टीट्यूट से प्रेरित होकर उन्होंने कुछ समय तक श्री बर्ब कावेर में प्राध्यापक के रूप में कार्य किया। उनके पश्चात् वे एक मूल में सम्पन्न हो गये। उनके विदेश में एक मूल रित्त कावेर में परित्यक्त हो गया और उनके जाने पर अपना व्यवसाय की शान्ति सम्पदाओं में गिनी जाने लगे। उन्होंने अपने कावेर के लिए

शासकीय महादत्ता स्वीकार नहीं की और इस कारण से उसे सरकारी हस्तक्षेप से दूर रखा रहे। 1904 में उन्होंने रिपन कालेज एब ट्रस्ट को गीव दिया और ये 1912 तक वहाँ अध्यापन कार्य करते रहे। फरवरी 1913 में इम्पीरियल लेजिस्लेटिव काउन्सिल में निर्वाचित होने के कारण उन्हें अध्यापन-कार्य छोड़ना पड़ा। अध्यापन-कार्य के प्रति अपनी आसक्त्या ए नेशनल हल बेरिग में उन्होंने यह उद्गार प्रकट किया।

“राजनीतिक कार्य यद्यपि प्राथमिक उपयोगी होते हुए भी प्रत्याधिक रूप में क्षणभंगुर है। नीतिक कार्य स्वयं में स्थायी उपयोगिता का लक्षण लिए हुए है। एक शिक्षक का साम्राज्य सदा विद्यमान रहने वाला साम्राज्य है जो कि भविष्य तक विस्तृत है। शिक्षक भविष्य के स्वामी है। मैं उनका गिवाय प्राथमिक सम्मानप्रद कार्य सोच ही नहीं सकता।”³

इंडियन एसोसिएशन की स्थापना में सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने अपना सारथ्य लगा दिया। जिस दिन इसकी स्थापना हुई उसी दिन प्रातःकाल बनर्जी ने एक मात्र पुत्र का निधन हो चुका था। देश सेवा के कार्य में अपने व्यक्तिगत दुःख को भुलाकर बनर्जी ने इस संस्था को माने बढ़ाया। इस संस्था के एक वर्ष के कार्यकाल में ही भारतीयों की, जो कि भिन्न-भिन्न विचारों, प्रदेशों एवं समुदायों के थे, एक समान राजनीतिक कार्य के मंच पर ला पड़ा गया। इसी मध्य ब्रिटिश सरकार के इंडियन सिविल सर्विस परीक्षा में प्रवेशाधिकार की प्राप्ति भी 20 से घटाकर 19 वर्ष कर दी थी ताकि भारतीय अभ्यर्थियों को प्रविष्ट होने का अवसर में प्राप्त हो सके। किन्तु इंडियन एसोसिएशन ने एक राष्ट्रीयवादी आन्दोलन चलाना का संकल्प लिया। कलकत्ता में विरोध स्वरूप एक विशाल सांभोजनिक सभा 24 मार्च, 1877 को आयोजित की गयी।⁴ बनर्जी को समस्त भारत का दौरा कर जनता को जागृत करने के लिए नियुक्त किया गया। उनकी यह भारतव्यापी यात्रा राष्ट्रीयता के प्रचार एवं प्रसार की दृष्टि से महत्वपूर्ण सिद्ध हुई। स्वयं बनर्जी ने यह अनुभव किया कि भारतीय भाषा, धर्म, जाति एवं प्रदेशों की दृष्टि से भिन्नता क्यों न रहते हो, ये सब राजनीतिक उद्देश्यों के लिए एक हो सकते थे। भारत की अनेकता में एकता पर उनका विश्वास दृढ़ होता चला गया। इसी एकता के आह्वान ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना को बल दिया। बनर्जी द्वारा समर्पित आन्दोलन राफन हुआ और भारत की तात्कालीन सरकार ने सिविल सर्विस में भारतीयों की गोपी नियुक्ति के विशेषाधिकार का प्रयोग करना प्रारम्भ कर दिया।⁵

इसी प्रकार इंडियन एसोसिएशन ने लार्ड लिटन द्वारा पारित क्विंसेलर प्रेस-एक्ट तथा प्रेस-एक्ट का भी विरोध किया। विरोध सफल रहा और पहले एक्ट को लार्ड रिपन ने निरस्त कर दिया और दूसरे एक्ट में आवश्यक परिवर्तन किये गये। इंडियन एसोसिएशन के प्रयत्नों से कलकत्ता में 1883 में भारतीय राष्ट्रीय सम्मेलन बुलाया गया, जिसमें देश के दूर-दूर से आये सदस्यों ने भाग लिया। ऐसा ही सम्मेलन पुन 1885 में कलकत्ता में आयोजित हुआ। ठीक इसी समय अम्बेदी में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की प्रथम बैठक बुलाई गयी थी, जिसके कारण सुरेन्द्रनाथ बनर्जी कांग्रेस के प्रथम अधिवेशन में भाग नहीं ले सके। कांग्रेस की स्थापना के बाद भारतीय राष्ट्रीय सम्मेलन की इसमें मिला दिया गया। बनर्जी ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की सदस्यता ग्रहण कर उसे सफल बनाने में पूर्ण

सहयोग दिया।

एक पत्रकार के रूप में भी मुन्शेन्द्रनाथ बनर्जी का अनुपम योगदान रहा। वे बंगाली पत्र के 1879 से 1919 तक संपादक एवं निपत्रक रहे। उन्हीं के प्रयत्नों से इसे साप्ताहिक से दैनिक पत्र में परिवर्तित कर दिया गया। पत्रकारिता के माध्यम से बनर्जी की प्रथम सक्रियता इतबटे-दिन के विरोध से प्रारम्भ हुई। अंग्रेजों की आलोचना करने का एक भवनर ऐसा उत्पन्न हुआ जिसने बनर्जी को 'रातों-रात जनता का बंगाल बादगाह बना दिया। कलकत्ता के एक अंग्रेज जज ने किसी दाद में भगवान् शक्तिमान की मूर्ति मदानत में प्रस्तुत करने को आज्ञा दी। इस बात को लेकर हिन्दुओं में बहुत रोष फैला। बनर्जी ने बंगाली के माध्यम से जज की आज्ञा को, जिस पर उनके विरुद्ध मदानत की मानहानि का आरोप लगाया गया। उनके द्वारा समायोजन करने पर भी त्यागपत्रों ने उन्हें दो मास का कारावास करावाना दिया। इस पर भारतीयों जन-आन्दोलन एवं विरोध-प्रदर्शन हुआ। बनर्जी लोकनायक के रूप में उभर पाये।⁶

मुन्शेन्द्रनाथ बनर्जी के जीवन में बंगाल की एक अन्य महत्वपूर्ण घटना का भी विदेश प्रभाव रहा। यह घटना थी बंगाल का 1905 में किया गया विभाजन। लार्ड कर्जन तथा बेंसफोर्ड लुनर द्वारा बंगाल का विभाजन भारत के निवासियों के साथ एक क्रूर उपहास था। यद्यपि ब्रिटिश शासन ने इस विभाजन की प्रशासनिक सुविधा के लिए आवश्यक बनाया, किन्तु यह राजकीय नीतियों का एक प्रयोग था।⁷ बाल्यविकृति यह थी कि लार्ड कर्जन भारत में राष्ट्रीयता के बढ़ते हुए प्रसार को रोकना चाहते थे। इसका सबसे सरल उपाय उनके द्वार प्रयोग में लाई जाने वाली-श्रुति शक्ति और राज्य करो नीति-सी। बंगाल का विभाजन हिन्दुओं और मुसलमानों में फूट के बीज बोकर बंगाल के राष्ट्रवादी आन्दोलन को समाप्त करने के लिए हुआ था। बनर्जी ऐसे समय बड़ शान्त बैठ सकते थे। उन्होंने इम्पियन एनोमिजेशन के माध्यम से बंग-भग विरोधी आन्दोलन प्रारम्भ किया। उन्हीं के नेतृत्व में बंगाल में स्वदेशी के प्रचार तथा विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार का आन्दोलन प्रारम्भ किया गया। जर्मन: जर्मन: यह स्वदेशी एवं बहिष्कार आन्दोलन सारे भारतवर्ष में फैल गया। पुनः विदेशी शासन ने घबरी हुई-उत्तों से भारत में राष्ट्रीयता की महार दंडा की, जिसमें उदारवादी तथा उग्रवादी दोनों ही, कांग्रेस के महाविधान में, एकजुट होकर बंग-भग विरोधी कार्यक्रम को नरुन बनाने में लग गये। यद्यपि मुन्शेन्द्रनाथ बनर्जी ने स्वदेशी तथा बहिष्कार की नीति का अनुसरण किया किन्तु वे हृदय से सर्वप्रथम पद्धति के ही उपासक थे। किन्तु स्वदेशी तथा बहिष्कार का यह आन्दोलन उत्पन्न होता बना गया। एक और उग्रवादियों ने इसे संबल दिया तो दूसरी ओर बंगाल के सरकारी आधिकारियों की एक बड़ी टोली उठ खड़ी हुई। अन्त में इस आन्दोलन की सक्रियता परित्यक्त होने लगी। दिसम्बर 12, 1912 में लार्ड हार्डिंग द्वारा बंग-भग को समाप्त कर दिया गया।

मुन्शेन्द्रनाथ बनर्जी 1876 से 1899 तक बनरघा-नगर निगम के सदस्य भी रहे। 1897 में इंग्लैंड में वैम्प्री-आयोग के समय उन्होंने घटना साइन किया। वे निगम की ओर से बंगाली विपक्षी परिषद् के सदस्य भी रहे। वे पहले सैन्य-सहायक भारतीय सदस्य के रूप में बंगाल की व्यवसायिकपरिषद् के लिए 1893 में चुने गये थे। वे

विपक्षर निर्वाचित होते रहे और 1901 तक इसने सदस्य बने रहे। उस समय तक ब्रिटिश सरकार के नियमों में भारतीय सेवा में अवसर व्यक्ति के लिए पुनर्निर्धारण नहीं था। किन्तु 1909 के भारत-परिषद्-प्रणियम में यह नियम जो जोड़ दिया गया जिससे भारत-जन्य पुनर्निर्धारण नहीं सहमत था किन्तु तत्कालीन उप-राज्यपाल ने, जो कि जनता की व्यक्तिगत रूप से जानते थे, यह नियम उनके लिए निरस्त कर दिया। जनता ने इसका लाभ उठाने से इसलिए मना कर दिया कि वे बंगाल-विभाजन के विरोध स्वरूप विपक्षी परिषद् के लिए चुने जाना उचित नहीं मानते थे। बाद में जब बंगाल का विभाजन समाप्त कर दिया गया, तब वे बंगाल की विपक्षी परिषद् तथा साम्प्रदायिक विपक्षी परिषद् दोनों के 1913 के निर्वाचन में विजयी हुए। उन्होंने साम्प्रदायिक विपक्षी परिषद् की सन्ध्या पर दृष्टि की और उससे सन्ध्या 1916 तक बने रहे। 1916 के निर्वाचन में उन्हें पराजित होना पड़ा। उनके स्थान पर मुरेन्द्रनाथ बनर्जी को सफलता मिली। 1915 से 1918 के बीच होने वाले राजनीतिक परिवर्तनों के प्रति जनता की विरोध नहीं थी। वे होमरूल आन्दोलन से दूर रहे। कांग्रेस की महासमिति ने बम्बई की बैठक में निम्नलिखित प्रस्ताव का प्रस्ताव जून 1917 में पारित किया जिसका जनता ने विरोध किया। जनता तथा देशबन्धु चित्तराजदास में राजनीतिक मतभेद का प्रारम्भ हुआ। जनता ने लार्ड मॉण्टेग की 1917 की घोषणा का स्वागत किया तथा विपक्षी परिषद् के मुखार की माँग की। उदारवादियों एवं उपवादियों में वैचारिक मतभेद का एक और दौर प्रारम्भ हुआ। जनता तथा उनके सहयोगी उदारवादियों ने 1918 के कांग्रेस के बम्बई अधिवेशन का ध्विस्तार किया। इसके पूर्व भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के मन्त्र से मुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने अनेक धीरे-धीरे आपणों तथा उदारवादी विचारों से जन सेवा का कार्य किया था। वे प्रायः धारासभाओं के मुखार पर अपने विचार व्यक्त किया करते थे। माव लाय स्थानीय स्वशासन तथा भारतीय व्यक्तियों की अंग्रेजी सेवा में नियुक्ति उनके प्रिय विषय थे, जो कांग्रेस की शीष्टियों में उनके द्वारा विचारविमर्श के लिए प्रस्तुत किये जाते थे। कांग्रेस के 1895 के पुना तथा 1902 के महाराष्ट्रवाद अधिवेशन के वे अध्यक्ष रहे। वे कांग्रेस के प्रतिनिधि मण्डल के सदस्य के रूप में 1890 में इंग्लैण्ड की गवर्नर प्रभारी वक्तृता के द्वारा ब्रिटिश प्रभुता को मन्त्रमुग्ध कर दिया। वही उनका भाषण आयरलैण्ड एनियन डिस्ट्रिक्ट के अन्तर्गत हुआ जो उनकी राष्ट्रप्रेमिता का प्रतीक था। कांग्रेस में सर्वप्रधान आन्दोलन के वक्त-पाठियों में जनता प्रमुख थे। उनके विचार साक्षात् ज्ञानपरक थे, विभिन्नचन्द्र बाल जैसे उपवादियों से भिन्न थे। यही कारण था कि भागे जाकर जनता तथा उपवादियों में मतभेद धरे। इन मतभेदों के कारण जनता ने कांग्रेस छोड़ दी और एक भाव-इष्टिमा मिबरल फेडरेशन नाम का दल गठित किया। इस दल की नीति पूर्ण उदारवादी तथा अंग्रेजों से सहयोग करने की थी। 1919 में भारतीय उदारवादियों के प्रतिनिधि मण्डल को लेकर वे पुनः इंग्लैण्ड गये। उनका उद्देश्य संसद द्वारा मोटफोर्ड-नियमों को स्वीकृत कराना था, ताकि माफी अधिनियमों को बल मिले। भारत सरकार के 1919 के अधिनियम के पारित हो जाने पर जनता ने पूर्ण सहयोग की नीति का अमर्शन किया। पाठियों के सहयोग-आन्दोलन का विरोध करने के कारण उनकी लोकप्रियता कम होती

गये। अन्त में दलाल विधायी परिषद् के सदस्य निर्वाचित चुने गये। उन्हें 1921 में स्थानीय स्व-शासन एवं मार्गदर्शक स्वास्थ्यमन्त्री का पद दिया गया। उन्हें 'उर' के विद्रोह से सम्मानित किया गया। ईश्वरानन्द के विरोध स्वल्प जब कांग्रेस ने चुनावों का बहिष्कार किया बनर्जी मन्त्री-पद पर मोक्षदान रहे। उनकी प्रतिष्ठा इस कारण से मिली। निदर्शों ने उन्हें पदलोभुर तथा देनदोही तक कहा। उनकी भावोचना के भुध्वार में उनके द्वारा मन्त्री की हैसियत से स्थानीय स्व-शासन के क्षेत्र में किये गये कार्य की पुना दिया गया। उनके निर्वाचन-क्षेत्र में भी उनका प्रभाव दिना गया। इसके भी अधिक प्रभाव उनके 1923 के निर्वाचन में डा० विधानचन्द्र राय द्वारा पराजित होने पर हुआ।¹¹ उनके राजनीतिक एकाकीपन के इस जीवन का अन्तिम समय उन्होंने अपनी मातृभवा ए नेरत इन मैरिज पुरो करने में लगाया। अगस्त 6, 1925 में उनकी मृत्यु हुई। मरुपि जीवन के अन्तिम दशक में उन्हें अपने विचारों एवं नीतियों के कारण कई बटु अनुभव हुए किन्तु भारत उनकी माथे श्रव से अधिक कान तक की मार्गदर्शक सेवा की नहीं मुना सकता। ऐसे समय में जब राजनीतिक आन्दोलन की बात करना दूसर था, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने भारत में राजनीतिक चेतना का प्रसार प्रारम्भ किया। वे जीवनपर्यन्त संवैधानिक मुद्दों एवं उदारवादी विचारों पर ध्यान रहे। यह उनके संवैधानिक मुद्दों का विश्वास ही था जिनने उन्हें मन्त्री-पद स्वीकार करा कर जनता का कौरमात्रन बनाया। यह उनकी पदलोभुरता न होकर आदर्शों के प्रति उनकी अनुदार श्रद्धा ही वही आ सकती है।

राजनीतिक विचार

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी के राजनीतिक विचारों पर आत्मप्रेमवाद का विशेष प्रभाव अधिक है।¹² वे मेकाते की उस भविष्यवाणी की चरितार्थ कर रहे थे जिसमें अंग्रेजी लिप्ता-प्राप्त भारतीय एक दिवस भारतीय रक्त तथा रंग के होते हुए भी रुचि, विचार, नैतिकता एवं बुद्धि में अंग्रेज मह्य होने वाले थे। यही कारण था कि बनर्जी वही एक घोर भारत में स्व-शासन की मांग कर रहे थे तो दूसरी ओर उनका विचार ब्रिटिश साम्राज्य के अन्तर्गत ही स्व-शासन प्राप्त करने का था। वे ब्रिटेन के मार्गदर्शन में भारत की प्रगति का स्वल्प देखने थे। भारत में राजनीतिक मुद्दों की मांग प्रस्तुत करना तथा अंग्रेजी शासन से शर्चना एवं नाचिकाओं के माध्यम से नवीन मुद्दों की लागू करवाना उनका उद्देश्य रहा। ब्रिटेन के समर्थन एवं सहयोग के बिना स्व-शासन प्राप्त करना उनकी दृष्टि में असम्भव था। उनका विश्वास था कि ब्रिटेन का भारत में महान उद्देश्य है। भारत की शक्ति, अक्षर एवं प्रजात में बढ़ाने का कार्य ब्रिटेन के माध्यम से ही हुआ है। भारत में एकता की स्थापना ब्रिटिश शासन का ही प्रतिष्ठ है।¹³

पाश्चात्य प्रभाव से पूर्णतया रसे हुए, वे पाश्चात्य साहित्य को भारतीय राष्ट्रवाद का प्रेरक मानते थे। भारत में स्वतन्त्रता एवं समानता के उच्च सिद्धांतों का प्रवर्तन केवल परदान रूप में प्राप्त ब्रिटिश शासन ही कर सकता था। भारत में निर्वाचन की सुविधा, राजनीतिक उभारदायक, संवैधानिक स्वतन्त्रता तथा राजनीतिक दर्शन के प्रति चेतना सभी अंग्रेजों के महयोग एवं भारतीयों से ही मुक्त हो सकती थी। अतः बनर्जी अंग्रेजी शासन की शक्ति का अभिमान न मानकर विद्रोह का परत उपकारी विद्रोह मानते थे।¹⁴

बनर्जी व धनुसार अंग्रेजी भाषा तथा पाश्चात्य विज्ञान के कठोर निष्कर्षों को एकता के सूत्र में पिरोने का सफ़ल यत्न किया था। बहुभाषा-भाषी भारत में राष्ट्रीय एकता के बीज अंग्रेजी भाषा ने ही बोये थे। इससे पहले भारत प्रांतीयता के तनुवित विचार से ग्रस्त था। अंग्रेजी जानने वाले भारतीयों ने ही विभिन्न प्रांतों के सम्बन्धित विचारों को एकीकृत कर राजनीतिक आंदोलन का आरम्भ किया था। शायद बनर्जी ने इस प्रगाढ़ अंग्रेजी-प्रेम एवं धनुरदलों विचारों ने ही उन्हें अपनी आत्मकथा का शीर्षक 'ए नेशन इन मेकिंग' रखने की प्रेरणा दी। वे यह भूषण करते कि भारत में राष्ट्रीयता अंग्रेजों से विरागत में नहीं मिली थी और न ही भारत की बहुभाषा-भाषिता राष्ट्रीय एकता में बाधक सिद्ध हुई थी। भारत की एकता का रहस्य केवल भाषा न होकर भारतीय सभ्यता की एक धर्म था। किन्तु येनाते व मानस-युक्त इस तथ्य को स्वीकार करने से कहनाते रहे और आज भी कहनाते हैं।

गुरेन्द्रनाथ बनर्जी सर्वप्रधान विरोध के पक्षपाती थे। उन्हें इन पद्धतियों की अतिशय सहनता पर बड़ा विश्वास था। वे भारत तथा इंग्लैण्ड की जनता को भारतीय भाषा के प्रति इसी विश्वास से आकर्षित कर अपने तथा म जनमत तैयार करने का विचार रखते थे। उन्हें अंग्रेजों की व्यापकता एवं सदाचारिता पर पूरा भरोसा था। वे तबसे समय तक इस सर्वप्रधान पद्धति के प्रयोग का पक्ष प्रतिपादित करते रहे। उन्हें विश्वास था कि चाहे अधिक समय ही क्यों न लगाना पड़े, सर्वप्रधान पद्धति से ही स्व-शासन प्राप्त होगा। उन पर मेकाले, जेफ, मिन, स्पेंसर, फारस, पिट, गेरीटन आदि ब्रिटिश विचारकों का प्रभाव स्पष्ट दृश्य था। इटली व सुषमिष्ठ देशभक्त भारतीयों का आत्म-विकास एवं आत्मविश्वास उनके प्रेरक थे। जिस प्रकार म्मोनी ने नैतिक एवं आध्यात्मिक चेतना के प्रसार को राजनीतिक प्रगति का आधार बताया था उसी तरह बनर्जी भी आध्यात्मिकता की राजनीति में विश्वास नहीं मानते थे। गरीबी के सत्रों के राष्ट्रीयता की भावना का भी संचार करने के प्रयत्न थे। वे उदारवादी व्यक्तिवाद एवं नैतिक आदिवाद को राजनीतिक विचारों की दृष्टि में प्रमुखता देते थे। इसी प्रकार ब्रिटिश संविधानवाद उनके विचारों का आधार स्तम्भ था। यही कारण था कि उनके द्वारा सर्वप्रधान मुद्दों की जाँच का आशेन अधिक तीव्रता से चलाया गया। सर्वप्रधानता के माध्यम से भारत में नैतिक राजनीतिक एवं सामाजिक परिवर्तन लाने में विश्वास करते थे। उनके सामने ब्रिटेन का उदाहरण था जिसे वे भारत में सफलभूत करना चाहते थे।¹⁵

संस्थागत दृष्टि से नैतिक आदर्शवाद का पक्षपाती थे। राजनीति के नैतिक आदर्शवाद का पुट देखकर उन्होंने इस संस्था के प्रयोगात्मक बताया। वे भीता में प्रवेशन थी दृष्टि व कम्युनिज्म में प्रभावित थे।¹⁶ गांधीजी ने उनके चलकर राजनीति व अध्यात्मिकता का जो प्रयोग किया वह बनर्जी के भाषणों में पहले से ही विद्यमान दिखाई देता है। किन्तु इस का पूर्ण अर्थ उनके चले कि अपने राजनीतिक सिद्धांतों की पूर्ण व्याख्या एवं तदनुसार राजनीतिक व्यवहार नियमित न कर पाये। इसके एक तथ्य अवश्य परिलक्षित होता है कि भारत में राजनीतिक एवं सामाजिक विज्ञान में आध्यात्मिकता का पुट विचारकों की बहुसंख्या द्वारा समर्थित रहा है। पाश्चात्य प्रभाव के पूर्णतया

निमज्जित होने हुए भी बनर्जी भारतीय सभ्यता एवं भारत की राष्ट्रीय धरोहर को भूल नहीं पाये थे। भारत के प्राचीन गौरव के प्रति वे भावस्थान थे। मही कारण है कि भारत में राष्ट्रीय जागरण के लिए उनके अनेक भाषणों का विषय भारत की गौरवपूर्ण परम्परा ही रही। भारत का प्राचीन इतिहास, भारतीय एकता, मतभेदों, वैतन्य महाप्रभु तथा निर्यातों का कार्यकलाप उनके भाषणों के विषय रहे।¹⁷ वे भारत मा की सेवा को ही सर्वोच्च धर्म मानते थे। उनके अनुसार इनसे बड़ा और कोई बलिदान नहीं हो सकता कि व्यक्ति देश के काम आये।

अपने उदारवादी दृष्टिकोण के कारण बनर्जी ने रानी विक्टोरिया की नवम्बर 1, 1858 की घोषणा को महत्वपूर्ण मानते हुए यह व्यक्त किया कि भारत के निवासियों की प्रमत्तता ही भारत में अंग्रेजी शासन की सफलता की कसौटी है। यदि सरकार अपने उत्तरदायित्वों से व्युत्थ हो जाती है तो यह जनता का सहयोग बर्बाद नहीं पा सकती।¹⁸ बंगाल-विभाजन (1905) के मद्देन में बनर्जी ने यह मत व्यक्त किया कि दमन का प्रयोग शासन के लिए घातक होता है। दमनकारी शासन की जनता का विरवास पुनः प्राप्त करने के लिए वर्षों तक प्रयत्न करने होते हैं। 1857 की घटना के बाद भारत के निवासियों का हृदय ब्रिटिश शासन ने तुष्टीकरण की नीति द्वारा ही जीता था।¹⁹

बनर्जी सहयोग तथा असहयोग दोनों ही नीतियों के समर्थक थे। वे न तो पूर्णतया ब्रिटिश शासन से सहयोग की नीति पर चपलना चाहते थे, क्योंकि ऐसा करना स्व-शासन की दृष्टि में लाभदायक नहीं हो सकता था। इसी प्रकार पूर्ण असहयोग भारत में सर्वप्रधानिक सुधारों के प्राप्ति के लिए लाभदायक नहीं माना था। यही कारण है कि बनर्जी के प्रारम्भिक राजनीतिक जीवन में तथा बंगाल के विभाजन के समय उनके उद्धारों में जिस असहयोग का चित्रण मिलता है, वह उनके द्वारा भरी पर-गहरा करने तथा गांधी जी एवं उषा-बादियों का विरोध करने सम्बन्धी उनके विचारों में नहीं मिलता। यदि शासन जनता द्वारा इच्छित नियमों के अनुसार चलने लग जाये तो फिर असहयोग की आवश्यकता ही क्या है ऐसा उनका मत था। उन्हें असहयोग का समस्त दर्शन नकारात्मक प्रतीत होता था। असहयोग, धर्म एवं समाजिकता का प्रतीति दिखाई देता था। विचारवाद तथा व्यावहारिक राजनीति दोनों ही दृष्टियों से असहयोग उन्हें क्वचित् प्रतीत नहीं हुआ।²⁰

बनर्जी साम्राज्यवाद के उग्रतम विरोधी थे। वे साम्राज्यवाद की निरुत्थान शासन का ही प्रतिरूप मानते थे। साम्राज्यवाद लोकप्रिय सत्ता का विरोधी होने के नाते एकतराफ़ीय था। वे ब्रिटिश साम्राज्यवाद के विरोधी थे, क्योंकि यह ब्रिटेन की स्वतन्त्रता की रक्षा तथा ब्रिटिश उपनिवेशों की दाम्नीता का पोषक था। इतिहास पर अपने विचारों को आधारित करने हुए उन्होंने बताया कि प्रदेशों का तथा शक्ति का विस्तार दोनों ही लोकप्रिय सरकारों के लिए घातक सिद्ध हुए हैं। ब्रिटिश साम्राज्य केवल अंग्रेजों भाषी एवं अंग्रेज रक्त के व्यक्तियों के संगठन का प्रतीक रहा है। भारतीय रक्त के व्यक्तियों के लिए अंग्रेजों की सेवा करना ही अपने हितों में प्राप्त हुआ है। दक्षिणी अफ्रीका में नाटाल की रक्षा के लिए भारतीय सिपाहियों का प्रयोग किया गया, चीन में भारत के मित्राही नेत्रों को और चीन की दीवार पर उन्होंने ब्रिटिश शासन के झूठे को प्रदर्शित कर भी भारत के निवासियों के साथ भेदभाव किया गया।²¹ वे

स्वतन्त्रता के उद्धारवादी कार्यक्रम का समर्थन करते हुए अनुदारवादी शासन को अनहित का विरोधी मानते थे। उन्हें भारत के ब्रिटिश शासकों की शान-शोकत एवं किजूलक्ष्मी पसन्द नहीं थी। एक और बँभव का प्रदर्शन हो रहा था तो दूसरी ओर प्रसन्न के चाप बाणों के मजदूरी पर अत्याचार हो रहे थे। यही कारण था कि बनर्जी भारत में स्वतन्त्रता के संदेश को स्थायी बनाना चाहते थे। वे यह मानते थे कि स्वतन्त्रता की देवी अपने भक्तों से कठिन प्रार्थना एवं दृढ़ तथा दीर्घ उपासना मांगती है। उसे प्रसन्न करने के लिए धर्म एवं धार्मिक-बलिदानों भक्ति की आवश्यकता है जिसे सर्वधार्मिक कार्यक्रम के दूरगामी प्रयासों से ही प्राप्त किया जा सकता है।²²

बनर्जी ने अपने स्व-शासन सम्बन्धी विचारों की विशद व्याख्या प्रस्तुत की थी। वे स्व-शासन की प्राप्ति ब्रिटिश साम्राज्य के हित में, प्रशासन के हित में तथा शासनसुरक्षा के हित में मानते थे। स्व-शासन के राष्ट्रीय लक्ष्यों में वे जनता की नैतिक एवं प्राथमिक उत्पत्ति को मानते थे। उन्होंने एक भविष्य दृष्टा के रूप में यह व्यक्त किया था कि भारत को स्व-शासन देना स्वयं ब्रिटिश साम्राज्य के हित में होगा। उन्हें ऐसी सभावना प्रतीत हो रही थी कि विश्व वहाँ पुनः महायुद्ध की स्थिति में न पहुँच जाये। यदि विश्व-युद्ध हुआ तो भारत इंग्लैंड की सहायता स्व-शासित राष्ट्र के रूप में भतीभक्ति कर पायेगा और जर्मनी ने पुन इंग्लैंड से युद्ध किया तो उसे मुह की खानी पड़ेगी।²³ यद्यपि भारत में पूर्ण स्व-शासन की स्थापना तो विलम्ब से हुई किन्तु बनर्जी के उद्गार सत्य प्रतीत हुए और जर्मनी से लोहा लेने में तथा ब्रिटिश साम्राज्य की रक्षा में भारतीय धन एवं रक्त पानी की तरह बहाया गया। यदि भारत का सहयोग उस समय इंग्लैंड को न मिला होता तो विश्व का इतिहास कुछ और ही होता। वे प्रशासन की दृष्टि से स्व-शासन की माँग को इस कारण से हितकारी मानते थे कि स्व-शासन के अनन्त प्रशासन को प्रशासित एवं हिंसा का सामना नहीं करना पड़ेगा। बंगाल में क्रांतिकारियों के हिंसात्मक रवैये के लिए उन्होंने ब्रिटिश शासन को उत्तरदायी ठहराया। वे मानते थे कि प्राथमिक एवं भौतिक कारणों से हिंसात्मक आंदोलन को बल मिला है। उन्होंने यह वचन दिया था कि यदि भारत को स्व-शासन दे दिया गया तो छ वर्ष की अवधि में अराजकता पूर्णतया समाप्त हो जायेगी। वे सर हैनरी कैम्पबेल बँवरमेन के शब्दों की प्रतिध्वनि कर रहे थे कि सु-शासन स्वशासन का स्थान नहीं ले सकता।²⁴ जापान, टर्की, चीन आदि के उदाहरण से स्व-शासन वा पक्ष पोषित करते हुए उन्होंने कहा कि यदि भारत को भी स्व-शासन दे दिया जाये तो अराजकता दूर की जा सकती है। स्व-शासन सु-शासन की स्थापना करता है। बनर्जी ने कहा था कि यदि वे स्व-शासित भारत के राष्ट्रपति बना दिये जाये तो वे सर्वप्रथम अनिवार्य एवं निःशुल्क शिक्षा के लिए नियम बनायेंगे। दूसरा कार्य वे कार्यपालिका तथा न्यायपालिका के पृथक्करण का करेंगे। उच्चस्तरीय सरकारी सेवाओं में भारतीयकरण के माध्यम से वे इस लक्ष्य की प्राप्ति करना समझ मानते थे। इसी प्रकार के नमक-कर, शस्त्र-अधिनियम, राष्ट्रीय सेना आदि के सबंध में कार्य करने को उत्सुक थे। यद्यपि बनर्जी को भारत की स्वतन्त्रता तक जीवित रहने का सौभाग्य नहीं मिला, किन्तु उनके द्वारा भविष्य के स्व-शासित भारत में अनिवार्य कार्यों के निर्देशक तत्वों को प्रेरित करने योग्य विचार अवश्य प्राप्त हुआ।²⁵

इसी प्रकार बनर्जी ने स्व-शासन को आत्म-मुरसा का माघन भी निरूपित किया। उनका यह तर्क था कि यदि भारत को स्व-शासन मिल गया तो उसे अपने प्रतिनिधियों के स्वतन्त्र निर्वाचन का सुधक्कर प्राप्त होगा और ब्रिटिश साम्राज्यीय परिपक्षों में अच्छे भारतीय प्रतिनिधित्व का मार्ग प्रशस्त होगा। अतः मैं वे स्व-शासन को जनता की प्राध्यात्मिक एवं नैतिक उत्थिति के लिए आवश्यक मानते थे। उनके अनुसार राजनीतिक होनता की भावना नैतिक पत्रन को जन्म देती है। एक परतत्र व्यक्ति की भावना एवं बुद्धि स्वतंत्र व्यक्ति की आत्मा एवं बुद्धि के समान बढ़ाधि नहीं हो सकती। उनके अनुसार किसी परतत्र राष्ट्र में पत्रजती, बुद्ध, वाल्मीकि उत्पन्न नहीं हो सकते। हम स्व-शासन प्राप्त करने ही अपना मस्तक उठा उठा कर चम सकते हैं। बनर्जी ने स्व-शासन की माग का पुरजोर मनर्धन करते हुए यह भी ध्यक्त किया कि भारत स्व-शासन केवल अपने लिए ही नहीं मागता। वह स्व-शासन की माग मनम्न मानवता के लिए करता है। उनके अनुसार, ".....भारत के वैदिक ऋषियों ने गंगा तथा यमुना के तट पर विश्व प्रभाव की देला में, उन ऋचाधों का गाल किया है जो नवदात मानवता द्वारा ईश्वरोद मादगों के प्रति प्रपम उद्गार के रूप में नर्वागत हैं। अष्ट पर्वतों पर बनने वाली जनान नारी के निर्माण के पहले से ही भारत मानवता का प्रदगी रहा है। काली का निर्माण हुआ। काली देवीमान के पहले से ही वैभवपूर्ण रही है।" अिन दिनों विश्व बर्बरता में डूबा हुआ था भारत विश्व मानवता का मार्गदर्शक एवं शिक्षक था। किन्तु मात्र हमारा उद्देश्य सपुरा पडा है। इसे पूरा करना है ताकि पूरेन को भौतिकता एवं मुद्र के उन्माद में दवाना ज नर्न। हमें पुन मानवता का प्राध्यात्मिक मार्गदर्शक बनना है। किन्तु स्वय स्वतंत्र हुए दिना हम यह कार्य कैसे पूरा कर सकते हैं। उन महातु मन्त्र की प्राप्ति के लिए हमें स्वतंत्रता चाहिए।" १८३

सामाजिक विचार

[illegible]

बिना न रहा। उनके द्वारा विदेशयात्रा करने के कारण उन्हें उनके समाज ने प्रारम्भ में निष्कासित माना, किंतु उनके देखते ही देखते इतना सामाजिक परिवर्तन आया कि वे एक सभ्रान्त व्यक्ति के रूप में माने जाने लगे। बनर्जी की यह धारणा थी कि समय के साथ घने गर्नेः परिवर्तन प्रायिक स्थायी हुआ करते हैं। बाल-विवाह, विधवा-विवाह,²⁸ अन्तर्जातीय विवाह तथा समुद्र-यात्रा सबही भारतीय पुरातन दृष्टिकोण में बनर्जी जैसे प्रगतिशील विचारकों का प्रभाव पड़े बिना नहीं रहा और कालांतर में एक नया सामाजिक दृष्टिकोण बनने लगा।

बनर्जी समाज की ध्वयशो एकता में विश्वास करते थे। उनका यह दृष्टिकोण था कि मानव-मस्तिष्क अलग अलग विभागों में बंटा हुआ नहीं है। मानव-प्रयासों का किसी एक दिशा में निदेशन अन्य गतिविधियों को भी निश्चित रूप में प्रभावित करता है। उनकी यह मान्यता थी कि सामाजिक सुधार का कार्य राजनीतिक गतिविधियों से तेज जुड़ा हुआ है। सामाजिक सुधार, औद्योगिक उन्नति, नैतिक एवं आध्यात्मिक उन्नति सभी राष्ट्रीय जागृति के कार्यक्रम से जुड़े हुए हैं। उनके अनुसार ईश्वरचन्द्र विद्यासागर तथा बंशवन्द्य सेन द्वारा किये गये सुधारों का त्रिस्तोत्रा पात तथा अन्य पर प्रभाव पड़ा और बंगाल की पाश्चात्य प्रभाव में उत्पन्न हुई नई राजनीतिक पीढ़ी ने शिक्षित एवं प्रशिक्षित सभी वर्गों पर प्रभाव डालत हुए उन्हें सामाजिक एवं राजनीतिक दृष्टि से प्रबुद्ध किया। बनर्जी इस प्रकार से सामाजिक, राजनीतिक, प्रायिक तथा नैतिक सुधारों को समान महत्त्व देते हुए उनके सम्मिलित त्रियान्वयन पर बल दे रहे थे।²⁹ उनकी दृष्टि में स्वदेशी तथा बहिष्कार का आंदोलन केवल राजनीतिक आंदोलन नहीं था। यह आंदोलन सामाजिक तथा प्रायिक भी था। सामाजिक दृष्टि से स्वदेशी एवं बहिष्कार की भावना ने, समाज में फैली हुई कुरीतियों को दूर करने की प्रेरणा दी। भारत में पाश्चात्य प्रभाव को सीमित कर राष्ट्रीय चेतना की वृद्धि में उन्होंने पूर्ण सहायता प्राप्त हुई। वे हिंदू-समाज की रुढ़िवादिता का विरोध करते रहे और उसे दूर करने के लिए चेतन्य, ब्रह्म-समाज के प्रवर्तक राजा राममोहन राय, देवेन्द्र नाथ टाकुर के विचारों को लोकप्रिय बनाने में अपना योगदान देते रहे। एक सच्चे ब्रह्म-समाजी के रूप में उनका सामाजिक पक्ष रुढ़िवादिता का विरोध एवं श्रमिक सुधारों का प्रतीक था।³⁰

प्रायिक विचार

बनर्जी का धर्म सबही दृष्टिकोण जॉन ब्राइट के इन विचारों से प्रभावित था कि आप किसी भी देश की वित्तीय स्थिति के बारे में पता लगाइये और आपको वहाँ के शासन और व्यक्तियों की जानकारी स्वतः मिल जायेगी।³¹ अर्थात् वित्तीय स्थिति से ही देश की राजनीतिक स्थिरता प्राप्ति जा सकती है। भारत की वित्तीय स्थिति पर बोलते हुए बनर्जी ने 1895 की यूना-कांग्रेस के अपने मध्यस्थी भाषण में भारत में व्याप्त घाटे एवं ऋण की ओर ध्यान आकृष्ट किया। भारत के दिवालियेपन एवं जनता की गिरती हुई श्रम शक्ति के लिए उन्होंने शासन को उत्तरदायी बताया। उनको ऐसा प्रतीत हुआ कि भारत की ब्रिटिश सरकार जनता की भावनाओं एवं कठिनाइयों के प्रति जागृत नहीं थी। सरकार के अर्थधार्मिकवादी तथा आभावादी दृष्टिकोण को उन्होंने पक्ष नहीं दिया। प्रायिक ध्वनति का कारण बतलाते हुए बनर्जी ने भारत-सरकार की आन्तमक सैन्य नीति

को इसके लिए दोषी ठहराया। रुपये के प्रदमूल्यन से गिरती हुई स्थिति को घोर भी गिराने का उत्तरदायी माना।³²

जनता की राजनीतिक प्रगति के लिए जनता की आर्थिक समृद्धि को मूल मापदण्ड मानते हुए उन्होंने बताया कि भारत के उद्योगों का विकास एवं संरक्षण होना चाहिए। जब तक उद्योगों का उचित संरक्षण एवं संवर्धन नहीं होगा तब तक भारत में राष्ट्रीय जागृति बलवती नहीं हो सकती। बम्बई के कपड़ा-उद्योग, बंगाल के जूट-उद्योग, धामाम का चाय-उद्योग तथा मध्य प्रांत एवं दक्षिण भारत के कोयला एवं लौहा-उद्योगों को बढ़ाने की आवश्यकता पर बल दिया। वे तत्कालीन कैबिनेट नियमों को उत्पादन घटाने तथा उत्पादन मूल्य बढ़ाने वाले मानते थे। भारत सचिव पर अंग्रेजी व्यापारियों द्वारा दबाव डाला जा रहा था कि वे ऐसे नियम बनायें जिससे भारत के व्यापारी तथा उत्पादक लाभान्वित न हो सकें। बनर्जी ने स्वकाशायर के मूनी कपड़ा-उद्योगपतियों को भारत के सूतीवस्त्र-उद्योग को निधिल करने का दोषी पाया। स्काटलैंड में डब्डी के जूट-निर्माताओं ने भारत के जूट उद्योग को अक्षरित करने का प्रयास किया।³³

बनर्जी ने बेरोजगारी की समस्या पर भी अपने विचार व्यक्त किये। वे भारतीय सरकारी सेवा में भारतीयों की नियुक्ति पर हम कारण से बल दे रहे थे कि यह उनकी दृष्टि में भारत की वित्तीय स्थिति को सुधारने वाला तत्त्व था। भारत की निर्धनता रोजगार के नये तरीकों के प्रयोग से और अधिक रोजगार प्रदान करने से दूर हो सकती थी। वे दादाभाई नौरोजी तथा रॉबर्ट नाइट के वित्त सम्बन्धी विचारों से सहमत थे और वित्तीय निर्गम को भारत की आर्थिक दुर्दशा का कारण मानते थे। भारत से पूँजी बाहर जाना भारत के लिए घातक सिद्ध हो रहा था। उनके विचारों के अनुसार विदग्नियों की भारतीय सेवाओं में नियुक्ति नैतिक दृष्टि से भ्रष्टपूर्ण, आर्थिक दृष्टि से हानिप्रद तथा राजनीतिक दृष्टि से अव्यवहारिक थी। वे प्रतियोगी-परीक्षाओं में भारत के निवासियों को अधिक से अधिक सख्या में नियुक्त करने के पक्षपाती थे। प्रशासनिक सेवा, तकनीकी सेवा, पुलिस-सेवा, बन-सेवा सभी में भारतवासियों को उचित स्थान दिलाने के वे पृष्ठपोषक थे।³⁴ उन्हें इस बात का शोक था कि भारत के निवासी अंग्रेजों की दृष्टि में प्रशासन के योग्य नहीं माने जाते थे। रंग, जाति, रक्त आदि के आधार पर किया गया भेदभाव उन्हें स्वीकार नहीं था। वे मानते थे कि हम भारतीय किसी भी दृष्टि से हथ नहीं हैं। हमें अपनी राष्ट्रियता पर गर्व है। हम उस सम्प्रदाय के उत्तराधिकारी हैं जो मानव सम्प्रदाय के उस काल में हमें समुक्त करती है। बनर्जी इतने पर भी यह मानते थे कि अंग्रेजों के शासन में इंग्लैंड के मागट्रिक के समान भारतीय भी स्वतन्त्रता एवं समानता के अधिकारों में अवश्य मुक्त होंगे।³⁵

बनर्जी भारत के निवासियों की सेवा में उच्च पदों पर नियुक्ति के लिए भी प्रयत्नशील थे। भारत के गूस्वीर ब्रिटिश सेना में सुबेदार-मेजर के पद से अधिक पदावनत नहीं किये जा रहे थे। वे मजरा में कहा करते थे कि अंग्रेजों के शासन में शिवाजी, हैदरअली, रणजीतसिंह, महादजी शिंदिया भी कर्नल के पद से ऊँचा पद भारतीय सेना में नहीं पा सकते थे।³⁶

अपने प्रहमदावाद-वाक्य के 1902 के प्रथमतीय भाषण में बनर्जी ने कहा कि हमारे उद्योगों को सरक्षण की आवश्यकता है। सम्पन्न व्यापार से भारत को हानियाँ उठानी पड़ी हैं। शासन की चाहिए था कि वह भारत की आर्थिक प्रगति के लिए निग्रम बनाना। यदि शासन ऐसा नहीं करता तो स्वयं भारतीयों को अपने समस्त योगक्षेम का उपयोग करते हुए आगे बढ़ने का प्रयास करना चाहिए। विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार तथा स्वदेशी को खरीदना कर हम देश के लिए उपयोगी सिद्ध हो सकते हैं।³⁷ इसी भाषण में बनर्जी ने ब्रिटिश शासन की समितियों एवं आयोगों का शासन बतलाया। देश की वास्तविक परिस्थितियों का चित्रण इन आयोगों के द्वारा कराने में शासन क्रिष्कता रहा है। भारत में पढ़ने वाले भ्रम यह होते साक्षी हैं। बनर्जी का विश्वास था कि शासन द्वारा भारत की निर्धनता का यथार्थ चित्र प्राप्त करने के लिए गोपनीय जाच-पड़ताल से विशेष लाभ नहीं हुआ। लाई रिपन तथा लाई डफरिन दोनों के समय में यह जाच-पड़ताल हुई, किन्तु उनसे वास्तविकता को छिपाने तथा ब्रिटिश शासन की त्रुटियों पर पर्दा डालने का कार्य हो किया गया।³⁸ इस प्रकार सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने तत्कालीन आर्थिक समस्याओं पर जनमत जागृत करने की दृष्टि से अपने विचारों को विभिन्न माध्यमों से व्यक्त किया।

सर सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का योगदान

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने निरन्तर 50 वर्षों तक भारत की सार्वजनिक सेवा की। वे उदारवादी विचारक थे, अतः अंग्रेजीराज को भारत से समूल नष्ट करने का विचार उन्हें समीचीन प्रतीत नहीं हुआ। भारत के उपादादी विचारकों के समान उनकी व्याप्ति नहीं हुई, किन्तु इसका यह प्रर्थ वंदापि नहीं हो सकता कि बनर्जी अन्य उदारवादी विचारकों के समान भारत के राष्ट्रीय धितिज पर गीघ्र तिरोहित हो गये। बनर्जी अन्य उदारवादियों से भिन्न थे। उन्हें शासन का समर्थन एवं विरोध करने का जो सुष्वसर प्राप्त हुआ वह अन्य उदारवादियों से भिन्न था। अंग्रेजीशासन द्वारा कारावास एवं अग्रमान भुगतने वाले वे एकमात्र उदारवादी थे। इसी तरह भारत के राष्ट्रीय आन्दोलन में देश-वासियों का नेतृत्व करने वालों में बनर्जी ही ऐसे व्यक्ति थे जिन्होंने सर्वप्रथम मन्त्री पद ग्रहण किया। उनके जीवन का यह विरोध-भास उनके पालीचको द्वारा उनके विरोध में खूब प्रयुक्त हुआ। किन्तु बनर्जी की साधारण पदलोचुप व्यक्तियों की श्रेणी के नहीं रखा जा सकता। वे राष्ट्रप्रेम तथा सर्वधार्मिकता के अनन्य उपासक थे। आधुनिक भारत में जब राजनीतिक आन्दोलन अपनी वात्स्यावस्था में था, बनर्जी ने अपने कार्यों एवं भाषणों से आन्दोलन का नया मार्ग दिखाया। भारत में कांग्रेस की सफलता उनके द्वारा किये गये प्रयासों का ही प्रतिकल थी। वे अग्न्याय का प्रतिकार करने वाले अग्रज योद्धा थे। वे वास्तव में "सरेन्डर नोट बनर्जी" ही थे। यदि उनके द्वारा किये गये अन्य कार्यों को कुछ समय के लिए विस्मृत कर भी दिया जाये, तब भी उनका अप्रैल 1890 में भावस-फोर्ड मूनियन डिवेष्ट³⁹ में दिया गया भाषण सदैव याद रखा जायेगा। इंग्लैण्ड में किसी भारतीय द्वारा ऐसा प्रखर एवं प्रोजस्वी वक्तव्य पहले नहीं दिया गया था। बनर्जी ने इस तर्क का कि अंग्रेजों के भारत-आगमन के पहले भारतीय बर्बर अथवा अर्ध-बर्बर थे—उत्तर देने हुए कहा कि "भारत के हिन्दू एवं महान् एवं प्राचीनतम प्रजाति के हैं। ऐसे समय में जब कि आत्यधिक चेतन यूरोपीय राष्ट्रों के पूर्वज यनों एवं घोड़ों में भटकते थे, हमारे

धर्मों ने महान् साम्राज्यों की स्थापना की, संभवशास्त्री नगर बसाये, और नीतिशास्त्र, धर्म तथा एक ऐसी महान् भाषा का विकास किया जो कि आज जो सम्पूर्ण विश्व द्वारा प्रशंसित है। स्व-शासित सस्याएँ धर्मसम्भ्यता की मुख्य विशेषता थी। स्वयं सर हेनरी मेन ने कहा है कि स्व-शासित सस्याओं का सर्वप्रथम उदाहरण भारत के प्राचीन ग्रामों से मिलता है। भारत के ग्रामीण समुदाय अतने ही प्राचीन हैं जितने पूर्वतः। अतः भारत में स्व-शासित सस्याओं की माँग भारत के बौद्धिक एवं वैचारिक स्तर के अनुरूप है।¹⁰ इनकी के ये उद्गार उनकी देशभक्ति तथा देशभिमानी के भावपूर्ण प्रतीक माने जाते रहने। निस्सन्देह "इनकी के बिना भारत में राष्ट्रीय आन्दोलन की कल्पना असम्भव है।"¹¹

□ □

टिप्पणियाँ

1. सर सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, ए मेन्शन इन मेरिट (आफमपुट्रेड युनिवर्सिटी केस, बम्बई, रिप्रिंट, 1963) पृ 25-31
2. वही, पृ 39
3. वही, पृ 35
4. वही, पृ 41
5. वही, पृ 50
6. वही, पृ 69-73
7. वही, पृ 174-175
8. वही, पृ 238
9. वही, पृ 278
10. वही, पृ 107-108
11. एन के बोस, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, (एजिक्युटिव रिव्यू, नई दिल्ली, रिप्रिंट, 1974), पृ 173
12. हेनरियस टेलर, मोडरेटस एण्ड एक्स्ट्रेमिस्ट्स इन द इण्डियन नेशनलिज्म मूवमेंट, 1883-1920, (एशिया पब्लिशिंग हाउस, बम्बई, 1967) पृ 1
13. नेमन, डा. सुरेन्द्रनाथ बनर्जी : बी सेन एण्ड हिज मिशन, (मद्रास 1917), पृ 19
14. ए मेन्शन इन मेरिट, पृ 19
15. वही, पृ 178
16. बनर्जी द्वारा दादाभाई नौरोजी पर दिया गया व्याख्यान, आर. व. डब्लु. एन एम्बोमोरी ऑफ मोरन इण्डियन एजुकेशन, (विद्याभवन, बम्बई, 1960) पृ 29
17. एनके बोस, पृ 180
18. एम्बोमोरी एण्ड दार्स्टिंग ऑफ आन्दोलन सुरेन्द्रनाथ बनर्जी सेनेमेटे डाई हिमसेल्फ, (नेमन, मद्रास, 1920), पृ 119
19. वही पृ 373
20. बोस, पृ 177
21. वही, पृ 196-197
22. वही, पृ 198
23. सुरेन्द्रनाथ बनर्जी व लयनड बॉब्स अडिशन (1916) में एक टिप्पणी पर दिए गए टिप्पणन से उद्धृत।

देखिये ए. अयादोराय, डोक्ट्रिनेस ऑन पोलिटिकल थॉट इन मीडन इण्डिया (आनगपोठ यूनिवर्सिटी प्रेस, बम्बई, 1973) पृ. 151-152

- 24 वही, पृ 153
25. वही, पृ. 153-154
- 26 वही, पृ. 154
- 27 ए नेशन इन देविए, पृ 8, देखिये बोग, पृ 181
- 28 वही, पृ 93
- 29 वही, पृ 183
- 30 वही, पृ 366-368
- 31 देखिये बोग, पृ 185
32. वही
- 33 वही, पृ 187
- 34 वही, पृ 188-189
- 35 वही, पृ 189
- 36 वही
- 37 वही, पृ 195
- 38 वही, पृ 196
- 39 ए नेशन इन देविए, पृ. 106-108
40. वही, पृ 107
- 41 सी इण्डियन नेशनलिज्म, (मडाम, 1921) पृ 56

गोपाल कृष्ण गोखले (1866-1915)

गोपाल कृष्ण गोखले का जन्म 9 मई, 1866 में महाराष्ट्र के रत्नागिरि जिले में हुआ।

गोखले का पारिवारिक जीवन धर्म-प्रधान था। जीवन के प्रारम्भिक दस वर्षों तक वे गांव में रहे और वहीं उनकी शिक्षा हुई। जब वे 13 वर्ष के थे उनके पिता की मृत्यु हो गई और उन्हें परिवार के साथ दूसरे गांव में जाना पड़ा जहाँ उनके बड़े भाई नौकरी करते थे। वे कोल्हापुर में हाई स्कूल परीक्षा के लिए अध्ययन करने गये। पिता की मृत्यु के बाद उनके बड़े भाई ने ही उनका पालन पोषण किया किन्तु उन्हें इतना नम्र चेतन मिलता था कि वे गोखले पर अधिक ध्यान नहीं कर सकते थे। गोखले ने अपना प्रारम्भिक जीवन अत्यधिक धार्मिक कठिनाइयों में गुजारा।¹ पढ़ाई के दिनों में रोगनी का प्रबन्धन करवाने के कारण वे सड़क की बत्ती के नीचे बैठ कर अपना अध्ययन करते थे। 1881 में मैट्रिक-परीक्षा उत्तीर्ण करने के बाद गोखले ने कोल्हापुर के राजाराम कॉलेज, पूना के दक्षिण कॉलेज तथा बम्बई के एल्फिन्स्टन कॉलेज में विद्याभ्यास किया और बम्बई में 1884 में स्नातक परीक्षा उत्तीर्ण की। गोखले गणित विषय में विशेष योग्यता रखते थे। साथ साथ उन्हें अंग्रेजी साहित्य से अधिक लगाव था। उन्होंने एडमण्ड बर्क की रिपोर्ट-बुक ऑन द क्वेश्चन रिपोस्यूशन पुस्तक क्लेश्य कर ली थी। बर्क अपने समय के माने हुए बक्ता थे और भाषा पर उनका पूर्ण अधिकार था। वे अंग्रेजी रुढ़िवाद के प्रमुख विचारक भी थे। गोखले ने बर्क से केवल भाषण बत्ता की प्रेरणा ही नहीं प्राप्त की अपितु बर्क के रुढ़िवाद को भी अपने विचारों में अपनाया। गोखले का उदारवादी चिन्तन तथा उनके क्रान्ति-विरोधी विचारों का सूत्र बर्क के विचारों से जुड़ा हुआ है।

गोखले ने अपना जीवन एक शिक्षक के रूप में प्रारम्भ किया। वे हेरन एडु-केशनल सोसायटी के प्राजोवन सदस्य बन गये। अत्यन्त अल्प वेतन पर लगातार 20 वर्षों तक उन्होंने इसकी सेवा की। धार्मिक वैभव तथा जीवन का सुख उन्होंने स्वयं दुःखाय या कष्टों से समाप्त की सेवा ही उन्हें जीवन का सदा दिशताई देती थी। 1902 में वे सोसायटी से सेवा मुक्त हुए और इसके साथ ही उनके जीवन का दूसरा पक्ष प्रारम्भ हुआ। गोखले को फुर्तमान बालेज, पूना में नियुक्त किया गया। वहीं उनकी महादेव गोविन्द रानाडे से भेंट हुई। गोखले रानाडे से अत्यधिक प्रभावित थे। रानाडे के मार्ग दर्शन में गोखले ने अपना सर्वजनिक जीवन प्रारम्भ किया। वे रानाडे को अपना "राजनीतिक गुरु" मानते थे। रानाडे के सरक्षण में गोखले ने सर्वजनिक कार्य प्रणालियों को मोठा तथा सार्वजनिक कार्यों में प्रत्यक्ष रूप में सम्मिलित हुए।² रानाडे ने उन्हें सामान के प्रति जापनों तथा पाषाणियों का कार्यभार मोठा जिसमें सर्वजनिक हितों को प्राप्त करने की माने हुआ

करती थी। इस बठोर कार्य ने गोखले को भावी विधायी कार्यों की दक्षता से निभाने का प्रशिक्षण दिया।¹³ वे पूना की सार्वजनिक सभा के सचिव बने। फर्गुसन कॉलेज के विस्तार के लिए धन एकत्रित करने के लिए उन्हें महाराष्ट्र का दौरा करना पड़ता था। इसलिये वे कई व्यक्तियों के सम्पर्क में आये। वे तिलक तथा आगरकर के सम्पर्क में फर्गुसन कॉलेज में ही एक सहयोगी के रूप में आये। वे तिलक को अत्यधिक धन की दृष्टि से देखते थे परन्तु उनके विचारों से सहमत नहीं थे।¹⁴ वे आगरकर से ज्यादा प्रभावित थे और आगरकर द्वारा प्रकाशित सुधारक साप्ताहिक में लगे लिखा करते थे। आगरकर के विचार तिलक-विरोधी थे। आगरकर तथा तिलक के पारस्परिक वैचारिक भेद एवं मनोमालिन्य के कारण महाराष्ट्र में दो निश्चित गुट बन गये। आगरकर, रानाडे तथा गोखले एक गुट में थे तथा दूसरे में तिलक तथा उनके सहयोगी थे। तिलक मराठा एवं केसरी के माध्यम से अपने विचार प्रकट करते थे। उनकी शक्ति तथा प्रभाव में निरन्तर वृद्धि होती गई और 1896 में तिलक ने पूना की सार्वजनिक सभा पर नियंत्रण स्थापित कर लिया। गोखले ने सार्वजनिक सभा से त्यागपत्र दे दिया। रानाडे के सहयोग एवं मार्गदर्शन से गोखले ने डेक्कन सभा की स्थापना की।

गोखले ने विधायक के रूप में सार्वजनिक प्रश्नों पर जो विचार व्यक्त किये वे उनकी विलक्षणता, चातुर्य एवं प्रगाढ़ ज्ञान के परिचायक हैं। वे सर्वप्रथम बम्बई विधायी परिषद् के सदस्य चुने गये। उन्होंने सरकार की भू-राजस्व सम्बन्धी नीति की आलोचना की और भूमि हस्तान्तरण विधेयक की सरकारी बहुमत से पारित किये जाने के विरोध में प्रयत्न हुए सदस्यों के साथ परिषद् से बहिर्गमन किया। बम्बई के शासन ने गोखले के विरोध का महत्त्व पहचाना तथा विधेयक को पारित करने के बाद उसकी प्रभावी नहीं दिया। जिला नगरपालिका अधिनियम में संशोधन के प्रस्ताव का भी गोखले ने विरोध किया और उनकी कमियों को दूर करने के सुझाव दिये। 1902 में गोखले सर्वोच्च विधायी परिषद् के सदस्य निर्वाचित हुए। वे वायसरॉय की विधायी परिषद् के सदस्य मनोनीत किये गये। परिषद् की सदस्यता का कार्य उनके जीवन के अन्तिम दिनों तक चला। अनेक देशव्यापी हितों एवं समस्याओं पर गोखले ने अपने विचारों से भारत में ब्रिटिश शासन का मार्ग दर्शन किया। बजट पर हुई बहसों के दौरान उनके भाषणों का विशेष महत्त्व माना जाता रहा है। उन्हें न केवल सदस्यों द्वारा अपितु शासकों द्वारा भी ध्यान से सुना जाता था और उनके विचारों तथा सुझावों पर निश्चित शासकीय प्रतिक्रिया भी होती थी।¹⁵ लॉर्ड कर्जन के प्रतिक्रियावादी सुधारों का गोखले ने पूरा पूरा विरोध किया। उनके विरोध के बावजूद, भारतीय विश्वविद्यालय-अधिनियम, प्रेस-अधिनियम तथा शासकीय भवनोपयोग-अधिनियम अने विन्तु लॉर्ड कर्जन ने भी गोखले की विधायी प्रतिभा की मुक्तकंठ से प्रशंसा की और उन्हें सी०आई०ई० का खिताब दिया।¹⁶ गोखले की सफलता का रहस्य उनकी भाषणशैली, तथ्यों का चयन, मृदुभाषिता एवं विचारों की सौम्यता थी।

भारत की आर्थिक स्थिति तथा इंग्लैंड तथा भारत के आर्थिक सम्बन्धों की जांच पड़ताल के लिए इंग्लैंड में नियुक्त वेल्बी कमीशन के सम्मुख गोखले ने लगातार दो दिन तक अपना वक्तव्य दिया। अपने वक्तव्य में गोखले ने भारत की गिरती हुई आर्थिक स्थिति

के लिए भारत सरकार द्वारा किये गये अत्यधिक धन के प्रपञ्च को उत्तरदायी ठहराया। गोखले का प्रयोगात्मक सम्बन्धी ज्ञान गहन था। वे भारतीयों के द्वारा राष्ट्रीय वित्त पर नियन्त्रण रखे जाने के पक्ष में थे। वे प्रशासनिक सेवाओं के भारतीयकरण के पक्ष में थे। अपनी इंग्लैण्ड यात्रा के दौरान गोखले ने अनेक सार्वजनिक सभाओं को सम्बोधित किया। वे लार्ड मोर्ले से भी मिले और उनके विचारों से अत्यधिक प्रभावित हुए। इंग्लैण्ड में प्रवास करते हुए गोखले को पूना के पत्रकारों द्वारा यह सूचना प्राप्त हुई कि बम्बई प्रशासन ने प्लेग की रोकथाम के लिए जो कदम उठाये थे उनके द्वारा जनमत उद्घोषित हो उठा था। पूना में दो अग्रज अधिकारियों की हत्या से यह स्पष्ट था कि प्लेग की रोकथाम करने वाले अधिकारियों के प्रति जनता में घृणा एवं अविश्वास फैल रहा था।⁷ इस बीच गोखले को यह सूचना मिली कि प्लेग की रोकथाम के दौरान गौरे मिवाहियों ने महिलाओं का शील भंग किया जिससे उन महिलाओं ने घातमहत्या करती। गोखले का यह वक्तव्य इंग्लैण्ड के एक प्रमुख दफ्तेजी पत्र में छाया तथा ब्रिटिश ससद में इस पर प्रश्नों की बाढ़ार शुरू हुई। किन्तु बम्बई की सरकार ने इस समाचार की घटत्य बतलाया। भारत लौटने पर जब गोखले की उस समाचार की छानबीन कर उसके निराधार होने का पता लगा तो उन्होंने तुरन्त बम्बई के गवर्नर से लिखित क्षमायाचना की। इस क्षमायाचना की घटना ने गोखले के विरोधियों की उनकी क्षमायाचना करने का प्रयत्न प्रदान किया और उन्हें भीरु, अक्षरिपक्ष एवं राष्ट्रविरोधी तक कहा गया। किन्तु गोखले ने क्षमायाचना से अपनी स्पष्टबादिता एवं सत्यनिष्ठा का प्रदुर्भुत परिचय दिया।⁸ सार्वजनिक जीवन में सच्चाई तथा निर्भीकता का यह अनुकरणीय उदाहरण बन गया।⁹

गोखले ने 1905 में गवर्नट्मन्थ फाक इन्डिया सोसायटी की स्थापना कर दशमेवा के निमित्त सर्वस्व प्रपंण कर देने वाले देशभक्तों का नवीन संगठन प्रस्तुत किया। वे राजनीतिक सम्भावियों की ऐसी टोली तैयार करने में लग गये जो राष्ट्र-निर्माण के कार्य में समुचित योगदान दे सकें। गोखले ने इस सस्था के माध्यम से अपने विचारों को पूर्ण रूप दिया। इस संगठन के उद्देश्य भारत में ब्रिटिश साम्राज्य के अन्तर्गत स्वशासन की प्राप्ति, भारत तथा ब्रिटेन के सम्बन्धों की प्रतिवार्यता, भारत में ब्रिटिश सामग की विघटना के वरदान रूप में स्वीकारोक्ति आदि थे। वे भारत के राजनीतिक तथा सार्वजनिक जीवन में ऐसे कार्यकर्त्ताओं को दृष्ट कराना चाहते थे जो धर्मनिष्ठ होकर जन सेवा का कार्य कर सकें। वे सदस्यों की स्वायंरहित हो प्रेम एवं सद्भाव का वातावरण बनाने की प्रेरणा देने में।¹⁰ जनता के राजनीतिक शिक्षण, विभिन्न समुदायों में प्रेम एवं सहिष्णुता, स्त्रियों तथा दलितों की शिक्षा के विस्तार के माध्यम्य वैज्ञानिक एवं औद्योगिक शिक्षा का प्रचार, भारत के औद्योगिक विकास के लिए प्रयत्न तथा सर्वधानिय पद्धति से राष्ट्रीय हितों का संरक्षण आदि गोसायटी के प्रमुख कार्य थे। गोखले ने गोसायटी की मददगता प्राप्त करने वालों के लिए बटोर अनुशासनात्मक प्रशिक्षा के अनुसूच जीवन जीने का नियम निर्धारित किया।¹¹ अत्यधिक धर्म भले पर अपने तथा अपने परिवार का भरण-पोषण करने वाले सच्चरित्र, उद्यमी एवं सममशीन व्यक्तियों को गोखले ने इस कार्य के लिए पुना। गोखले के पश्चात् गवर्नट्मन्थ फाक इन्डिया सोसायटी का कार्यभार थ्योनिवासभाभ्त्री ने सम्भाला। भारत की सच्ची सेवा करने वाले अनेक मनीषियों का प्रशिक्षण एवं अनुसूचन इस माध्या

के माध्यम से हुआ।

कांग्रेस के प्रतिनिधिमण्डल के सदस्य के रूप में गोखले ने लाला लाजपत राय के साथ 1905 में इंग्लैण्ड की पुन यात्रा की। लगातार पचास दिनों तक ब्रिटेन की जनता को भारतीय हितों से अवगत कराने का यह कार्यक्रम बना। वहाँ से लौटने पर गोखले ने कांग्रेस के वतारम-अप्रिजेशन (1906) की अध्यक्षता की।

गोखले पुन इंग्लैण्ड गये और भारत सचिव लार्ड मोर्ले से उन्होंने भारत में सर्व-घानिक सुधारों की प्रक्रिया को जनादे रखने की माग की। गोखले ने भारत में प्रशासनिक सुधारों पर विचार करने के लिए नियुक्त होनहारम कमिशन (1908) के समक्ष उपस्थित होकर अपना साक्ष्य दिया और प्रशासन में विमर्शनीकरण के लिए अपने सुझाव दिये। गोखले सर्वेघानिक कार्यक्रम में विश्वास करते थे। उनकी नीति प्रार्थना एवं याचना की थी। वे भारत में अर्थोन्नति के बने रहने में विद्याना का हाथ मानते थे। अर्थजो का मानन वरदान रूप में मानने हुए गोखले ने तिनक साजपतराय विपिनचन्द्रपाल के निष्क्रिय प्रतिरोध एवं स्वराज्य के कार्यक्रम को उचित नहीं माना। गोखले का उदारवाद 1905 के बंगाल-विभाजन के कारण आनोमना का विषय बना। पुन 1907 की मूलत कांग्रेस में उदारवादियों तथा उपवादियों के समर्थन ने कुछ समय के लिए उपवादियों की लोकप्रियता में कुछ घबराहट की किन्तु 1908 में सरकार के दमनपत्र ने उपवादियों की लोकप्रियता को क्षीण कर दिया। गोखले ने कांग्रेस में उदारवादियों के एकाधिकार का मार्ग प्रशस्त किया। गोखले के समय प्रयत्नों से लार्ड मोर्ले द्वारा सुधारों को विज्ञानिक करने का कार्य जीघना से प्रारम्भ हुआ। गोखले चाहते थे कि कांग्रेस में पुन उपवादियों के प्रभाव को रोक्ने तथा राजनीति में हिंसा के बढ़ने हुए प्रभाव को समाप्त करने के लिए ब्रिटिश सरकार को भारत के उदारवादियों के हाथ मजबूत करने चाहिए। इसी दृष्टि से मिटो-मोर्ले सुधारों की घोषणा हुई। किन्तु मिटो-मोर्ले सुधार (1909) गोखले के विचारों के अनुकूल न थे। प्रेस की स्वतन्त्रता पर नियंत्रण, गोखले के प्रारम्भिक शिक्षा विधेयन की प्रसिद्धि, नाटाल में बसे भारतीय अधिकांशों की स्थिति के प्रति उदासीनता आदि ऐसे प्रश्न थे जिनने कारण गोखले को इन सुधारों से निराशा ही हुई। सुधारों की तथीन योजना के साथ गोखले 1912 में पुन इंग्लैण्ड गये। किन्तु उन्हें निराशा ही हाथ लगी। उनका मित्रा सम्बन्धी विधेयक ब्रिटिश सरकार का समर्थन नहीं प्राप्त कर सका। ब्रिटिश सरकार ने गोखले की सेवाओं से प्रसन्न होकर उन्हें लार्ड इजलिंगटन की अध्यक्षता में नियुक्त पब्लिक सर्विसेज कमिशन का सदस्य मनोनीत किया। मरते हुए स्वास्थ्य के कारण गोखले इस कार्य को पूरा न कर पाये। वे 1912 में पुन भारत लौट पाये। इंग्लैण्ड से लौटने समय गोखले दक्षिण अफ्रीका गये और वहाँ गांधीजी के नेतृत्व में चल रहे आन्दोलन का समर्थन करते हुए दक्षिण अफ्रीका की गरीब सरकार से उन्होंने मन्त्रणा की। गोखले ने दक्षिण अफ्रीका की गरीब सरकार द्वारा भारतीय अधिकांशों के प्रति अपनाये गये भेदभावपूर्ण एवं वर्ग व्यवहार को समर्थन-समय पर भारतीय विद्यार्थी परिषद् के समक्ष प्रस्तोचना प्रस्तुत की। गांधीजी के निमन्त्रण पर अपने दक्षिणी अफ्रीका की यात्रा के दौरान गोखले को भारत सरकार का पूरा समर्थन प्राप्त हुआ। दक्षिणी अफ्रीका की गरीब सरकार ने गोखले के सुझावों पर गौर किया और प्रवासी भारतीयों की समस्या का समाधान स्वीकार

किया। उनके सद्-प्रयत्नों से दक्षिण अफ्रीका में बंटे भारतीयों पर लगाये गये पंजीयन नियम एवं विशेष कर को सरकार ने समाप्त करने का आश्वासन दिया।¹² गोखले इजलिगटन कमीशन की बैठक में भाग लेने के लिए पुनः 1913 में इंग्लैण्ड गये किन्तु उनका स्वास्थ्य निरन्तर गिरता गया। वे कमीशन का कार्य पूरा नहीं कर पाये और पुनः भारत लौट आये। जीवन के अन्तिम दिनों में पूना में ही रहे। बम्बई के गवर्नर लार्ड वेलिगटन ने उन्हें भारत में आने का सुधारों की रूपरेखा तथा भारतीयों को सतृप्त करने वाली न्यूनतम सुधारों की योजना का सुझाव देने का आग्रह किया।¹³ किन्तु गोखले इतने अस्वस्थ थे कि वे पूना से बम्बई नहीं जा सके थे। उनके आग्रह पर दिग्विजयदास ने पूना आया और पूना पहुँचे और वहाँ गोखले ने अपना अन्तिम राजनीतिक वक्तव्य दिया जिसे "गोखले का राजनीतिक वनीयतनामा" कह कर पुकारा जाता है। इसमें गोखले ने भारत में प्रौद्योगिक स्वायत्तता देने की पुरजोर सिफारिश की और अनेक ऐसे सुझाव प्रस्तुत किये जो आगे जाकर मोटेल-चेम्सफर्ड सुधारों की योजना के प्रारूप बने। गोखले की यह अन्तिम राजनीतिक प्रवृत्ति उनकी उदारवादी नीति तथा सर्वधार्मिक पद्धति के अनुसरण की चरम परिणति थी। इन सुधारों का प्रारूप तैयार करने के दो दिनों पश्चात् ही गोखले ने फरवरी 19, 1915 को मरने का योग दिया।

गोखले के राजनीतिक विचार

गोखले के राजनीतिक विचारों पर उद्योगवी सना-वाद के उदारवादी विचारों की स्पष्ट छाप मिलती है। गोखले ने भारतीय राष्ट्रीय आंदोलन में उदारवाद का प्रचार किया और जनजीवन को उदारवादी विचार-धारा के प्रति आकर्षित किया। गोखले अपने गुरु महादेव गोविन्द रानाडे के सत्यमेव जयते यह मानने से कि भारत में अंग्रेजों का शासन विप्रायता की इच्छानुसार हुआ और वह भारतीयों की भलाई के लिए स्थापित किया गया था। उनका यह दृष्टि बिनास था कि भारत में अंग्रेजों का शासन भारतीय जनता की स्वशासन की ओर प्रवृत्त करेगा और अन्ततः भारत में भारतीय स्वयं अपना प्रशासन चलाते के योग्य हो जायेंगे। उदारवादी विचारधारा से प्रेरित-प्रेरित होने के कारण गोखले ने भारत में संविधानवाद का सहारा लिया। उनके अनुसार अमिक सर्वधार्मिक विकास का मार्ग अपनाकर भारत अपनी राजनीतिक प्रगति कर सकता था। भारत को इंग्लैण्ड के मार्ग-दर्शन में रहकर अपनी राजनीतिक उन्नति करनी थी। वे भारत में पाश्चात्य शिक्षा एवं यूरोप सभ्य राजनीतिक संस्थाओं का व्यापक प्रयोग करना चाहते थे। इन कार्य के लिए वे इंग्लैण्ड तथा भारत के मध्य मधुर सम्बन्धों की स्थापना करना चाहते थे ताकि भारत ब्रिटिश प्रशासन के अन्तर्गत प्रतिनिधि शासन-संस्था स्थापित कर सके। गोखले के अनुसार भारत की जनता नैतिक उत्तरदायित्व की भावना के कारण अंग्रेजों का शासन तो रेंदी थी। उनके अनुसार अंग्रेज भारत की सत्ता की नैतिक न्याय के रूप में रहे हुए थे।¹⁴

गोखले अमिक विकास के पक्षधर थे और भारत की प्रगति के प्रदेह करण की नीति समर्थक आगे बढ़ाना चाहते थे। वे भारतीयों के राजनीतिक विशेषाधिकारों की पूर्ति के इच्छुक होते हुए भी यह जानते थे कि अंग्रेज इतनी सामाजी और शोषण के राजनीतिक स्वतन्त्रता प्रदान नहीं करेंगे। यही कारण था कि वे अमिक विकास पर दृष्ट

द रहू थे। एक पथार्थशाही नितान्त के रूप में वे वही करना चाहते थे जो सम्भव था। असम्भव को सम्भव बनाने की बठिनता को वे भलीभाँति जानते थे। उनमें देश-प्रेम तथा उत्साह की भाँति न थी किन्तु उनकी दृष्टि में देश की परिस्थिति ऐसी न थी कि वे अधिक उग्र विचार ग्रहण का कार्यक्रम अपनाते।

यह गोखले का राजनीतिक पथार्थ ही था कि वे सर्वप्रधानिक आंदोलन द्वारा देश में आवश्यक एवं अनुकूल परिवर्तन लाना चाहते थे। एक घोर वे प्रार्थना, स्मरणपत्र, प्रतिनिधिमण्डल, बातचीत एवं शासन की रचनात्मक आलोचना का मार्ग अपना रहे थे तो दूसरी ओर उनका आन्दोलन में विद्रोह, हिंसा, जाति अथवा उग्र आन्दोलन का नितान्त अभाव था। वे जयजो की दबाव एवं भय दिखाकर उनसे राजनीतिक सुधारों की माँग नहीं करना चाहते थे। उनका उद्देश्य नैतिक अनुनय-विनय का था। वे शासन से सम्बन्ध विच्छेद कर, स्वतंत्र रूप में राजनीतिक सक्षम की प्राप्ति के कार्य को प्रस्वीकार करते थे।¹⁵ वे शासन में सुधारों की माँग प्रस्तुत करना चाहते थे ताकि भारतीयों के साथ भेदभाव की नीति का प्रयोग कम से कम हो सके। ब्रिटिश नौकरशाही के उच्चतम पक्ष की प्रशंसा करने के साथ-साथ गोखले ने उसकी त्रुटियों की ओर भी ध्यान आकर्षित किया। ब्रिटिश प्रशासन ने दक्षता की मापदण्ड मानकर अच्छे प्रशासनिक प्रबन्ध का ही अपना अन्तिम लक्ष्य मान लिया था। गोखले इसे उचित नहीं मानते थे। उनके अनुसार भारत में अंग्रेजी राज का केवल यही उद्देश्य नहीं था। उनका मूल उद्देश्य, जिसके प्रति वे वचनबद्ध होने चाहते थे, भारतीयों को पारितोष्य उच्चस्तरीय स्वशासन के योग्य बनाना था। इस वचन को पूरा न करने की नीति अंग्रेजी शासन की विफलता का द्योतक थी। दक्षता का सामान्य स्तर भारतीय प्रशासन ने प्राप्त कर लिया था। इससे अधिक दक्षता की प्राप्ति केवल स्वशासन के अन्तर्गत ही हो सकती थी। उसे नौकरशाही की व्यवस्था में प्राप्त नहीं किया जा सकता था। गोखले ने ब्रिटिश नौकरशाही की तीन प्रमुख कमियाँ घटनाईं। प्रथम, सरकार में कोई भी ऐसा व्यक्ति नहीं था जो जनता के हितों का प्रतीक होना। द्वितीय, शासन में पूर्ण ने-ट्रीकरण के कारण सभी महत्त्वपूर्ण प्रस्ताव केन्द्र द्वारा प्रस्तुत किये जाते थे। तृतीय, केन्द्र में ऐसे व्यक्ति भरे हुए थे जो कि पाँच वर्ष तक वहाँ रह कर पुनः लौट आते थे।

गोखले ने बहिष्कार की राजनीति का विरोध किया। शासन से असहयोग कर देश की उन्नति का मार्ग निर्मित करना उन्हें असम्भव सा प्रतीत होता था। औद्योगिक बहिष्कार की नीति से स्वदेशी का थोड़ा बहुत लाभ हो जाय किन्तु इसे स्थायी नीति के रूप में स्वीकार करने का यह ग्रन्थ होगा कि दूसरों को हानि पहुँचाई जाय चाहे स्वयं को उससे कितनी भी हानि क्यों न हो। उनकी यह धारणा थी कि अधिक बहिष्कार की नीति द्वारा विदेशी राजनीतिक नियन्त्रण की मात्रा में कमी नहीं आ सकती। इसी प्रकार सन्कुलो तथा कॉनेजो के बहिष्कार का कार्य भी राष्ट्रीय शिक्षा की वृद्धि के स्थान पर उनकी प्रगति को धीमा करेगा। सरकारी नौकरियों के बहिष्कार के सदर्थ में गोखले का यह विचार था कि नौकरियों का बहिष्कार तब सफल हो सकता था जबकि सरकारी काम के लिए एक भी व्यक्ति अपने आपको प्रस्तुत न करे। जहाँ शिक्षित बेकारों की इतनी बड़ी संख्या हो वहाँ नौकरियों का बहिष्कार सफल नहीं हो सकता था। विधान-परिषद् तथा

नगरपालिकाओं व सदस्यों द्वारा त्यागपत्र देकर बहिष्कार का मार्ग अपनाना भी उचित नहीं माना गया। गोखले के अनुसार अनेक ऐसे व्यक्ति थे जो नये चुनाव होने पर सदस्यता के लिए लातायित थे। गोखले ने सार्वजनिक जीवन के उत्तरदायित्वों को त्यागने का कार्यक्रम स्वीकार नहीं किया। उनका यह सुझाव था कि यदि निष्क्रिय प्रतिरोध के समर्थन राजनीतिक कार्यक्रम चलाना ही चाहते हैं तो उन्हें पूर्ण बहिष्कार के स्थान पर कर न देने का आन्दोलन चलाना चाहिए। कर न देने का आन्दोलन प्रत्येक आन्दोलनकारी को उमने कार्य के लिए उत्तरदायी बनाता है और इससे यह भी ज्ञात हो सकता है कि आन्दोलनकारियों के सच्चे समर्थक कितने हैं। गोखले के विचार से स्वराज्य-प्राप्ति के लिए इसमें बढ कर निष्क्रिय प्रतिरोध का और कोई उपाय नहीं।¹⁶

उनके अनुसार ब्रिटिश शासन के लिए भारत की तीस करोड़ जनता 'को प्रभावित करने वाली समस्याओं को समझना आसान नहीं है। न वे उन समस्याओं को मुलमाने की स्थिति में है। जब वे नोट जप्त हैं तो उनके स्थान पर नये व्यक्ति लिखे जाते हैं और उन्हें भी उसी कठिनाई का सामना करना पड़ता है। सिविल सर्विस भी शक्तिशाली होने के बावजूद कोई ठोस कदम इसलिए नहीं उठा पाती क्योंकि उसका प्रत्येक सदस्य व्यक्तिगत रूप में इतना महत्वपूर्ण नहीं है। वे जैसे ही सेवामुक्त होते हैं, पेंशन प्राप्त कर पुन इंग्लैण्ड लौट जाते हैं। भारत उनके अनुभव का लाभ उठाने से वंचित रह जाता है। भारत में शिक्षित समुदाय की शक्ति से वंचित रखा गया है। यह शिक्षित वर्ग निरन्तर बढ़ता ही जा रहा है। उनका शासन से दूर रहना उनमें असंतोष बढ़ाता है और यह असंतोष जनमत के रूप में प्रकट होता है। ऐसी स्थिति में भारत में दसता की बात करना व्याप्योचित नहीं है। भारत की अफसरशाही प्रत्येक कार्य को अपनी शक्ति के सदर्भ में देखती है। वे अपनी शक्ति के एकाग्रित्य की ईर्ष्या के कारण उचित निर्णय नहीं ले पाते। अनहिन के स्थान पर उनके स्वार्थ ही सर्वत्र सुरक्षित रहे जाते हैं। भारत में सेना, गृह-विभाग तथा अनेक अधिकारियों पर अनिव्यय राजस्व को निम्न आता है। प्रारम्भिक शिक्षा, औद्योगिक शिक्षा आदि पर नगण्य राशि व्यय की जाती है। यह भी व्यापक असंतोष का कारण बन गया है। इन परिस्थितियों ने भारत में अनेकौ शासन के योगदान को विमृष्ट करने के कारण उत्पन्न कर दिये हैं। गोखले ने उपर्युक्त तथ्यों के आधार पर यह व्यक्त किया कि भारतीय नस्ल के 'यक्तियों को शासन से वंचित न रखा जाय तथा भारत के प्रायिक परामर्श को गोखले के उपाय किये जायें। गोखले ने निरन्तर भारत में स्वशासन की स्थापना की ही उपर्युक्त समस्याओं का एक मात्र समाधान माना।¹⁷

गोखले भारत में ब्रिटिश शासन के प्रति निष्ठावान थे। उनकी शासन के प्रति स्वामि-भक्ति देशप्रेम का ही पर्यायवाची थी। वे इस कारण से अपेजीराज के प्रति निष्ठावान नहीं थे कि यह त्रिदेगी शासन या अविनु इस कारण से निष्ठा रखते थे कि यह व्यवस्थित शासन था। गोखले अव्यवस्था अथवा अराजकता के विरोधी थे। वे शासन की हानि अथवा शासन को कमजोर बनाने वाले किसी भी कार्य के लिए महमत नहीं थे। वे स्वामिभक्ति ने बसीभूत होकर शासन की मर्दव तथा गहापना करने के पक्षपाती थे। अफसरों अफसरों के तुलनात्मक बनने की दृष्टि में यह स्वामि-भक्ति प्रदर्शित नहीं की गई थी। उनका बालविर उद्देश्य जागृत आत्महिन में प्रेरित था। वे ब्रिटिश जनमत

तथा भारत के अंग्रेजी शासन को भारत के विनाश का सहभागी मानते थे। अंग्रेजों के सहयोग से भारत में जिम प्रकार से प्रशासन, शिक्षा एवं नागरिक चेतना का संचार हुआ था उसे देखते हुए गोखले शासन के विरुद्ध पद्धत्यन्त प्रथवा असहयोग प्रदर्शित कर शासन को तनिक भी विवृत प्रथवा दुर्बल करने के पक्ष में नहीं थे।¹⁸

गोखले की अंग्रेजीराज के प्रति निष्ठा का यह तात्पर्य नहीं था कि वे भारतीय राष्ट्रीय मोर्चा एवं सम्मान के प्रति चेष्टावान् न थे। उन्हें भारत की महानता तथा भारत के उज्ज्वल भविष्य पर उत्तना ही गर्व था जितना किसी अन्य को हो सकता था। हिन्दु के भारत के घसीत की दुहाई पर आश्रित रहने वालों में से न थे। उन्हें पुनरुत्थान-वादियों से यह शिक्षावत् थी कि वे घसीत को पुन प्राप्त करने की चेष्टा में वर्तमान की सुधारने तथा नवीन उपसिद्धियों के प्रति विमुख रहने का प्रयास कर रहे थे। उनका चिन्तन यथार्थ पर आधारित था। वे भारत में अंग्रेजी शासन के लाभ को विस्मृत कर सुधारों की प्रतिष्ठा का त्याग पसन्द नहीं करते थे। वे भारत के मोर्चावासी घसीत को वर्तमान के पष्टसाध्य प्रयासों द्वारा भविष्य के लिए सुरक्षित रखना चाहते थे। उनका ध्यान वर्तमान तथा निश्चित भविष्य पर केन्द्रित था। वे भारत के राष्ट्रीय पुनर्निर्माण एवं पुनर्जीवन के लिए क्रमिक विनाश का सहारा लेना चाहते थे। "एक-एक पदम आगे बढ़ना" उनके राजनीतिक यथार्थ का परिचायक था। पूर्ण स्वतन्त्रता प्रथवा स्वराज्य की तत्काल प्राप्ति के स्थान पर गोखले ने ब्रिटिश साम्राज्य के भन्तगंत स्वशासन की स्थापना को अपना उद्देश्य माना। उनके द्वारा विभिन्न सुधारों की मांग समय-समय पर प्रस्तुत की गयी और उसके आशातीत परिणाम सामने आये। वे तत्कालिक प्रशासनिक ढाँचे की सुधार कर भारत को उसकी महत्ता के अनुरूप स्थिति प्राप्त कराने के लिए उद्यत रहे। भारतीयों के लिए सार्वजनिक सेवाओं में उचित स्थान एवं समान व्यवहार की उनकी मांग का शासन पर प्रभाव पड़े बिना न रहा। इसके अनिश्चित भी कई सुधारों की मांग उनके द्वारा प्रस्तुत की गई जिसमें प्रशासनिक विकेन्द्रीकरण, स्थस्थ वित्तीय नीति, जन-स्वास्थ्य की योजनाएँ, शासन पर अनिश्चित एवं अन्यायपूर्ण खर्च में कटौती, शिक्षा का विस्तार, मजाल एवं महामारियों से सुरक्षा, उचित कृषि-नीति, नौकरशाही में सुधार, दक्षिण अफ्रीका की रणभेद नीति का विरोध आदि ने शासन को अपने कर्तव्यों के प्रति गंजग किया। गोखले सुधारवादी थे और हम कारण से शांतिपूर्ण सह-अस्तित्व के उपासक भी। वे उत्तमनात्मक भावणों तथा श्रेष्ठों द्वारा जन-आन्दोलन प्रेरित कर जनता को शासन के क्रूर अत्याचारों का शिकार बनाना पसन्द नहीं करते थे। हिंसा प्रथवा बल-प्रयोग उनके चिन्तन का अंग नहीं बन पाया था। हिंसा से उत्पन्न प्रतिहिंसा, घृणा, विद्वेष तथा गरसहार भारत की समस्याओं का स्थायी हल नहीं था। वे अंग्रेजों को उनकी व्यापकता, सर्वोच्चता एवं मानव-स्वतन्त्रता की उदात्तादी परस्परानु के अनुरूप व्यवहार करने का आग्रह कर भारत की समस्याओं का शांतिपूर्ण निराकरण चाहते थे।¹⁹

गोखले की नैतिक एवं प्राध्यात्मिक आत्मचेतना उनके राजनीतिक विचारों की मूल प्रेरणा थी। उनका व्यक्तित्व तथा सार्वजनिक जीवन समान रूप से नैतिक मापदण्डों पर प्राथम्य रखा। राजनीति में नैतिकता को सर्वोपरि मानते हुए गोखले ने साधन तथा साधन

की एकलपना पर बन दिया। साधन की पवित्रता माध्य को भी पवित्र बना देती है। गोखले ने साधन-माध्य की नैतिकता व साधारण को प्रस्तुत कर गांधीजी के लिए नया मार्ग प्रशस्त किया। गोखले भारत में उच्च नैतिक चरित्र के निर्माण तथा साधनों की महत्ता को माध्य से भी अधिक महत्त्व देने वाले विचारकों में से एक थे। स्वतन्त्रता तथा राष्ट्रीयता से प्रेरित हो हर प्रकार के साधनों का प्रयोग उन्हें सचिकर नहीं लगता था। उनका जीवन ऐसी घटनाओं से परिपूर्ण था जिसमें सत्य तथा नैतिक दायित्व की पूर्ति के लिए गोखले ने अपने राजनीतिक नेतृत्व तक की चिन्ता नहीं की। वे राजनीति में उन तत्त्वों के प्रेरक थे जिनके बिना राजनीति में घामुरी तत्त्वों की भरमार हो जाती है। उनका राजनीतिक उद्देश्य नता तथा शक्ति प्राप्त करने का न होकर संवाधर्म निभाने का था। सर्वोत्तम आर्थिक स्थिति को स्थापना का उद्देश्य भी यही था। राजनीति को प्राध्यात्मिक मूल्यों से अभिभूत करने का उनका प्रयास इन्हीं कारणों से प्रेरित था।²⁰ उनकी दृष्टि में स्वतन्त्रता अथवा स्वराज्य का अन्तर्गत महत्त्व नहीं था जितना आत्मशिक्षण में चारित्रिक मनोबल के उद्भवन का था। नैतिक मूल्यों का समुचित निर्वाह कर भारत स्वतन्त्र स्वराज्य की ओर बढ़ सकता था।

गोखले व राजनीतिक विचारों का अध्ययन तब तक पूर्ण नहीं माना जा सकता जब तक उनके द्वारा भारत की राजनीतिक एवं प्रशासनिक स्थिति को सुधारण सम्बन्धी उनके प्रमुख सुझावों पर दृष्टिपात न कर लिया जाय। गोखले ने शासन के विकेंद्रीकरण की संभावनाओं का पता लगाने वाले हॉबहाउस कमिशन (1908)²¹ के समस्त अन्तर्गत माध्य में यह व्यक्त किया कि उच्च प्रशासनिक स्तर पर गति का केन्द्रीकरण सम्भव होना चाहिए। प्रशासनिक सेवाओं की मनमानी रोक बर जनता की शासन से सम्बन्धित करने के लिए गोखले ने नीवठात्रिक विकेंद्रीकरण का सुझाव प्रस्तुत किया था। वे प्रांतीय मामलों में प्रशासन पर जनता का अधिकार निषण्न चाहते थे। उन्होंने तीन प्रमुख प्रशासनिक आवश्यकताओं पर बत दिया। प्रथम, सभी महत्त्वपूर्ण प्रांतों में ट्रांजिट द्वारा मनोनीत नगर नियुक्त किए जायें तथा उनका महायत्ता के लिए ऐसी कार्यकारी परिषद् नियुक्त की जाय जिनके तीन या चार सदस्य हों। द्वितीय, प्रांतीय विधायी परिषद् का गठन कर उसे अधिक से अधिक प्रतिनिधि मूलक बनाया जाय। सदस्यों की शक्ति पर विचार-विमर्श करने तथा समीक्षण प्रस्तुत करने का अधिकार होना चाहिए। तृतीय, निर्वाचित सदस्यों की भाग पर परिषद् का विशेष अधिकार सुरक्षित जान की आवश्यकता की जाय। इसका अर्थ है गोखले ने विनीय मात्र में सामान्यतया एवं प्रांतीय प्रश्नों की स्पष्ट करने तथा दोनो में सावधान्य का समावेश करने का सुझाव दिया था। प्रांतीय सरकारों का स्वतन्त्रता में राष्ट्रव्यवस्था करने का अधिकार भी उन्होंने सुझाया। श्रम की व्यवस्था करने का दायित्व केवल केन्द्र पर छोड़ दिया और कामिक प्रशासन पर भी केन्द्र का नियंत्रण स्थापित किया। किन्तु वे स्थानीय स्वशासन की बाह्य नियंत्रण एवं हस्तक्षेप से मुक्त रहना चाहते थे। व केन्द्रीय सरकार का प्रतिरक्षा, विदेशी मामलों, मुद्रा, धातुकार्य, डाक-तार, रेल तथा वर एवं व्यवस्थापन का अधिकार भीतरकर अन्य विभागों का दायित्व प्रांतीय सरकारों को सौंपने का पक्ष में थे। जिना स्तर पर गोखले ने प्रशासन में जन-प्रतिनिधित्व का समुक्त करने का सुझाव दिया। व विभागात्मक की सर्वोच्च स्थिति व

प्रासौचक थे। जिलाधीश की सहायता के लिए जिलापरिषद् की निर्माण उन्होंने सुझाया। वे स्थानीय स्वशासन को पूर्ण स्वायत्तता देने के पक्ष में थे ताकि उनके कार्यों में प्रशासनिक तथा वित्तीय हस्तक्षेप न किया जाय। गोखले भारत में पंचायती राज-व्यवस्था की पुनः स्थापना के पक्ष में थे। वे पंचायतो को स्थानीय प्रशासन एवं साधारण न्यायिक कार्य सौंपना चाहते थे ताकि स्थानीय स्वायत्तता का बोध हो सके। पंचायतो की प्रपने प्राथमिक साधन जुटाने के साथ-साथ तालुका बोर्ड से प्राथमिक सहायता दी जाने का सुझाव भी उन्होंने दिया था। उनके धनुसार तालुका बोर्ड में ग्रामिण से ग्रामिक जनप्रतिनिधियों को मनोनीत करने तथा वित्तीय स्वायत्तता दी जानी थी। वे नगरपालिकाओं के स्वतन्त्र निर्वाचन कराये जाने के पक्षधर थे। जिना-बोर्ड की अध्यक्षता का एकमात्र अधिकार जिलाधीश में न रखकर गोखले ने उसके स्थान पर किसी सम्माननीय व्यक्ति की नियुक्ति का सुझाव दिया। यदि ऐसा व्यक्ति प्राप्त न हो सके तो फिर जिलाधीश को ही यह कार्य सौंपने का सुझाव दिया। वे जिलाबोर्ड में निर्वाचित सदस्यों की सख्या बढ़ाने के पक्ष में थे। वे जिला-प्रशासन से गोपनीयता, नौकरशाही की वृत्ति तथा विभागीय बिलम्ब की मनोवृत्ति को दूर करवाना चाहते थे। वे इसके लिए जिला-परिषद् नियुक्त करने का सुझाव दे रहे थे जो जिलाधीश की सहायता तथा सुझाव दे सके। वे जिला-प्रशासन में जिलाधीश की लोकतांत्रिक सीढ़ी तरीके तथा समय के साथ परिवर्तित होने वाली विचारधारा से युक्त करना चाहते थे। प्रशासकों के मनमाने प्राचरण तथा एतन्त्रतावादी रवैये को परिवर्तित करने के लिए गोखले ने उपर्युक्त सुझावों के द्वारा लोकतांत्रिक बिने-टोवरण की बुनियाद रखी।²²

लॉर्ड इजनिंगटन की अध्यक्षता में नियुक्त पब्लिक सर्विसेज कमिशन (1912) के सदस्य के रूप में गोखले ने लोक-सेवाओं में भारतीयों की सीधी भर्ती को तुरन्त क्रियान्वित करने पर बल दिया। वे चाहते थे कि भारत में शिक्षा के ऐसे प्रमुख विषये जायें जिनमें भारतीयों को उच्च तबाने में नियुक्त होने में बड़नाइसों का सामना न करना पड़े। वे भारत तथा इंग्लैण्ड दोनों स्थानों पर नियुक्ति की व्यवस्था किये जाने के पक्ष में थे। वे भारतीयों की नियुक्ति की सख्या निश्चित कराने के पक्ष में थे ताकि यूरोपीयों तथा अरबीयों की नियुक्ति में समान स्थान प्राप्त हो सकें। वे ग्राम्य सेवाओं में जहाँ प्रतियोगी परीक्षाओं का प्रावधान न था वो तिहाई स्थान सीधी भर्ती में तथा एक तिहाई बरिष्ठता के आधार पर देने के पक्ष में थे। वे सभी परीक्षाओं में प्रतियोगिता के आधार पर स्थान भरने के हामी थे। साम्प्रदायिक स्थिति के समाधान के लिए वे कुछ स्थान सुरक्षित रखने का भी विचार रखते थे। प्राथमिक एवं वैज्ञानिक सेवाओं में गोखले केवल भारतीयों की नियुक्ति चाहते थे। भारतीय प्रशासनिक सेवा से न्यायिक सेवा को अलग रखने के पक्ष में थे। इसी प्रकार से वे भारतीय पुलिस सेवा, भारतीय शिक्षा-सेवा तथा भारतीय न्यायिक सेवा, चिकित्सा-सेवा, तकनीकी सेवाओं आदि का भारतीयकरण करने के पक्ष में थे। यद्यपि उनके सुझावों को स्वीकृत नहीं किया गया फिर भी उनके द्वारा सुझाये गये विचार भारत की भारतीय प्रशासनिक व्यवस्था के आधार बने।²³

इसी प्रकार से गोखले ने लॉर्ड विंजिगटन के आग्रह पर भारत के प्राचीन सवैधानिक सुधारों का सुझाव 1915 में प्रस्तुत किया जिग प्रांतीय स्वायत्तता का प्रणामी माना

जाता है। सोवियत ने यह सुझाव दिया कि भारत के प्रत्येक प्रान्त में प्रजासत्ता के प्रभुत्व के रूप में इन्फेन्ट की सरकार द्वारा पब्लिक की नियुक्ति की जाए। प्रत्येक प्रान्त में छः सदस्यों की कार्यकारी परिषद् अथवा केबिनेट नियुक्त की जाए। इस में तीन उन्मुख तथा दो तीन भारतीय होने चाहिए। इन सदस्यों को 'गृह' (विधि एवं न्याय सहित), विन वृत्ति, सिवई एवं नावनिर्माण निर्माण, शिक्षा, स्थानीय स्वायत्त (सर्वई एवं चिकित्सा सहित), उद्योग एवं वाणिज्य विभाग मौके जाए। प्रजासत्ताक अधिकारियों की नियुक्ति कार्यकारी परिषद् में न की जाए। प्रत्येक प्रान्त में विधायी परिषद् की सदस्य संख्या 75 व 100 के बीच रखा जाए जिनमें से 4-5 विभिन्न निर्वाचित श्रेणियों एवं शिक्षा का प्रतिनिधित्व करें। मुसलमानों तथा अन्य अल्पसंख्यकों के लिए स्थान सुरक्षित रहे जाए। गवर्नर द्वारा कुछ नगरों विशेषों की नियुक्ति का भी प्रावधान रहे। कार्यकारी तथा विधायिका परिषद् के प्रान्तीय स्तर पर सम्बन्ध जर्मनी की रीटिंग तथा केन्द्रीय सरकार के मंत्रालयों का सुझाव भी सोवियत ने दिया। सोवियत उत्तरदायी गवर्नर की स्थापना के स्थान पर प्रतिनिधियुक्त गवर्नर की स्थापना चाहते हैं जिसने कार्यकारी अथवा विधायिका द्वारा निर्मित न की जाए तथा कार्यकारी अथवा विधायिका के प्रति उत्तरदायी न रहे। वे प्रांतों में उत्तरदायी तथा प्रतिनिधियुक्त अथवा विधायिका अथवा चाहते हैं किन्तु उन अथवा विधायिका का भी द्वितीय 'वामन सभा' के समान शक्तिशाली बनने का लक्ष्य उन्मुख नही था। सोवियत प्रतिक विकास के पक्षपाती थे। वे भारत में द्वितीय गवर्नर न अथवा प्रभुत्व प्राप्त करने के इच्छुक थे। वे भारत में सुधारों का प्रक्रिया तब तक प्रारम्भ नालय न जब तक भारतीयों में परिपक्वता नही आयाती।¹⁴

सोवियत ने प्रांतीय स्वतन्त्रता की स्थापना के लिए विनियम विनियोजन पर भी बल दिया। किन्तु अधिक राजस्व की शक्ति पर प्रांतीय सरकार द्वारा प्रतिनिधित्व इन भारत सरकार का हिस्से जान का सुझाव भी उन्होंने दिया। वे प्रांतों द्वारा कुछ विनियम सुधारों के सुधारों के रूप में वे लक्ष्य प्रांतों की प्रादेशिक स्थिति केन्द्र की हवा पर निर्भर न करें। वे विना-प्रजासत्ता तथा स्थानीय स्वायत्त में ऐसे परिवर्तन तथा प्रयोग चाहते हैं जिसमें अधिक रचनात्मक कार्य सम्भव हो सके। वे विनों में कमिशनरी के पक्ष में न थे। विना-प्रजासत्ताकी परिषदों की विजातीय की सहायता एवं सलाह के लिए प्रभुत्व दिया जाए। जन-संचारों की स्थापना निर्वाचन तथा मनोरंजन के आधार पर हो। न्यायपालिका, उच्चकोर्टों आदि की पूर्णता निर्धारित सम्प्रदायों में परिवर्तित करने या सुधार भी सोवियत ने दिया। वे कार्यकारी की कार्यकारी परिषद् में सर्वोच्च का सुझाव भी दे रहे थे। उनके अनुसार इनके छः सदस्यों में से दो भारतीय होने चाहिए। परिषद् के विभाग आर्थिक, विन, विधि, प्रविष्टि, सहाय (रक्त, पाठ्य व टेन्सोहाय) तथा शिक्षा-साक्षरता होने चाहिए। वे लक्ष्यपूर्ण व विद्यालय परिषद् की भारत की विद्यालय-सभा के नाम से पुकारा जाता समझ करते थे। सर्वोच्च सम्प्रदायगत बदल के साथ ही साथ स्थान न इनकी शक्तियों में बढ़ि करने का भी सुझाव प्रस्तुत किया। वे गवर्नर वल्लभ को तब तक बनाये रखने के रूप में वे तब तक प्रांतों में स्वायत्तता की पूर्ण स्थापना नही हो जाती। वे इस आवाजकारीन प्रदीपन भी सोवियत के लक्ष्य प्रांतों पर प्रभावशालीतुकार नियंत्रण रखा जा सके। सोवियत

द्वारा प्रस्तावित राष्ट्रीय सभा में भासन की नीति को प्रभावित करने के लिए सभी विषयों पर प्रश्न पूछे जा सकते थे। द्वितीय मामलों में भारत-सचिव के नियंत्रण को गिथिल करने का विचार सुझाया गया था। वे भारत-सचिव की भारत-परिषद् को समाप्त करने के पक्ष में थे। भारतीयों की सेना के प्रत्येक अंग में उच्च पद दिलाने का सुझाव भी गोखले ने प्रस्तुत किया। आगाखाने के सुझाव पर गोखले ने जर्मन ईस्ट अफ्रीका को भारतीयों के उपनिवेशीकरण के लिए सुरक्षित रखने का प्रस्ताव भी प्रस्तुत किया।²⁵ गोखले राजनीतिक यथार्थवादी थे। उनके द्वारा सुझाये गये सुधारों को भारत सरकार ने श्रियान्वित चाहे न किया हो किन्तु उनमें गोखले की मविध्यद्रष्टा की स्थिति का बोध अवश्य होता है। गोखले के सुधारों की योजनाओं ने मिटो-मोर्ले सुधारों तथा मेटिंग चेम्सफर्ड सुधारों की योजना को अत्यधिक प्रभावित किया। भारत में स्वशासन एवं नागरिक स्वतन्त्रता की मांग्यता को दिना में गोखले के सामाजिक सुधारों तथा राजनीतिक विचारों का वही महत्व माना जा सकता है जो ई. ई. कैंपबेल के प्रथम मार्गनिर्धारक का हो सकता है।

सामाजिक विचार

गोखले का सामाजिक दर्शन विभिन्न समुदायों, जातियों एवं राष्ट्रीयताओं में समन्वय का प्रतीक था। गोखले ने यद्यपि समाज सुधार आन्दोलन में जाति के समान सक्रिय भाग नहीं लिया किन्तु वे सच्चे समाज सुधारक थे। वे अहिंसावाद के प्रबल विरोधी थे। भारत में प्रचलित जाति-व्यवस्था को 'भोखले' ने 'प्रगति' की प्रतिगामी विचारधारा माना था। वे भारत की दलित जातियों के उत्थान के प्रबल समर्थक थे। छुआछूत तथा भेदभाव की नीति का अन्त करने के लिए गोखले ने भारतीयों की सामाजिक सकीर्णता से बाहर निकलने का आह्वान किया। वे सामाजिक सहिष्णुता तथा सहभावना के प्रतीक थे। केवल भारत में ही नहीं अपितु दक्षिण अफ्रीका की रंग-भेद नीति की भी उन्होंने तीव्र आलोचना की। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि जातीय भेदभाव का अन्त करके भारत विश्व के राष्ट्रों में अपना उचित स्थान प्राप्त कर सकता था। उनके अनुसार जब तक भारत में छुआछूत की समस्या का निवारण नहीं कर लिया जाता तब तक भारत द्वारा समान अधिकारों की मांग अर्थहीन है। दक्षिण अफ्रीका में भारतीय जिन अधिकारों की मांग कर रहे थे उन्हें अधिकारों का प्रयोग भारत के सर्वत्र पिछड़ी एवं दलित जातियों को देने में संकुचाते थे। इस प्रकार की दोहरी सामाजिक नीति से भारत का हित नहीं हो सकता था।²⁶

गोखले ने हिन्दुओं में व्याप्त सामाजिक सकीर्णता का विरोध किया। वे व्यापक दृष्टिकोण से सामाजिक समस्याओं का हल ढूँढ़ रहे थे। ऐसे समय जब कि महाराष्ट्र के पुरातनपथी ब्राह्मणों द्वारा जाति-वहिष्कार के निर्णय लिये जाते थे और प्रवर्णों के साथ सामाजिक भादान-प्रदान पर प्रापक्षित करवाया जाता था, गोखले ने प्रवर्णों की समस्या को लेकर अद्भुत साहस का परिचय दिया। वे अपने आपको हिन्दू कहलाने के स्थान पर भारतीय कहलाना पसन्द करते थे। केवल हिन्दुओं की जाति-व्यवस्था ही नहीं अपितु उनके द्वारा अन्य धर्मयलम्बियों के साथ किये गये व्यवहार को भी गोखले ने लताड़ा। वे धार्मिक सहिष्णुता को सामाजिक एकता का प्रमुख साधार मानते थे। हिन्दू तथा

मुसलमानों के साथ मधुर सामाजिक सम्बन्धों की स्थापना उनका ध्येय था। वे विभिन्न समुदायों में एकता की भावना का नुस्खार कर उन्हें एक ही राष्ट्र के अन्तर्गत लाने के पक्षपाती थे। वे हिन्दू लोग तथा मुस्लिम लोग दोनों को ही राष्ट्र-विरोधी मानते थे। उनके विचारों का भारत-राष्ट्र न तो हिन्दू था न मुस्लिम। वे छत्रनिर्भरता तथा सहिष्णुता के उपासक थे। वे धृष्ट प्रतिनिधित्व को महत्त्वहीन मानते थे। भारत में विभिन्न सामाजिक एवं धार्मिक समुदायों में किसी भी प्रकार के मनोमात्तित्व प्रस्थापित करने के लिए स्थान नहीं था। सहिष्णुता के आदर्श को अपना कर एक जुट होने का उद्देश्य भारत के निवासियों के लिए गोखले की सामाजिक विरासत थी। गोखले मानववादी थे। उनका किसी भी धार्मिक समुदाय प्रथम राष्ट्रीयता के प्रति दुरास नहीं था। वे धार्मिक रुढ़िवाद से ऊपर उठकर सोचने में लगन थे। वे ईश्वर की कृपा को मानव-प्रेम में अनुप्राणित मानते रहे। भारत के आध्यात्मिक गौरव एवं उत्थान की प्रतिपत्ति उनके सामाजिक विचारों का मूल थी।¹⁷

प्राथमिक विचार

गोखले भारत की औद्योगिक समता के विकास के लिए सदैव ईच्छुक रहे। वे स्वदेशी वस्तुओं के प्रोत्साहन के समर्थक थे। किन्तु उनका स्वदेशी सम्बन्धी दृष्टिकोण उपासियों से भिन्न था। वे बहिष्कार की नीति द्वारा स्वदेशी का विस्तार हिताकार नहीं मानते थे। उनकी दृष्टि में भारत के लिए स्वदेशी की नीति प्रगति के माय पूँजी, धार्मिक उद्यम का आतुर तथा उद्योगों सम्बन्धी ज्ञान की प्राप्ति करना आवश्यक था। विदेशी उद्योगों की तुलना में भारतीय उद्योगों की स्थिति इतनी मजबूत न थी कि विदेशी वस्तुओं तथा औद्योगिक आनन्दों का प्रतिपाद कर हम अपना स्वतन्त्र प्राथमिक प्रगति प्राप्त कर सकें। वे विभिन्न प्राथमिक क्रियाकलापों की जानकारी, भारतीय उद्योगपतियों द्वारा उद्योगों में अधिक से अधिक पूँजी का निवेशन, तकनीकी, वैज्ञानिक एवं औद्योगिक शिक्षण का विस्तार तथा भारत के निवासियों में देश में उत्पादित वस्तुओं के अधिक से अधिक प्रयोग करने का विचार चाहते थे।¹⁸ उचित मानसिक दृष्टिकोण का विकास करके ही विदेशी आनात पर नियंत्रण स्थापित किया जा सकता था। उपासियों वस्तुओं का भारत में उत्पादन न होने तक विदेशी आत का बहिष्कार केवल नारों तक ही सीमित रहने वाला था। गोखले का यह दृष्टिकोण दयादर्शी था। पात्र की उम्र कि भारत ने प्राथमिक औद्योगिक विकास प्राप्त कर लिया है, विदेशी वस्तुओं के विना आवश्यक कम नहीं हुआ। उनकी वे मान्यता से विभिन्न वस्तुओं का आतर्धान भारत में आना यह सिद्ध करता है कि हमें अपनी मानसिक स्थिति का देशीकरण करने की नितात आवश्यकता है।

गोखले उदारवादी होते हुए भी उन्मुख आनन्द तथा कम से कम हस्तक्षेप की नीति के पक्षपाती नहीं थे। वे जानते थे कि उन्मुख आनन्द का समर्थन करने का कार्य प्राथमिक दृष्टि से निरर्थक देशों के आनन्द की चीन्टा बनता होगा। भारत जैसा देश जहाँ प्राथमिक एवं औद्योगिक विकास की आवश्यकता थी, उन्मुख आनन्द का विचार बन करने प्राथमिक हितों का परित्याग नहीं प्राप्त कर पायेगा। वे अंग्रेजों की भारत के प्रति दुरावस्था प्राथमिक नीति के आलोचक थे। अंग्रेजों ने जिस प्रकार से भारत के मुँह पर उद्योगों

पर कुठाराघात किया था उसके कारण भारत विदेशों से तैयार भाल आयात करने के लिए विवश हुआ। भारत की केवल कृषि प्रधान ढेल बनाकर तैयार भाल आयात करने वाली मरुडी बनाने का अंग्रेजों का कुचक मोखले द्वारा भलीभांति पहचाना गया। शासन की भारत के आर्थिक विकास में मदद भारत की प्रगति को प्रवर्द्ध करने वाली थी। भारत में उचित आर्थिक सरक्षण की नीति को अपनाते की आवश्यकता पर बल देते हुए मोखले ने सरकार का ध्यान इस ओर आकषित किया। किन्तु वे पूर्ण सरक्षण के पक्ष में नहीं थे। उनका उद्देश्य यह था कि भारतीय उद्योगों को उचित सरक्षण तो प्रदान किया जाय किन्तु यह कार्य कलात्मक की उन्मुक्त व्यापार की नीति के अनुरूप ही हो।²⁹ ऐसा होने पर भारत भी अपनी औद्योगिक क्षमता का स्वतन्त्रता पूर्वक विकास कर अन्य देशों के समान आर्थिक क्रियाकलाप कर सकता था। वे अनियमित व्यापार तथा अनुचित सरक्षण दोनों के विरुद्ध थे। वे अपने कुछ सानाडे के समान जर्मन कार्यसास्त्री के डेरिक लिस्ट से प्रत्यधिक प्रभावित थे। लिस्ट ने कृषि प्रधान कार्य-व्यवस्था के उद्योगीकरण का मार्ग दर्शाया था और मोखले ने भी उसी विचारधारा पर चल कर भारत की औद्योगिक क्षमता में वृद्धि का प्राग्रह किया। वे राष्ट्रीय शक्ति तथा स्वावलम्बन के विकास के साथ साथ शासकीय सरक्षण में भारत के लक्ष-स्थापित उद्योगों को इतना विनसित देखना चाहते थे कि वे अन्य देशों से प्रतिस्पर्धा में भात न पा जाय।

मोखले के शिक्षा सम्बन्धी विचार

मोखले ने एक शिक्षक के रूप में अपना जीवन प्रारम्भ किया था और इस कारण से वे भारत की शिक्षा-प्रणाली के सम्बन्ध में समय-समय पर महत्वपूर्ण विचार प्रकट करते रहें। वे भारत में अंग्रेजी शासन द्वारा शिक्षा के क्षेत्र में महत्वपूर्ण भूमिका का निर्वाह किया जाना उचित एवं वांछनीय समझते थे। उनके अनुसार शिक्षा का प्रसार नैतिक तथा आर्थिक दोनों ही दृष्टियों से अनिवार्य था। बर्लिन के प्रोफेसर ट्रूब्र के विचारों को आधार मान कर मोखले ने शिक्षा के विस्तार को कृषि, छोटे उद्योगों, निर्माताओं तथा वाणिज्य द्वारा राष्ट्रीय आर्थिक उत्पादन में वृद्धि का कारण माना।³⁰ शिक्षा के विस्तार द्वारा श्रम से उत्पन्न लाभ का उचित वितरण किया जा सकता था। श्रम का बँटवारा सामाजिक शांति एवं सामान्य समृद्धि का स्रोतक था। जनसामान्य का उचित शिक्षण सामाजिक एवं आर्थिक विकास में अन्तरराष्ट्रीय आदान-प्रदान की वृद्धि का भी मूखक था। अतः शिक्षा के विस्तार की प्रत्यधिक महत्वपूर्ण राष्ट्रीय कर्तव्य मानते हुए मोखले ने भारत में शिक्षा तथा विशेषतौर से प्रारम्भिक शिक्षा पर ध्यान केन्द्रित करने का प्राह्वान किया। अन्य देशों में राज्य द्वारा शिक्षा को प्रत्यधिक महत्व दिया जाता था और शिक्षा के विस्तार के लिए धन का समुचित प्रबन्ध भी किया जाता था किन्तु भारत सरकार वित्तीय कठिनाइयों के नाम पर शिक्षा के प्रति विमुख थी। मोखले ने सरकार का ध्यान इस ओर आकषित किया और उचित वित्तीय व्यवस्था द्वारा शिक्षा के क्षेत्र में राज्य की महत्वपूर्ण भूमिका की ओर सबका ध्यान आकषित किया।³¹

मोखले शिक्षा को निशुल्क एवं अनिवार्य किये जाने के पक्ष में थे। अपने जीवन के अनुभव से उन्होंने यह विचार व्यक्त किया था। अपनी आत्मकास की निर्धनता के दिनों में मोखले ने स्वयं शिक्षा प्राप्त करने के लिए अनेकों कष्ट भेले थे। यही कारण था कि

गोखले शिक्षा की अनिवार्यता के साथ उनके निःशुल्क होने पर अधिक बल दे रहे थे ताकि निम्न वर्ग आर्थिक कठिनाइयों के कारण शिक्षा से वंचित न रह जाय।¹²²

शिक्षा के विस्तार द्वारा व्यक्तियों के जीवन में नवीन चेतना का संचार अवश्यंभावी था। गोखले यह जानते थे कि शिक्षा के विस्तार मात्र से भारत अपनी समस्याओं तथा कठिनाइयों को हल नहीं कर सकता था। जीवन में सभ्य, परिश्रमशील, स्वार्थ तथा कष्टों का फिर भी झामना करना पड़ेगा। केवल शिक्षा से निम्नता का अन्त भी सुलभ नहीं होगा। देशभक्ति एवं परमार्थ से प्रेरित सहायता बाजों की आवश्यकता इतनी रहेगी। इतना अवश्य होगा कि उचित शिक्षा द्वारा व्यक्तियों में जिस नवीन आत्मनिष्ठा का विकास होगा उससे वे आर्थिक एवं राजनीतिक शोषण का प्रतिकार कर सकेंगे और मानवीय गरिमा के सञ्चालन का उचित वातावरण बन सकेंगे।¹²³ गोखले का यह विश्वास निरर्थक सिद्ध नहीं हुआ। उनके द्वारा भारत में पाश्चात्य शिक्षा के प्रकार का समर्पण भाये बल कर भारतीयों को स्वशासन के कार्य में पाश्चात्य स्तर की दक्षता दिलाने में सहायक हुआ। ब्रिटिशों ने भारत में पाश्चात्य शिक्षा तथा ब्रिटिशों के पठन-पाठन पर ब्रिटिश ध्यान केन्द्रित किया उसका लाभ भारत को अपनी विस्तृत राजनीतिक चेतना को जाग्रत करने के कार्य में अवश्य प्राप्त हुआ।

योगदान

गोखले का जीवन सरलता सहृदयता, एवं सार्वजनिक सेवा की उत्तरता से पीड़ित था। उनके द्वारा सर्वसाधारण आन्दोलन का जिस प्रकार से संचालन एवं सुवर्धन हुआ वह निरन्तर चला रहा और भारत की स्वाधीनता के दाव में उनकी कुशलों की प्रवृत्ति की स्पष्ट छाप भारत के राजनीतिक बाजों पर बनी रही है। गोखले केवल इनामवादी ही नहीं थे। उनके जीवन का एक और पक्ष भी था और वह था उनके द्वारा उच्चशिक्षितों को सफल प्रदान करने का। पन्नाब में साता साखरराय के देशनिर्वासन के समय गोखलेने उनके बचाव के लिए जो कार्य किया¹²⁴ वह इस बात की पुष्टि करता है कि वे देश के स्वाधीनता-सपना के सेनानियों के प्रति अत्यधिक निष्ठावान एवं सहायक रहे। वैचारिक मतभेदों के बावजूद गोखले ने व्यक्तिगत रूप से उच्चशिक्षितों के प्रति सभी ऐसी व्यवहार नहीं किया जिससे उनकी राजनीतिक प्रतिष्ठा अथवा सुरक्षा खतरे में पड़ती। गोखले ने साता साखरराय का प्रतिनी निवेदिता में परिचय कराया।¹²⁵ निवेदिता भारत में आतिथ्यायी आन्दोलन की सहायक थी। इससे यह निष्कर्ष भी निकाला जा सकता है कि गोखले हृदय से आतिथ्यायी आन्दोलन के अनुन्वी थे। स्वयं तिसक ने, जो कि उनके कट्टर राजनीतिक प्रतिद्वन्दी थे, गोखले की मृत्यु पर उन्हें भारत का हीरा¹²⁶ कहकर उनके प्रति अपनी अङ्गुलि धरित की। उनकी आर्थिक सहिष्णुता के कारण ही शिक्षा ने अपने प्राप्तकों "मुस्लिम गोखले"¹²⁷ बनाने का उद्गार प्रकट किया। गाँधी जी गोखले को अपना राजनीतिक गुरु¹²⁸ मानते थे। गोखले ने अपने प्रयासों से भारत की स्वराज्य-मान्ति के कार्य पर पटल बिदा और कांग्रेस सभाओं की बटोरों के हाथ प्रतिबद्ध होने से बचाया।

टिप्पणियाँ

1. माट. पी. परांजपे, गोपाल कृष्ण गोखले, (बाई भूषण प्रेस, पुना, 1915) पृ. 3-4
2. टी. के. साहूजी, गोपाल कृष्ण गोखले : ए हिस्टोरिकल बायोग्राफी, (माट. के. मोदी, बम्बई, 1929) पृ. 59
3. जे. एच. होपमैन, गोपाल कृष्ण गोखले, (बाई एच. सी. ए. पब्लिशिंग हाउस, कलकत्ता, 1933) पृ. 11
4. श्री. एम. योनिबास शास्त्री, साइकल ऑफ गोपाल कृष्ण गोखले, (श्री वीरेश्वर प्रेस, बेंगलूर, 1937) पृ. 11
5. परांजपे, पृ. 41-45
6. बहो, पृ. 81-82
7. टी. पी. पार्सेन, गोपाल कृष्ण गोखले, (महमोद पब्लिशिंग हाउस, महमोदराव, 1959) पृ. 72
8. योनिबास शास्त्री, पृ. 95
9. होपमैन, पृ. 59-60
10. श्री. के. देवदर, श्री सचिन्धु ऑफ इण्डिया सोसायटी, (बाई भूषण प्रेस, पुना, 1914) पृ. 11
11. श्री. एच. योनिबास शास्त्री, बाई साहू गोखले, (गोडन पब्लिशिंग हाउस, मद्रास, 1946) पृ. 87
12. एम. ए. बोसवर्ट, लिमिटेड एच. गोखले, (बैलिफोर्नियन यूनिवर्सिटी प्रेस, बर्कले, 1961) पृ. 271
13. परांजपे, पृ. 58-62
14. टी. आर. देवगिरिबंदर, गोपाल कृष्ण गोखले, (पब्लिशिंग हाउस इंडियन, भारत सरकार, नई दिल्ली, 1969, द्वितीय संस्करण) पृ. 116
15. एच. वी. ऑफ गोपाल कृष्ण गोखले, (ग्रेटन, मद्रास, 1920, द्वितीय संस्करण) पृ. 951
16. बहो, पृ. 954-956
17. बहो, पृ. 942-945
18. पार्सेन, पृ. 255 तथा 457
19. देवगिरिबंदर, पृ. 149-150
20. परांजपे, पृ. 64-70
21. बहो, पृ. 56
22. देवदर श्री. श्री. माधुर, गोखले ए. योनिबास बायोग्राफी, (मानकटका, बम्बई, 1966) पृ. 58-64
23. बहो, पृ. 67-75
24. बहो, पृ. 430-431
25. बहो, पृ. 432-434
26. परांजपे, पृ. 27
27. बहो, पृ. 26-28
28. बहो, पृ. 45
29. बहो, पृ. 45-46
30. एच. वी. ऑफ, पृ. 49-50
31. बहो, पृ. 53-54
32. बहो, पृ. 598-599
33. बहो, पृ. 659
34. अश्वमेध शास्त्री, साक्षात् आत्मजन्त राय : गोखली, (शोक सेवक मण्डल, दिल्ली, 1957) पृ. 220
35. बहो, पृ. 105
36. श्री. पी. करमचंदर, बाल गंगाधर तिलक : एक अध्ययन (पोपुलर बुक प्रिंट, बम्बई, 1936) पृ. 246
37. हेक्टर बोवियो, जिला : श्री क्रिस्टल ऑफ पार्सिस्तान, (जॉन मर्से, लन्दन, 1954) पृ. 55
38. गंधी, गोखले बाई योनिबास गोखले, (महमोद पब्लिशिंग हाउस, महमोदराव, 1955) पृ. 37

श्री. एस. श्रीनिवास शास्त्री (1869-1946)

श्रीनिवास शास्त्री का जन्म 22 सितम्बर, 1869 को तामिल नाडु में कुंभकोलम के तिरुट वलयेमन ग्राम में हुआ। उनके पिता का नाम शंकर नायडु शास्त्री तथा धीमती बालाम्बान था।¹ श्रीनिवास जन्म से निर्धन थे किन्तु चरित्र के धनी थे। उनकी मेधा विलक्षण थी। उनके पिता ब्राह्मणवृत्ति से प्राप्त साधारण आय पर परिवार का भरणपोषण कर रहे थे। पिता दयालुता, कर एवं धार्मिक गुरुओं से भरपूर हिन्दु श्रद्धा स्वभाव के थे। श्रीनिवास ने बाल्यकाल से अपने भावातिरेक को नियंत्रित कर अपने भाव को अनुशासन के ढाँचे में ढाल दिया था। पिता संस्कृत के प्रकाश विद्वान् थे। माता पूर्ण धार्मिक प्रवृत्ति की थी। घर का वातावरण पुरातन धर्मोपनिषदी ब्राह्मण-परिवार का था किन्तु निर्धनता कष्टकारक थी। आय: कई बार भोजन भी दुर्लभ होता था। एक बार वहाँ से उनकी माता की प्रसार में डालने के लिये कोई बच्चा भ्रम में डेटे जाने किन्तु उनकी माता के पास इससे पैसों की नहीं थे बल्कि वे तमक खरीद लेती और भ्रम का प्रचार डाल देती। अतः उन्होंने भ्रम लेने से मना कर दिया कि प्राचीन मान्यताओं के अनुसार भ्रम में डालना उचित था किन्तु किसी को तमक देना उचित था। श्री निवास शास्त्री ने उनकी बाल्यकाल की निर्धनता का यह प्रसंग राज्यसभा में नमक कर काटने के विरोध में बोलते हुए मार्च 23, 1944 को सुनाया था।²

शास्त्री ने 1883 में कुंभकोलम-हाईस्कूल से मैट्रिक-परीक्षा विशेष योग्यता के साथ उत्तीर्ण की। 1885 में इटर की परीक्षा में प्रथम स्थान प्राप्त किया। 1887 में बी. ए. परीक्षा भी प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण की। परीक्षाओं में प्रथम श्रेणी पाने के कारण उनकी फीस माफ होती रही और इससे उनका अध्ययन की सुचारु रूप से चलता रहा। बी. ए. परीक्षा में उन्हें संस्कृत में पूरे महान् ज्ञान में सर्वाधिक अंक प्राप्त हुए। उन्हें 350 रुपये पुरस्कार के रूप में प्राप्त हुए और अफेजो में विशेष योग्यता के लिए स्वर्ण पदक प्राप्त हुआ। उनके पिता ने प्रमत्तादण्ड घर घर भोजन का आयोजन किया। अन्य विद्वान् ब्राह्मण सम्मेलित किये गये। स्वीकृतिपत्र प्राप्त हुआ उस पर शास्त्री ने एक संस्कृत श्लोक में व्याकरण की समृद्धि पर विद्वन् महनी की मन्तव्य। बुद्धि एवं कौशल स्वीकार करते। व्याख्यान शास्त्री की पिता से साहसा मिली और परिवार के लिये शास्त्री ने शिक्षा की व्याकरण पदका पाया मन्त्रालय बोर्ड की और शिक्षा की समृद्धि की व सुधारने का प्रयत्न किया। किन्तु यह प्रयत्न चलने वाला न था। शास्त्री तथा उनके मित्रों ने नैतिकता की अनेकों व्याख्यान की समृद्धि पदकी। उस जमाने में शिक्षा पारसीय द्वारा अफेजो व्याख्यानकर्ता की व्याख्यान की समृद्धि बढ़ाना एक कठिनी पैदा करने वाली घटना बन गयी। वे सर्वत्र अनेकों सम्मेलन आयोजन करने साध रखते रहे।

स्नातक होने के पश्चात् वे मायावरम् में स्कूल-शिक्षक नियुक्त हुए और अपने पिता को ब्राह्मणश्रुति छोड़ने का भाव्य कर सारे परिवार का खर्च वहन करने लगे। 1891 में वे मद्रास-शिक्षक-प्रशिक्षण महाविद्यालय में प्रविष्ट हुए। उन्हें 1893 में सेलम में सह-शिक्षक नियुक्त किया गया। वहाँ वे सार्वजनिक बायों में भाग लेने लगे। उनका परिचय सी. विजयराघवाचारी से हुआ जिन्हें "सेलम हीरो" कहा जाता था। उनके साथ मद्रास-सरकार की भासोचना करने पर तथा हिन्दू में शासन विरोधी सेवा मिशन के कारण उन्हें सरकार ने नौकरी समाप्त करने की धमकी दी। 1902 में शास्त्री हिन्दू-हाईस्कूल मद्रास के प्रधानाध्यापक बने। उन्होंने एजूकेसन रिम्बू का सम्पादन किया तथा इंडियन रिम्बू की स्थापना के लिए अपने मित्र जी ए. नटेशन को प्रेरित किया।

निजी स्कूलों के शासन में उन दिनों भेदभाव अधिक होता था। ईसाई मिशनरियों के स्कूलों को अधिक अनुदान प्राप्त होता था। शास्त्री ने इस भेदभाव के विरुद्ध भाषण एवं लेखन दोनों माध्यम से प्रचार किया। वे स्कूलों में धार्मिक शिक्षा के विरुद्ध थे। उन्होंने ईसाई स्कूलों तथा कालेजों में "मन्त करण-नियम" की विचारिश की थी। शिक्षण सत्याग्रहों में धर्मनिरपेक्ष शिक्षा के समर्थन के कारण उन्हें काशीनाडा के पीठापुरम राजास कालेज के प्राचार्य पद की धरवीकार करना पड़ा।

शास्त्री ने ब्राह्मणों में विवाह-नियमों के सुधार का सामाजिक कार्य पूरे यत्न से किया। उनका विवाह चौदह वर्ष की आयु में ही उनके माता-पिता द्वारा कर दिया गया था जबकि स्कूल में वे प्रतिज्ञा ले चुके थे कि वे पन्द्रह वर्ष पहले विवाह नहीं करेंगे। शास्त्री ने समाज-सुधार के कार्य में हिन्दू-विवाह-संशोधन को प्रमुख विषय बनाया और काफी सफलता अर्जित की। मद्रास में शास्त्री ने सहकारिता-ग्रामोन्नतन प्रारम्भ किया। ट्रिप्लिकेन अरबन कोओपरेटिव सोसायटी उन्हीं के परिश्रम से स्थापित हुई।

1906 में शास्त्री प्रथम बार गोत्रसे के सम्पर्क में आये। 1907 में उन्हें सर्वेण्ट्स ऑफ इण्डिया सोसायटी में सम्मिलित कर लिया गया। उन्होंने 1908 में मद्रास में क्रांति कांग्रेस-सम्मेलित करने का सदाहनीय कार्य किया। मद्रास-यूनिवर्सिटी ने 1910 में उन्हें फैलो चुना। वे 1911 में मद्रास प्रदेश कांग्रेस समिति के सचिव नियुक्त हुए। 1913 में उन्हें मद्रास विधायी परिषद् का सदस्य मनोनीत किया गया जहाँ उन्होंने बयस्क बग्यागों के विवाह सम्बन्धी विधेयक प्रस्तुत किया। 1914 में शास्त्री ने रॉयल कमीशन ऑन पब्लिक सर्विसेज के समक्ष साक्ष्य दिया। फरवरी 19, 1915 को गोखले की मृत्यु पर शास्त्री सर्वेण्ट्स ऑफ इण्डिया सोसायटी के अध्यक्ष नियुक्त हुए। उसी वर्ष वे महात्मा गांधी तथा बस्तूरबा से मिले। उन्होंने कांग्रेस के दोनों दलों में तालमेल बैठाने तथा विरोध समाप्त करने का प्रयास भी किया। 1916 में वे साम्राज्यीय विधायी परिषद् के के लिए चुने गये। उन्होंने इस समय दो पैम्फलेट छपवाये—पहला था ब्रिटेन के भ्रष्ट के अन्तर्गत स्वशासन तथा दूसरा था कांग्रेस-लीग योजना-एक विश्लेषण। 1917 में शास्त्री मोंटिग से मिले तथा उनकी घोषणा का स्वागत किया। वे बम्बई प्रादेशिक सभा के नासिक-अध्यक्ष के अध्यक्ष बने। 1918 में उन्होंने रॉयल-विधेयक के विरोध में साम्राज्यीय विधायी परिषद् में बोजम्बी आण दिया तथा सर्वेण्ट ऑफ इण्डिया का प्रकाशन प्रारम्भ किया। मोंटिग चेम्सफोर्ड-सुधार-प्रस्तावों को लेकर कांग्रेस में संघर्ष प्रारम्भ हो गया।

शास्त्री तथा सर्वेंट्स ऑफ इण्डिया सोसायटी ने कांग्रेस से वृत्तक होने का निर्णय किया तथा उदारवादियों के दल में सम्मिलित हो गये। वे लाहं साठमबोरो की मताधिकार-समिति के सदस्य रहे। 1919 में वे उदारवादियों के प्रतिनिधिमण्डल के साथ इंग्लैंड गये। वहाँ वे ब्रिटिश संसद की संयुक्त समिति के समस्त सुधार प्रस्तावों पर साक्षी देने उपस्थित हुए। शास्त्री कांग्रेस से वृत्तक होकर प्रसन्न नहीं थे। 1920 में वे कांग्रेस के दिल्ली-प्राधिवेशन में उपस्थित हुए और कांग्रेस से सुधार-प्रस्तावों को स्वीकार कराने का उद्यम करने लगे। उन्हें सरकार ने एकबर्ष रेलवे-समिति का सदस्य बनाया। वे निर्वाचन में खड़े हुए तथा राज्यसभा के सदस्य चुन गये। 1921 में लन्दन साम्राज्यीय सम्मेलन के लिए प्रतिनिधि के रूप में इंग्लैंड गये। राष्ट्र सभ में वे भारत-सरकार के प्रतिनिधि के रूप में भेजे गये। उन्हें प्रिवी काउंसिल का सदस्य बनाया गया। वे वॉशिंगटन में होने वाले नौमैसिक निष्पत्तीकरण-सम्मेलन में ब्रिटिश साम्राज्यीय प्रतिनिधिमण्डल में सम्मिलित किये गये। बम्बई में हुए प्रान्तीय उदारवादी सम्मेलन की 1922 में उन्होंने अध्यक्षता की। भाट्टे लिया, कनाडा तथा न्यूजिलैंड के प्रधानमन्त्रियों के निमन्त्रण पर इन उरनिबेशों की यात्रा की। उपनिबेशों में रहने वाले भारतीयों के पूर्ण नागरिकता प्राप्त करने सम्बन्धी प्रस्तावों की विचारणा के लिए यह यात्रा आयोजित की गई थी। 1923 में शास्त्री नागपुर में राष्ट्रीय उदारवादी संघठन के अध्यक्ष बने। वे केम्पा में रहने वाले भारतीयों की नागरिकता एवं जातिगत समानता सम्बन्धी भारत-सरकार के प्रस्ताव को लेकर लन्दन के एडमिनिस्ट्रेशन मन्त्रालय में उपस्थित हुए। ब्रिटिश सरकार द्वारा इन प्रस्तावों के ठुकराये जाने के कारण उन्हें बहुत निराशा हुई। वे कुछ समय तक बीमार रहे। उन्होंने लन्दन में होने वाली साम्राज्यीय प्रदर्शनी के लिए यह प्रस्ताव किया कि भारत द्वारा इसका बहिष्कार किया जाये। श्रीमती एनी बीसेंट के साथ शास्त्री ने पुनः 1924 में इंग्लैंड की यात्रा की और भारत में राजनीतिक सुधारों की मांग वहाँ की जनता के समक्ष रखी। 1925 में कमलता विश्वविद्यालय के निमन्त्रण पर शास्त्री ने "भारतीय नागरिक तथा उसके अधिकार एवं कर्तव्य" विषय पर कमला व्याख्यानमाला के अन्तर्गत भाषण दिया। 1926 में कैप्टन में होने वाले भारत-दक्षिण अफ्रीका सम्मेलन में हबीकुम्पा प्रतिनिधिमण्डल के सदस्य के रूप में दक्षिण अफ्रीका गये। 1927 में वे दक्षिण अफ्रीका में भारत के ऐजेंट-जनरल नियुक्त किये गये। वहाँ उनका कार्य अत्यन्त सफल रहा। उनके प्रयत्नों से भारतीयों के साथ गोरों के व्यवहार में परिवर्तन आया तथा पारस्परिक सम्बन्धों में सुधार हुआ। वही इर्बत में उनके द्वारा शास्त्री बालेज स्थापित किया गया, जहाँ भारतीयों के लिए उच्च शिक्षा का प्रबन्ध था। 1928 में उन्हें के० सी० एम० आई० से सम्मानित किया जाना ठय हुआ, किन्तु शास्त्री ने इसे पक्षीकार कर दिया। वे साम्राज्यिक अम-आयोग के सदस्य नियुक्त हुए। पूर्वी अफ्रीकी प्रदेशों की एकता के लिए नियुक्त हिस्टन-डय शास्त्री-आयोग के समस्त उन्होंने भारत सरकार के दृष्टिकोण को प्रस्तुत किया। 1929 में उन्हें "कमेन्सियन ऑफ मानर" के पदवाक से सम्मानित किया गया। 1930 में लन्दन-नोनमेस-सम्मेलन के सदस्य मनोनीत हुए और उन्होंने साम्राज्यिक सभ के प्रस्ताव को स्वीकार किया। 1931 में वे दांभी-इराकिन-मनमौते के सुधार बने। पुन द्वितीय बोमनेस-सम्मेलन में उपस्थित

हुए। उन्होंने "क्रोडम माक दो सिटी माँफ एडितर" पदों को गँई। 1932 में वे कैपटाउन में होने वाले भारत-अफ्रीका सम्मेलन के द्वितीय गोलमेज-सम्मेलन में उपस्थित हुए। उनकी द्वितीय धर्म-पत्नी का भी 1934 में देहांत हो गया। 1935 में शास्त्री ने मंसूर-विश्वविद्यालय भायलुमाला के धनगत गोखले पर भाषण दिया। वे मल्लमलाई विश्वविद्यालय के उप-मुख्यपति नियुक्त हुए। उन्हें मद्रास में नये मन्त्रिमण्डल का गठन करने के लिये आमन्त्रित किया गया किन्तु उन्होंने अपनी मन्त्रिच्छा प्रकट की। 1936 में उन्हें भारतीय प्रतिनिधि के रूप में मलया के भारतीय श्रमिकों की कामकाजी हालत की जाँचपड़ताल के लिए भेजा गया। 1937 में वे मद्रास विधायी परिषद् के सदस्य मनोनीत किये गये। 1940 में उन्होंने मंसूर विश्वविद्यालय में स्त्रियों की दशा पर भाषण दिया। तमिल साप्ताहिक स्वदेशविप्लव में 1941 में उनकी आत्मकथा के कुछ अंश प्रकाशित हुए। 1943 में उन्होंने किरोजशाह मेहता पर भाषण दिया। 1944 में उनके पत्रों का सङ्कलन प्रकाशित हुआ। उन्होंने रामायण पर भाषण दिये। 1945 में उनकी पुस्तक 'री एडर हार्मनि' प्रकाशित हुई। उन्होंने यह माना कि द्वितीय विश्व-युद्ध की समाप्ति पर होने वाले शांति-सम्मेलन में महात्मा गांधी सम्मिलित हों। इस वर्ष गांधीजी के साथ उन्होंने जिन्ना की भारत-विभाजन की माँग का पूर्ण विरोध किया। 1946 में उनके अध्यक्षत्व में एक सत्र का सत्राई माई माईटर गोखले प्रकाशित हुए। जीवनपर्यन्त भारत की सेवा में रत रहने के कारण उनका स्वास्थ्य शून्य बन गया। गांधीजी उनकी रक्षावस्था में उनसे मिलने मद्रास आये। दक्षिण अफ्रीका में जनरल स्मट्स द्वारा प्रयोग में लाई जाने वाली रणभेद की नीति की उन्होंने तीव्र आलोचना की। अप्रैल 17, 1946 को उनका देहांत हुआ।¹³ उनके साथ ही भारत के उदारवादी चिन्तकों का सूर्यास्त हो गया।

शास्त्री के राजनीतिक विचार :

श्रीनिवास शास्त्री भारत में उदारवादी चिन्तन के अन्तिम स्तम्भ थे। उदारवादियों के प्रति उनका रुझान तथा अपने स्वयं के जीवन में उदारवादी विचारधारा का चरण शास्त्री ने उदारवादी चिन्तकों के व्यक्तित्व से प्रभावित होकर किया था। शास्त्री पर सर्वप्रथम सुरेन्द्रनाथ बनर्जी के विचारों का प्रभाव पड़ा। बनर्जी ने अपने मद्रास-भाषण में देशभक्ति का जो प्रचण्ड उद्घोष किया उससे शास्त्री प्रभावित हुए बिना न रहे। उन्होंने स्वयं स्वीकार किया कि बनर्जी की प्रेरणा ने उन्हें मन्सीनी, केपूर, मैरीबालडी प्रभृति इतालवी देशभक्तों के राष्ट्रीय विचारों से परिचय हुआ और वे अभिभूत हो गये।¹⁴ यह प्रभाव चिर-स्थायी रहा। इसी प्रकार गोखले से शास्त्री को सर्वधार्मिक विचारों की प्रेरणा मिली। गोखले को शास्त्री ने अपना राजनीतिक गुरु माना और उन्हीं के पदचिह्नों पर चलते हुए शास्त्री ने सर्वेष्ट माँफ इण्डिया सोसायटी की सदस्यता प्राप्त की।¹⁵ गोखले के देहांतान्त के पश्चात् शास्त्री ने सोसायटी का कार्यभार सम्भाला और वे इसके जीवन पर्यन्त अध्यक्ष रहे। किरोजशाह मेहता, दीनशाह बाचा, दादाभाई नौरोजी, बी० कृष्ण-स्वामी अय्यर आदि भी शास्त्री के प्रेरणा स्रोत रहे।¹⁶ इस प्रकार शास्त्री के विचारों पर उदारवाद का विशेष प्रभाव स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है। उदारवादी विचारधारा के अन्तर्गत ही शास्त्री ने सर्वधार्मिक आन्दोलन को प्रमुखता दी। उनका यह विश्वास था

कि भारत में स्व-शासन की स्थापना सर्वैधानिक आन्दोलन से ही सम्भव थी। वे भी अन्य उदारवादियों की भाँति ब्रिटेन से भारत के सम्बन्धी को दैवी कृपा मानते थे। शास्त्री के अनुसार ब्रिटेन ने भारत का शासन अपने हाथों में लेकर भारतीयों को प्रज्ञान, अध-विश्वास तथा पारस्परिक जातीय वैमनस्य से मुक्ति प्रदान कर भारत की आधुनिकता एवं प्रगतिशीलता का मार्ग दिखाया था। अंग्रेजी भाषा ने भारत को एक सूत्र में पिरोया तथा उनमें नव चेतना का विकास किया। शास्त्री आत्म प्रभाव के प्रशंसक थे किन्तु वे भारतीय सभ्यता के भी परम उपासक रहे। उनका यह समन्वयवादी दृष्टिकोण ही उनकी सफलता का रहस्य बना रहा। वे अंग्रेजोंराज से सहयोग करने की नीति के सहयोगी रहे। अपने जीवन के अधिकतम वर्ष शास्त्री ने अंग्रेजोंराज की भक्ति एवं सेवा में ही व्यतीत किये। अंग्रेजों की उनपर विशेष कृपा रही और उन्हें ऐसे सम्मान एवं पदों से विभूषित किया जो अन्य अंग्रेज भक्त तथा अंग्रेजी परस्त भारतीयों के लिए ईर्ष्या का विषय बन गया।

सर्वैधानिक आन्दोलन को शास्त्री ने भारत में विदेशी प्रशासन का भागदोश एक सचेतन माना था। उनका यह विश्वास था कि सर्वैधानिक कार्यक्रम एवं सुधारों की माँगों से भारतीय प्रशासन सचेत होकर अपने उत्तरदायित्वों की पूर्ति करेगा तथा क्रमिक सुधारों के माध्यम से एक दिन भारत-स्वराज की स्थापना साकार हो सकेगी। अपने इन विचारों के कारण शास्त्री गांधीजी के असहयोग-आन्दोलन के विरोधी रहे। वे सविनय अवज्ञा-आन्दोलन के उग्रतम विरोधी थे।⁸ उनकी यह धारणा थी कि यदि भारतीयों को असहयोग एवं अवज्ञा का पाठ ही पढ़ाया जाता रहा तो एक दिन भारत के स्वतंत्र हो जाने पर जनता स्वयं द्वारा निर्वाचित शासन का भी इसी प्रकार विरोध करेगी। भविष्य में यह स्वयं भारतीयों के लिये परवाताप का कारण बन जायेगा।⁹ शास्त्री के ये विचार ब्रिटिश शासन के प्रति उनके अक्षय्य सहयोग के प्रतीक थे। 1923 में शास्त्री ने भविष्यवाणी की थी कि असहयोग में स्वराज-प्राप्ति असम्भव है किन्तु सहयोग की नीति तथा सर्वैधानिक आन्दोलन के सहारे भारत अपना सभ्य पन्थोस वषों में पुरा कर लेगा। उनकी इस गणना के अनुसार भारत की आजादी 1948 में मिलनी चाहिए थी, किन्तु हमें आजादी 1947 में ही मिल गयी।¹⁰ शास्त्री की भविष्यवाणी बाल-गणना से अक्षय्य सत्य हुई किन्तु उनका यह कथन सत्य नहीं कहा जा सकता कि भारत सहयोग से स्वराज प्राप्त करेगा। भारत की आजादी असहयोग एवं उग्र-असहयोग का ही परिणाम थी।

गांधीजी के असहयोग-आन्दोलन की आलोचना करते हुए शास्त्री ने कहा था कि यह आन्दोलन सार्वजनिक एवं निजी सम्पत्ति के विनाश के लिये उत्तरदायी था। इसके कारण एक और अनेकों व्यक्तियों की जाने गयीं तो दूसरी ओर लगभग 20,000 व्यक्तियों की स्वतंत्रता का हरण हुआ। इससे शासन की बढोढ़ता एवं सैन्य शक्ति में वृद्धि हुई। पारस्परिक गद्गभाष का वातावरण बनने के बजाय हिन्दुओं और मुसलमानों में भयंकर विरोध की प्रथम मिला। इससे हमारे देश की विदेशों में बनी शक्तिप्रियता एवं महिमा की धारणा को हिता दिया। जनता ने जोष में अपने को ऐसे कृत्य किये जिनसे बर्बरता एवं हिंसा का ही बोध होता है। इससे गिढ़ हुआ कि हमारी भोली-भासी, अशिक्षित एवं अल्प विवेकी जनता की गतन एवं आगमक प्रकार ने किस प्रकार दिशाहीन बना दिया। इसमें उन समझदार भारतीयों के कार्य की टेश बहुतों को भारत-निर्माण के कार्य में लगे हुए थे।

हमने बंदगी और बंदगी का भेद भी प्रकट हुआ। एक ओर बहिष्कार की बात कही गयी तो दूसरी ओर हमारे ही व्यक्तिगत ने इसे समर्थन बनाया। भारत के बाप, बुद्ध, हिन्दू, यूनानों को समझयोग का मार्ग दिखाकर उनमें निराशा का भाव पैदा किया गया। उनमें एकमतता की भावना में बुझि हुई। समझयोग ने शासन का विरोध करना और शासन को हानि पहुँचाने का मार्ग बताया किन्तु उसका परिणाम जनता को हानि पहुँचाने में ही हुआ। इस प्रकार भारतीयों ने समझयोग-आन्दोलन की पुनः शक्ति में घाघीकता की।¹¹ गांधीजी ने 1933 के प्राथमिक प्रस्ताव करने से पहले भारतीयों से जनता के बारे में उनके विचार जानने के लिए पत्र लिखा तो अपने उत्तर में उन्होंने यह स्पष्ट करने का प्रयास किया कि गांधीजी की उपवास की राजनीति न तो भारत सम्मत थी और न विदेश तथा मानवतावादी निष्ठाओं पर आधारित। वे ऐसे प्रमाणों को नैतिक हथियार मानते थे।¹²

भारतीय नागरिक-संरक्षणियों के कट्टर समर्थक थे। उन्होंने अंग्रेजीशासन के हिमायती होने हुए भी रॉलट-पेकर का तीव्र विरोध किया। जातिविभाता काय हत्याकांड के तत्काल में राज्य-परिषद् ने 1919 में घोषित हुए जब उनके एक प्रस्ताव को सर्वानुराज्य ने स्वीकृति नहीं दी तो वे विरोध प्रदर्शन में तदन से बहिष्करण कर गये। उनका प्रस्ताव था कि दमनकारी कानूनों की एक समिति द्वारा समीक्षा की जाये तथा प्राक्कथनानुसार उनका भावीयन प्रस्ताव समाप्त कर दिया जाये। जब उही प्रस्ताव भारतीयों ने 1921 में मॉर्टन समिधान के अंतर्गत नवगठित राज्य-परिषद् में प्रथम गैरसरकारी प्रस्ताव के रूप में रखा तब उसे सरकार द्वारा स्वीकार कर लिया गया।¹³ भारतीय जनता के नागरिक अधिकारों के लिए वे निरंतर तत्पर रहे। नववक्ता में 1926 की कमला-आन्दोलना के अंतर्गत भारतीयों ने भारतीय नागरिकों के अधिकारों एवं कर्तव्यों पर भाषण दिये।¹⁴ उनका यह दृष्टिकोण था कि राज्य नागरिकों के स्वतन्त्र-नैतिक बन्धन के लिए है। भारतीयों के अधिकारों को दोहराते हुए उन्होंने कहा कि राज्य का सत्य नागरिकों की शक्तियों एवं क्षमताओं की उन्नति के स्तर तक विस्तृत करने का होना चाहिए।¹⁵ वे स्त्रियों के लिए पुरुषों के समान अधिकारों के समर्थक थे। स्त्रियों को शिक्षा, व्यवसाय, सम्पत्ति, विवाह तथा सत्याग्रह पुरुषों के समान अवसर प्राप्त हों, वे इसके पक्ष में थे। उन्होंने गृह-शिक्षा का पुरजोर समर्थन करते हुए स्त्रियों के लिए पुरुष विद्यालयों एवं संस्थानों का विरोध किया।¹⁶

वे प्रकृतिय समानता के पक्षधर थे। वे सभी प्रजातियों में, विशेषकर भारतीय एवं अंग्रेजी प्रजातियों में, समानता के लिए प्रयत्नशील रहे। 1921 के साम्प्रदायिक सम्मेलन में भारतीयों ने ब्रिटिश अधिकांशों में वैधानिक तरीके से अधिकारों भारतीयों के लिए नागरिकता के अधिकारों की भावना रखने के लिए प्रस्ताव प्रस्तुत किया। विशेष समीक्षा के अतिरिक्त सभी अधिकारों के इस प्रस्ताव को स्वीकृत किया और बालीयर के नियमित भी किया। भारतीयों के प्रमाणों से बाद में दक्षिण समीक्षा के भी इसे सिद्धांत रूप से कंठस्थित सम्मेलन के अंतर्गत स्वीकार कर लिया था किन्तु अंत में दक्षिण समीक्षा पुनः समर्थन नीति का अनुयायी बन गया।¹⁷ भारतीयों के अधिकारों को सबसे अधिक धनवान् केसा की समर्थता से प्राप्त था। केसा में भारतीयों की प्रतिनिधित्व दिखाने का जो बाद भारतीयों के हाथ में लिया था वह ब्रिटिश सरकार तथा केसा के मोरों ने समर्थन

कर दिया। रंगभेद तथा प्रजातीय भेदभाव का यह ताड़क देखकर गान्धी इतने दुःखित हुए कि उनकी अंग्रेजीभाषन के प्रति बहू निष्ठा एवं श्रद्धा नहीं रही जो पहले की।¹⁸

गान्धी ने राष्ट्रमंडलीय प्रवचन के निदानों को सैद्धान्तिक मान्यता दिलवाने का प्रयास किया। उनका यह विचार था कि प्रत्येक अधिराज्य को उत्तरदायन एवं मातृदायन नियमित करने का अधिकार है, किन्तु वे इस विचारधारा को स्वीकार नहीं करते थे कि अधिराज्यों की यह शक्ति राष्ट्रमंडलीय देशों में पारस्परिक साधन-प्रदान को मजबूत कर दे। उनका मुख्य उद्देश्य भारतीयों के साथ भेद-भाव की नीति का विरोध करना था। वे दक्षिण अफ्रीका के विरोधी लड़ने के प्रयत्न नहीं थे। राष्ट्रमंडल की सदस्यता से निवृत्त सामंजस्य परिणामों की दृष्टि में रखते हुए गान्धी ने भारत के राष्ट्रमंडल में बने रहने के पक्ष को प्रबल समर्थन दिया। उनके विचारों में भारत राष्ट्रमंडल के समूह के रूप में अपनी अधिक विकास कर सकता था।¹⁹

भारत की भावी स्वतन्त्रता की दृष्टि में रखते हुए गान्धी ने भारत के लिए अधिराज्य-स्थिति की शीघ्र प्राप्ति पर जोर दिया। वे भारत के हित में तदा भारत की मातृ पर कतिपय बापों पर दृष्टिग निपन्न स्वीकार करने के विरोधी नहीं थे। किन्तु वे अधिराज्य-स्थिति की इतिहास प्रगति के विरोधी थे। उन्हें इस नीति में विश्वास नहीं था कि भारत में अधिराज्य की स्थापना समय-समय पर दृष्टिग सरकार द्वारा की गयी अनौपचारिक मातृप्राप्ति की जाये। वे अधिराज्यीय बापों के प्रयोजन को क्रियान्वित करने के पहले अधिराज्य की स्थापना का क्रियान्वयन चाहते थे ताकि भारत की प्रतीक्षा न करनी पड़े।²⁰

भारत की सर्वप्रथम स्थिति के विषय में भी गान्धी ने अपने परिवार विचार प्रस्तुत किये। नॉटिंग की घोषणा 1917 की घोषणा के पहले तक उनका विचार भारत में अनुविभागीय शासन की स्थापना का था। वे स्वतंत्रता के भी प्रति उत्तरदायी राज्य-संरचना नहीं चाहते थे। वे चाहते थे कि कार्यकारी तथा व्यवस्थापिका विधान द्वारा निर्मित समय तक कार्यशील रहे। वे अमेरिका के नमूने पर अपने विचार आधारित करते हुए कहा कि राष्ट्रपति तथा कांग्रेस के सम्बन्धों के सहज व्यवस्था भारत के लिए उपयोगी मानते थे। वे चाहते थे कि व्यवहारीक व्यवस्था होने की स्थिति में कार्यकारी द्वारा प्रति-निधि-व्यवस्थापिका के प्रादेशों का पालन किया जाये। वे ब्रिटेन की संसदीय व्यवस्था की शोचपूर्ण मानते थे। वे नहीं चाहते थे कि स्वयं ब्रिटेन के लिए शोचपूर्ण संसदीय प्रणाली की मातृ में प्रयुक्त किया जाये। किन्तु गान्धी ने इन विचारों में नॉटिंग की घोषणा के बाद परिवर्तन पाया। नॉटिंग ने अपनी सुसंविष्ट घोषणा के माध्यम से भारत में उत्तरदायी शासन की स्थापना का मार्ग प्रशस्त किया जिसके कारण गान्धी ने राजनीतिक प्रयास एवं जननीयताका उत्तरदायी शासन की धारणा को ही भावी सर्वप्रथम घोषणाओं का आधार स्वीकार कर दिया। गान्धी जानते थे कि भारत में उत्तरदायी शासन की स्थापना मूलतः अर्थों की हानि एवं संरक्षा पर ही सम्भव थी। ऐसी स्थिति में अर्थों पर अपने सम्पूर्ण मोरब के बाधित हो भारत में प्राप्त किसी व्यवस्था की स्थापना के हथकड़ी न होने। वे इस कारण बाधा उत्पन्न करना उचित नहीं समझते थे। उन्हें मजबूत था कि किसी अन्य शासन पद्धति का प्रचार भारत के विरोधियों द्वारा भारत की सर्वप्रथम प्रगति को विधित बनाने का एक बन जायेगा। इन प्रकार के अनुविभागीय शासन के स्थापन पर

उत्तरदायीशासन के समर्थक बन गये ।²¹

शास्त्री ने सर्वप्रथम सरकार के सम्बन्ध में भी अपने विचार व्यक्त किये । प्रारम्भ में उनके विचार भारत में एकात्मक गवर्नान्त की स्थापना के पक्षपाती थे । वे चाहते थे कि भारत में एकात्मक शासन, जिससे अन्तर्गत देशी-रियासतों तथा ब्रिटिश प्रान्त दोनों ही समाविष्ट थे, बचावत चलता रहे । देशी रियासतों में ब्रिटिश प्रान्तों के समान लोकतन्त्रात्मक प्रयोग किये जायें । उनका यह सुझाव था कि उन्नत देशी रियासतें अपने वहाँ लोकतान्त्रिक संस्थाओं की स्थापना करें तथा छोटी छोटी रियासतें जो कि प्राथमिक दृष्टि से पिछड़ी हुई हैं उन्नत रियासतों में मिला दी जाये । वे भारत के इस एकीकरण का स्वप्न देख रहे थे जो सरकार पटेल द्वारा भारत की पूर्ण स्वतन्त्रता के बाद पूरा हुआ । शास्त्री ने एक प्रमुख सुझाव यह प्रस्तुत किया कि भारत-भरकार ब्रिटिश भारतीय प्रान्तों की जनता द्वारा चुनी हुई व्यवस्थापिका के प्रति उत्तरदायी हो न कि ब्रिटेन की ससद के प्रति । वे भारत-भरकार द्वारा देशी रियासतों पर पूर्ण प्रभुसत्ता की स्थापना चाहते थे । उन्हें यह स्वीकार नहीं था कि देशी रियासतों का ब्रिटिश सम्राट से सीधा सम्बन्ध रहे । वे राजनीतिक एक सर्वप्रथम दृष्टि से भी इसे अनुपयुक्त मानते थे । किन्तु प्रथम मोनरो-मन्त्रालय के बाद शास्त्री के इन विचारों में आमूलजूल परिवर्तन दिखाई दिया । सम्मेलन के बाद देशी रियासतों के शासकों ने ब्रिटिश प्रान्तों के साथ मिलकर भारत-सभ की स्थापना का प्रस्ताव स्वीकार कर लिया । भारत में अधिराज्य स्थिति की स्थापना की भी रियासतों ने स्वीकार कर लिया जिसके द्वारा उनपर ब्रिटिश सर्वोच्चता संप्राप्त होने वाली थी । यद्यपि भारत-सभ की स्थापना कठिन थी और देशी रियासतों के शासकों ने अपने हितों की रक्षा के लिए अनेक लोकतान्त्रिक प्रावधानों की मांग की थी फिर भी शास्त्री ने इस योजना का स्वागत किया । कालांतर में ब्रिटिश सरकार ने देशी रियासतों पर अपनी प्रभुसत्ता भारत-भरकार को सौंपने से मस्वीकार कर दिया । वह भारत की देशी रियासतों के शासकों की सहमति के बिना उन्हें भारत-भरकार के अधीन नहीं करना चाहती थी । भारत-भरकार केवल ब्रिटिश प्रान्तों के शासन के लिए उत्तरदायी रही गयी । इसका एक कारण यह भी था कि देशी रियासतों के शासक ब्रिटेन की सर्वोच्चता को गायी तथा नेहरू की कांग्रेस की सर्वोच्चता से प्रथम धृष्ट्या मानते थे । ऐसे हठधर्मितापूर्ण वातावरण में भारत अधिराज्य की स्थापना असंभव सी थी । कांग्रेस की शक्ति को क्षीण करने के लिए देशी रियासतों ने अपने-अपने समर्थन में अपना कुचक्र प्रारम्भ कर दिया था । वे भारतीय व्यवस्थापिका के लिए अपने प्रतिनिधि स्वयं मनोनीत करना चाहते थे ताकि कांग्रेस को रियासतों में एक भी स्थान प्राप्त न हो सके और रियासतों के शासक अपने वहाँ लोकतन्त्र को जड़ों में उखाड़ सकें । इतने पर भी शास्त्री अधिराज्य-स्थिति के लिये लासवार्थित थे । वे इसके लिये मध्य की स्थापना तथा देशी रियासतों की लोकतन्त्र विरोधी हरकतों को मानने के लिए भी तैयार थे । उनका यह विश्वास था कि एक बार भारत में अधिराज्य-स्थिति स्थापित होने के पश्चात् प्रजातन्त्र-विरोधी शक्तियाँ अपने आप क्षीण हो जायेंगी ।²²

शास्त्री भारत में जायदी राज्यों की स्थापना तथा भाषा के आधार पर राज्यों के पुनर्गठन के विरुद्ध थे । वे मानते थे कि भारत राष्ट्र एक है और उसकी एकीकृत राज-

नीतिक सरचना है। भाषायी आधार पर भारत का विघटन देश को खोखला कर देगा। प्रान्तीय भाषाओं की पृथक् इकाईयाँ भारत के भूत लोभ से पृथक् हो जायेंगी। एक प्रान्त के निवासी दूसरे प्रान्त वालों के लिए अपरिचित से हो जायेंगे। केन्द्रीय सरकार का सर्व बडेगा और प्रान्त अपने अस्वीकृत प्रान्तवाद एवं सिध्द राजनीतिक उद्देश्यों को लेकर चलेगें।¹² वे इसे राष्ट्रविरोधी मानते थे। वे भारत को एकता तथा मजबूती के लिए अंग्रेजी भाषा की अनिवार्यता पर बल देते थे। भाषाओं के बाद भी 20 से 30 वर्ष तक अंग्रेजी शासन-कार्य में प्रयोग लायी जाने वाली थी।¹³

शास्त्री के राजनीतिक विचारों का विवरण उनके नागरिकतात्मक सम्मेलन विमर्श विचारों के विवेचन के बिना अपूर्ण माना जायेगा। यद्यपि शास्त्री का पारिवारिक वातावरण सनातनधर्म के सिद्धान्तों से प्रभावित था, किन्तु हिन्दू-धर्म की उद्दिष्टता की प्रतिभूति श्रीनिवास माम्बो अपने राजनीतिक जीवन में सदैव धर्मनिरपेक्षता के पुरानी रहे। वे हिन्दुओं तथा मुसलमानों के सम्बन्धों को मोहड़पूर्ण बनाने में दिग्भ्रम रखते थे। इसी मंतव्य से उन्होंने साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व को धर्मनिरपेक्ष सनाधान के रूप में स्वीकार किया। वे नहीं चाहते थे कि साम्प्रदायिकता का यह विषय भारत के माधवीय जीवन को प्रभावित कर दे। उन्हें यह जानकर खेद होता था कि भारत के मुसलमान अंग्रेजों के इशारों पर इस धर्मोद्वेगिक बुराई से चिपके हुए थे। पञ्जाब के धर्मनिरपेक्ष मुसलमानों द्वारा कोहात के निरोह हिन्दुओं पर 1923 में किये गये प्रत्याहारों का चित्र उनके स्मृतिचिह्न पर स्पष्ट अंकित था। इस सम्बन्ध में वे माधवी से भी रुष्ट हुए थे। किन्तु इस साम्प्रदायिक सम्मेलन का हित मुसलमानों की नहमी पर ही आधारित दिखाई देना था अतः वे उन्हें कुछ समय के लिए तुष्ट करने हेतु उनके लिए साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व को स्वीकार करने में पौष्टि नहीं रहे। वे साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व को केवल व्यवस्थापिका तक ही सीमित रखना चाहते थे। वे इसे नगरपालिकाओं, विश्वविद्यालयों एवं अन्य निर्वाचित मन्त्रालयों तक नहीं फैलाने देना चाहते थे। उनका यह भी तर्क था कि साम्प्रदायिक मतदान अनिवार्य नहीं होना चाहिए। जो व्यक्ति साम्प्रदायिक निर्वाचन-क्षेत्र से सामान्य निर्वाचन क्षेत्र में मतदान करने को इन्तुष्ट हो, उन्हें इसकी स्वतन्त्रता दी जाये। उनका यह भी सुझाव था कि कुछ ऐसे सामान्य निर्वाचन-क्षेत्र भी रखे जाएँ जिनमें सभी समुदाय एक साथ मतदान कर सकें। एक स्वस्थ विचार के रूप में उन्होंने यह भी सुझाया कि व्यवस्थापिकाओं में साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व के लिए सामान्य निर्वाचन-सूचियों द्वारा निर्वाचित किया जाये और यदि साम्प्रदायिक निर्वाचन में मुसलमानों को निश्चित स्थान प्राप्त न हो सकें तो मुस्लिम निर्वाचन सूची के आधार पर मुसलमानों के लिए पृथक् निर्वाचन किया जाये।¹⁴

शास्त्री ने साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व को विवशता में स्वीकार किया, किन्तु वे पाकिस्तान की भाग को किसी मूल्य पर स्वीकार करने को तैयार नहीं थे। वे करिये से सम्बन्धित हो कर भी करिये द्वारा मुस्लिम लोग को तुष्ट करने की नीति के पक्षपाती नहीं थे। उन्हें इस बात का सोम था कि करिये के छोटी के नेताओं ने बिना अपने पृथक्तावादियों को बड़ावा देकर मुस्लिम-लीग की पाकिस्तान की माग को बड़ावा दिया। उनका विश्वास था कि हिन्दू-मुस्लिम तनाव के लिए ब्रिटेन को दोष देना व्यर्थ था। वे स्वयं 1930 के तथा 1931 के रौलेट-सम्मेलनों में भागला, यद्यपि तदा रिफ्रा के

प्रविष्टकी प्रतिफलपत्र का साथ अपनी भावों से देख चुके थे।²⁶ यही कारण था कि उन्होंने गांधीजी द्वारा मुस्लिम लीग की भारत की सत्ता सौंपने धमकी कथित तथा लीग में भारत को प्राप्ता प्राप्ता कौटुम्बिक प्रस्तावों की भरसिका की। यदि वे भारत का विभाजन देखने के लिए जीवित रहते तो वे इस घमास्य वेदना को सहन न कर पाते।²⁷ वे भारत का विभाजन स्वीकार करने सम्बन्धी सर्वेन्द्राफिक इंडिया सोसायटी के निर्णय से इतने क्रुद्ध हुए कि उन्होंने अपनी सदस्यता से त्यागपत्र दे दिया। यद्यपि उनका त्यागपत्र स्वीकार नहीं किया गया और उनका प्रभाव में सोसायटी की नीति भी परिवर्तित हुई, किन्तु इससे स्पष्ट है कि शास्त्री के प्रस्तावों का प्रत्यक्ष प्रतिकार नहीं था जो कि विभाजन का इतना उग्र विरोधी रहा हो।²⁸ शास्त्री के जीवन का यह ऐसा पक्ष था जो उन्हें रानाटे तथा गोखले की परम्परा से दूर कर निज तथा साजपुशाय की उपवादी विचारधारा में मिला देता है। वे हर भीम पर विभाजन का विरोध कर रहे थे। शायद गांधीजी के झिलमिल विचारों को शास्त्री की सलाह ने ही ठोकर दिया और शास्त्री की मृत्यु के बाद वे ही प्रचलित कथिनी थे, जिन्होंने विभाजन के विरोध में अपना ऐतिहासिक वक्तव्य दिया।

यद्यपि शास्त्री ने विभाजन का विरोध किया था, किन्तु वे विभाजन को रोकने के लिए सहयोग एवं सहिष्णुता का सहारा लेने वाले व्यक्ति नहीं थे। 75 वर्ष की आयु में शास्त्री कह रहे थे कि विभाजन को रोकने के लिये कांग्रेस के मंत्रियों को शासन सहूलता लेना चाहिए और पुलिस द्वारा शांति एवं सुरक्षा के प्रयत्न को और भी बढ़ा करना चाहिए।²⁹ यदि उनकी सलाह मान ली गयी होती तो विभाजन के कारण अपार जन-घन की हानि एवं पाकिस्तान के निर्माण को रोका जा सकता था।

शास्त्री ने अन्त समय तक ब्रिटिश शासन से सहयोग की बात कही किन्तु इसका यह यह साक्ष्य नहीं कि वे अन्य उदारवादियों के समान ब्रिटिश शासन के अधः प्रभु थे। वे सहयोग की बात इसलिए कह रहे थे कि ब्रिटेन के सहयोग के बिना भारत की स्वतन्त्रता सम्भव नहीं थी। यदि मुस्लिम लीग के मगूबों पर पानी फेरना था तो वह भी ब्रिटेन की सहायता से ही सम्भव था। यह एक बटु मस्य था किन्तु गांधीजी तथा उनके सहयोगियों ने भी इसका ही सहारा लिया था। अन्तर यह था कि शास्त्री बिना लागलपेट के यह विचार प्रकट कर रहे थे जबकि गांधीजी, राजगोपालाचारी, नेहरू आदि हेमलेट की भांति द्विविधा के शिकार थे।³⁰

शास्त्री ने भारत की स्वतन्त्रता के लिए, द्वितीय विश्वयुद्ध के दौरान, अमेरिका द्वारा निष्कारित कराये जाने का भी विरोध किया था। वे जानते थे कि अमेरिका की बात चर्चित नहीं मानेगा। किन्तु गांधीजी तथा अन्य राजनीतिज्ञ न हुए। दुष्मा भी ऐसा कि चर्चित ने रजिस्ट्रार की बात नहीं मानी और शास्त्री के विचार सत्य सिद्ध हुए। इसी प्रकार शास्त्री ने भारत-राज्य एमरो द्वारा साहं बंधन की गुमराह नियोजन सम्बन्धी प्रस्ताव का विरोध में बंधन को सचेत किया। एमरो चाहता था कि कांग्रेस द्वारा 'भारत छोड़ो आन्दोलन' वापस न लिए जाने तक उनसे कोई वार्ता न की जाये। इस पर शास्त्री ने एमरो, महात्मा गांधी तथा बंधन के नाम तीन "गुले पत्र" लिखे। अपने बंधन के नाम पत्र में शास्त्री ने लिखा कि भारत को ब्रिटेन, कनाडा तथा अस्ट्रेलिया के समान अधिराज्य-स्थिति दी जाये। वे ब्रिटेन को भी अन्य अधिराज्यों के समान स्तर पर रख

रहे थे।³¹ उनके द्वारा बंबल को भ्रष्टम्यता करने का सुझाव भी दिया गया, ताकि भारत का विघटन कराने वाली शक्तियों को बल न मिले। उन्होंने स्पष्ट किया कि इंग्लैंड, केम्पा तथा उत्तरी आयरलैंड के मामले में मत्स्य मन्त्रको द्वारा मगस्य विरोध की धमकियों के डर से जो ब्रिटिया कर बंटा है वही ब्रिटिया भारत में न कर बैठे।³²

शास्त्री भारत के सदर्भ में राष्ट्रीयताओं के आत्म-निर्णय सम्बन्धी अधिकार को उचित नहीं मानते थे। मुस्लिम-लोगों की पाकिस्तान की मांग का विरोध करते हुए उन्होंने व्यक्त किया कि आज के विश्व में जो कि भौगोलिक दृष्टि से सिक्कुटा जा रहा है इस प्रकार के आत्म निर्णय का कोई स्थान नहीं। वे केवल सांस्कृतिक आत्म-निर्णय को मान्यता देने के पक्ष में थे। उनका कथन था कि भविष्य के अन्तर्राष्ट्रीय विश्व में सांस्कृतिक आत्मनिर्णय ही राष्ट्रीय स्वतन्त्रता का परिचायक होगा।³³

शास्त्री के सामाजिक विचार

शास्त्री के सामाजिक विचारों में स्त्रियों की दशा को सुधारने एवं उनको पुरुषों के समान अधिकार एवं सामाजिक स्तर दिखाने का विशेष स्थान रहा। विवाह तथा मानृत्व तक ही स्त्रियों को सीमित रखना उन्हें रुचिकर नहीं लगा। स्त्रियों के अविवाहित रहने तथा उन्हें स्वेच्छा से व्यवसाय चुनने को वे बुरा नहीं मानते थे। वे स्त्रियों को प्राथिक दृष्टि से स्वतन्त्र एवं स्वावलम्बी बनाने के पक्ष में थे। उन्हें सम्पत्ति का उत्तराधिकार पुरुषों के समान प्राप्त होना चाहिए था। शास्त्री सह-मित्रा के प्रचारक थे। कुछ विषय जैसे संगीत तथा शिशु-परिचर्या स्त्रियों के लिए प्रयोग में पढ़ाये जा सकने दें, किन्तु अन्य विषयों में लड़कें तथा लड़कियों को समान ही माना जाना चाहिए था। स्त्रियों के लिए पृथक् विद्यालयों की मांग उन्हें स्वीकार नहीं थी। इनो कारण से शास्त्री ने कबे द्वारा स्थापित पूना के भारतीय महिला-विश्वविद्यालय के उप-कुलपति पद को स्वीकार नहीं किया था। वे महिलाओं को प्रशामन, अध्यापन तथा अन्य समस्त विभागों से सम्बन्धित देखना चाहते थे। भारत की स्त्रियों को बिना सपर्यं किये मताधिकार प्राप्त हुआ था, जबकि पश्चिम के देशों में स्त्रियों को इसे प्राप्त करने के लिये सपर्यं करना पड़ा था। अतः शास्त्री यह चाहते थे कि भारत में स्त्रियों द्वारा मताधिकार का उचित प्रयोग किया जायेगा तथा वे स्वतन्त्र रूप से अपने विचार रख सकेंगी।³⁴

शास्त्री ने विवाह की समस्या के सम्बन्ध में भी अपने विचार प्रकट किये। वे भारतीयों की घोर विरोध तोर पर हिन्दुओं की विवाह पद्धति को धर्म से इतनी घोट-प्रोट मानते थे कि उसने सम्बन्ध में विचार व्यक्त करना भ्रष्टों से भरा था। उनके अनुसार विवाह दासता का बंधन मान रह गया था। स्त्रियों की विवाह के पश्चात् पुरुष के आधिपत्य को पूर्णतया स्वीकार करना पड़ता था। इसे शास्त्री प्रगति तथा प्रगति का विरोधी मानते थे। पश्चिम में जहाँ पारिवारिक स्वतन्त्रता के धानाकरण में स्त्रियों का समान प्रादर होता है, वहाँ भी गृह-बलह होते हैं किन्तु तलाक की सुविधा ने वहाँ स्त्रियों की स्थिति को दिगडने से बचाया है। यद्यपि शास्त्री इसी प्रकार की स्वतन्त्रता भारत के लिए भी चाहते थे किन्तु वे तलाक के प्रश्न पर बहुत मतर्भ्रंश से विचार व्यक्त कर रहे थे ताकि प्राचीन भारतीय मान्यताओं को अधिक टेग न पड़े। शास्त्री ने कन्या श्रम-विश्रम का विरोध किया। वे असाहिब तथा अन्य कारणों से विवाह के अयोग्य कन्याओं को

प्रतिवार्य वैवाहिक बन्धन में बांधने को बुरा मानते थे। ऐसी कन्याओं के लिए माता-पिता के पास रहना ही अपेक्षित था ताकि उन्हें प्यार तथा सहानुभूति मिलती रहे अन्यथा पतिगृह में ऐसी कन्याओं को अपमानपूर्ण व्यवहार का शिकार ही बनना पड़ेगा। वे ऐसे स्त्री-पुरुषों की प्रतिवार्य नगबन्दी चाहते थे, जो विवृत थे और जिनकी सनति भी विवृत हो सकती थी।³⁵

शास्त्री ने दहेजप्रथा का जोरदार शब्दों में विरोध किया। "वर-दक्षिणा" की कुटिल प्रथा को वे समाप्त करना चाहते थे। भद्रांग प्रान्त में यह दहेज बढ़ता ही जा रहा था और यदि होने वाला दामाद सार्ई ती एम होता तो दहेज के दाम सर्वाधिक हुआ करते थे। शास्त्री ने गुमाव दिया था कि वर को दहेज में घन देने के स्थान पर दूत को वह घन दिया जाना चाहिए, ताकि सुसीजन के समय वह उस घन का प्रयोग कर सके और उसमें आत्म-सम्मान एवं आत्म-विश्वास जागृत हो सके। शास्त्री पुत्रियों को पिता की सम्पत्ति का उत्तराधिकार दिलाने के पक्ष में थे। बढ़ती हुई प्रावादी को ध्यान में रखते हुए शास्त्री ने परिवार नियोजन पर भी अपने विचार व्यक्त किये। वे गर्भ-निरोध के साधनों का प्रयोग करने के लिए जन-जागृति चाहते थे।³⁶ उन्हें फिर भी यह सन्देह था कि भारत की स्त्रियाँ अपने अधिकारों के लिए सपन करने की मनोस्थिति में नहीं हैं। वे परम सतोषी हैं और अन्धार्ई-बुराई को विघाता के विधान पर छोड़ देती हैं। यह स्थिति शास्त्री को स्वीकार नहीं थी। वे महिलाओं में जागृति का प्रसार चाहते थे ताकि उनका जीवन ऊँचा उठ सके और वे दमन तथा अत्याचार का प्रतिकार कर सकें। वे भारत की नारियों को विश्व की समस्त नारियों से अछूट मानते थे क्योंकि भारत की नारियाँ लोभ, लालच, वासना से ऊपर उठकर विवाह के बंधन की पवित्रता को जितना विना राखती थी, वैसा उदाहरण विश्व में अन्यत्र मिलना असम्भव था।³⁷

शास्त्री ने समाजसुधार का कार्य अपने सार्वजनिक जीवन में ही निभाया था। वे कन्याओं की, विधवाओं का दायित्व कन्याओं की विवाह प्रभुत्व के निर्देशन पर आधारित करना चाहते थे।³⁸ इस सम्बन्ध में वे भद्रांग विधवा परिषद् में विधेयक भी पारित कराना चाहते थे। वे अपने परिवार में भी इस नियम का पालन कर रहे थे। किन्तु उन्हें अन्तर्जातीय विवाह पसन्द नहीं थे। वे जाति-व्यवस्था के विरोधी थे और पियोनोफिकल सोसायटी द्वारा जाति-व्यवस्था को उचित ठहराने तथा ब्राह्मण-विधवाओं के पुनर्विवाह का उन्होंने प्रतिकार भी किया था किन्तु वे इस सत्य को नहीं छिपाना चाहते थे कि वे स्वयं अन्तर्जातीय विवाह को अपने परिवार में प्रयुक्त नहीं करेंगे। वे इसका विरोध इसलिए नहीं कर रहे थे कि इस व्यवस्था में बुराई थी, अपितु इस कारण से विरोध कर रहे थे कि अन्तर्जातीय विवाह सामाजिक अहिंसा तथा अन्य पारिवारिक सख्त उत्पन्न करने वाला था जिसके लिए वे तैयार नहीं थे।³⁹ हिन्दुओं में अन्तर्जातीय विवाह सम्बन्धी विधेयक भारतीय व्यवस्थापिका सभा में 1920 में एक गैर सरकारी विधेयक के रूप में लाया गया था और शास्त्री ने इस विधेयक का स्वागत किया था क्योंकि इसके द्वारा वैवाहिक स्वतंत्रता का मार्ग प्रशस्त हो रहा था। यद्यपि इस विधेयक को अधिक समर्थन नहीं मिला और यह विधेयक न्यायालय की अमान्यता को परिधि के बाहर रहा फिर भी शास्त्री द्वारा इसका समर्थन उनके सामाजिककारी विचारों की दर्शाता था। वे इस बात

से प्रत्यक्ष यह कि भारत-सरकार, जोकि धर्म में ईसाई थी तथा ब्राम्हिनी दृष्टि में विदेशी थी, भारत में सामाजिक सुधारों के बारे में विशेषतः हिन्दुओं के विवाह सम्बन्धी निजी मामलों में, तब तक हस्तक्षेप करने में निम्नज्जित थी जब तक कि बहुसंख्यक हिन्दू समाज ऐसे नियमों पर अपनी स्वीकृति की छाप न लगा दे और गान्धे द्वारा उसकी व्यन्धनपन का बाना पहनाना केवल औपचारिकता हो रह जाये।⁴¹

मछुतों की सनत्ता के सम्बन्ध में शास्त्री के विचार रूढ़िवादिता से बढ़े थे। दक्षिण भारत के सदरों की हठधर्मिता का सबसे प्रभावशाली पक्ष उनके द्वारा मछुतों से छुटा करने का था। शास्त्री इसके प्रवाद नहीं थे। केवल एक बार शास्त्री ने एक मछुत की प्रपत्ति घर में शरण दी और वह भी इसलिए कि महान्या नाथी उस मछुत के बिना शास्त्री के मेहमान बनने को तैयार न थे। वे मछुतों को घर के निजी देवालय में प्रवेश करने के कट्टर विरोधी थे।⁴² शास्त्री के जीवन का यह पक्ष दक्षिण भारत के ब्राह्मणों की पारिवारिक विरोधता का परिणाम था। आलोचना में कुछ भी कहा जा सकता है किन्तु शास्त्री की महानता यह थी कि उन्होंने इस बात को कभी छिपाया नहीं। शास्त्री कट्टर ब्राह्मण-परिवार में उत्पन्न हुए थे, किन्तु समय एवं परिस्थितियों के प्रवाह में उन्होंने अपने भाषकों ढालने का सूत्र प्रदान किया। फिर भी उनके सामाजिक जीवन के कतिपय पक्ष ऐसे थे जो कि उनकी रूढ़िवादिता की दरबन्ध साद दिखाने थे।

शास्त्री का अभ्यास सम्बन्धी दृष्टिकोण

शास्त्री ने धर्म तथा दर्शन के सम्बन्ध में व्यवस्थित शास्त्रीय विचार व्यक्त नहीं किये, फिर भी उनके स्पष्ट विचारों में धर्म एवं दर्शन का अनोखा पुट दिखाई देता है। शास्त्री का विश्वास था कि सत्य की व्यस्तता सर्वाधिकारवादी है जिसमें प्रवाद नहीं होते। सत्य भाषण एवं प्रत्यक्ष व्यवहार जीवन की मूर्ति हैं। सत्य माशवत है। विवेक की सोमाएँ हैं और कई बार विवेक द्वारा सत्य के दर्शन नहीं होते। फिर भी विवेक ने मुक्ति नहीं। विज्ञान द्वारा विवेक का प्रयोग संभव है परन्तु सत्य तक पहुँचने का मार्ग है। विज्ञान को ही सम्मत्ता का एक मात्र धनु कर्षा माना जाये। इतिहासकार, लेखक, राजनेता सभी प्रत्यक्ष का कारण कर सम्मत्ता के विनाश की ओर मानवता को धकेलते रहें हैं। राज्य की सत्ता की सोमाएँ होनी चाहिए ताकि वह अपने विनाशक तत्वों पर सर्वोपरि न हो जाये।⁴³

शास्त्री आत्मा की अमरता की पूर्णतया स्वीकार नहीं करते थे। उनमें प्रयोगिक दर्शन एवं बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तों का प्रबल प्रतिपक्ष दिखाई देता है। जीवन के अन्तिम पक्ष में वे मोक्ष के कर्मवाद से प्रभावित रहे। मोक्ष के अन्तिमोद ने उनके हृदय पर अग्रिहार स्थापित किया किन्तु नस्तिव्य पर नहीं। विवेक तथा श्रद्धा के मध्य में विवेक की विजय रही। वे मृत्यु का जीवन का अन्त मानते लगे। उनका विचार था कि अमरत्व का आविष्कार मृत्यु के पक्ष में किया गया है। कर्मवाद का भी इसी कारण से प्रयोग किया गया किन्तु उनकी दृष्टि में वह विवेकपूर्ण उत्तर नहीं था।⁴⁴

शास्त्री सामाजिक वृत्त सामाजिक के परममूल थे। किन्तु दृष्टा भी उनकी सामाजिक साधना एक साहित्यिक कर्मिणी की ही रही। वे सामाजिक का अन्तिमोद दृष्टि में देखते थे न कि धार्मिक तथा परम्परागत दृष्टि में।⁴⁵ वे इसे मानवोप प्रयोग मानते हुए उनकी

प्राथोचनात्मक व्याख्या प्रस्तुत करना चाहते थे न कि धार्मिक ग्रन्थ मानकर उस पर पवित्र एवं तर्करहित अट्टा का प्रदर्शन।⁴⁵ उनके रामायण पर भाषणों का लगभग 500 पृष्ठों का संग्रह उनकी मृत्यु के बाद प्रकाशित हुआ। गांधी जी उनके रामायण संबंधी विचारों से प्रभावित थे यद्यपि गांधीजी का दृष्टिकोण शास्त्री से भिन्न था।

शास्त्री ने 1916 में रामायण पर अपने विचारों को प्रकट करते हुए राम को अवतार न मानकर एक श्रेष्ठ मानव के रूप में देखा। उनका विश्वास था कि राम को ईश्वर की तरह मानकर जो रामायण का अध्ययन करता है वह उससे कुछ भी प्राप्त नहीं कर सकता। यदि इस कथानक को मानवीय घटनाचक्र के रूप में देखा जाय तो पता चलना कि यह दिव्य के बहुमूल्य खजाना से पूर्ण है।⁴⁶ शास्त्री के अनुसार, अलौकिक न होने हुए भी राम मानव की श्रेष्ठता के प्रतीक हैं। एन पुत्र, पति, शासक, समर्थक या भक्त के भिन्न रूप में वे मानव की प्रकृति को श्रेष्ठता की ओर उठने की प्रेरणा देते हैं। शास्त्री पर रामायण का इतना चमत्कारिक प्रभाव था कि वे इसके सम्बन्ध में चर्चा करते करते भाव विह्वल हो उठते और उनके नेत्र अनायास अश्रुपूर्ण हो जाते। रामायण के पात्र उनके जीवन का अंग बन गये थे। वे मानते थे कि राम और सीता का चरित्र पढ़ कर ऐसी अनुभूति होती है जैसे कि हम मानव न होकर ईश्वरीय महिमा एवं उन्नता की ओर प्रार्थित हो रहे हों।⁴⁷ शास्त्री ने इडियन रिव्यू (जनवरी, 1946) में अपने लेख "बुक्स देट इन्फ्लुएन्स मी" में शॉस्पियोवर, बर्क, स्कॉट, जॉर्ज हलियट, टिबाल, टी. एच हर्म्मले, हर्बर्ट स्पेन्सर, जॉन स्टुअर्ट मिल, मार्क्स थॉरेलियस, डॉलस्टॉय, टॉमस हार्डी तथा विक्टर ह्यूगो का विवरण देकर रामायण की प्रशंसा में अपना उपसंहार लिखा। उन्होंने व्यक्त किया, "रामायण विश्व साहित्य में बेजोड़ है। कथानक की श्रेष्ठता को लें, या चरित्रों के वैविध्य को, हमने आदर्शवादी स्वर को लें हमारा अट्टाधु हृदय के प्रति हमके आग्रह को, यह वाक्यात्मक प्रतिभा के उच्चतम कीर्तिस्तम्भों में से है।"⁴⁸ शास्त्री रामायण की इस अमरता के संदेश-वाहक थे।⁴⁹

शास्त्री का योगदान

श्रीनिवास शास्त्री भारतीय राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन के विस्तृत किन्तु अश्रुत विचारक माने जा सकते हैं। वे उदारवाद की परम्परा में पले तथा सार्वजनिक जीवन में उदारवादियों की भाँति क्रियाशील हुए किन्तु समय एवं समस्याओं के व्यावहारिक निदान ने उनके विचारों में उदारवाद की भाँसा को झकझोर दिया। केन्या में भारतीयों की समस्या का समाधान न होने पर उनके विचारों में विचित्र परिवर्तन दिखाई दिया। वेल्लेटोन गिरोस ने इस सम्बन्ध में व्यक्त किया कि शास्त्री उदारवादी से स्वराज्यवादी होते जा रहे हैं और उनके विचारों में असहयोग की भावना तीव्र है।⁵⁰ यद्यपि शास्त्री पूर्ण असहयोगी कदापि नहीं रहे फिर भी उनकी देशभक्ति एवं भारतीयता में निष्ठा ने उन्हें समय समय पर अंग्रेज़ीराज की शीघ्र आलोचना करने के लिए बाध्य किया।

शास्त्री गोधले की परम्परा के विचारक थे। गोधले ने रानाडे को अपना "गुरु" माना तथा शास्त्री ने एवं गांधीजी ने गोधले को "गुरु" बनाया। शास्त्री के विचार रानाडे के अधिक निकट थे। गोधले तथा शास्त्री के जीवन एवं विचारों में अनेकी

समानता थी। दोनों निर्धन उत्पन्न हुए थे, दोनों शिक्षक से राजनेता बने थे, दोनों ने भारत के संविधान के विकास में अपनी भूमिका निभायी, दोनों प्रांतीय एवं केन्द्रीय द्वारा सभाओं के प्रभावशील सदस्य रहे; दोनों अनेक बार इंग्लैंड की यात्रा पर गये, दोनों दक्षिण अफ्रीका के प्रवासी भारतीयों की समस्या के समाधान में रत रहे, दोनों अपने देशवासियों की असंगत एवं तीव्र आलोचना के शिकार हुए तथा ब्रिटिश सरकार द्वारा भी कई बार नगण्य समझे गये, दोनों ही राजनीतिक संघर्ष में सर्वोच्चानिक पद्धतियों व पक्षपाती तथा राष्ट्रमंडल के अन्तर्गत भारत की अधिराज्य स्थिति के इच्छुक रहे, दोनों व्यक्तिगत जीवन में महारमा गांधी के अनन्यतम प्रशंसक रहे, किन्तु राजनीतिक जीवन में उनसे भिन्न विचारों के रहे, दोनों ने अपनी शैक्षणीय अवस्थता के क्षणों में महात्मा राजनीतिक कार्य संपादन किये। गोखले का मौखिक प्रति जो भाव रहा वही शास्त्री का मॉटो व प्रति रहा। शास्त्री कतिपय विषयों में गोखले से भी आगे रहे। शास्त्री ने ब्रिटेन तथा दक्षिण अफ्रीका ही नहीं, अपितु समस्त अधिराज्यों की यात्रा कर प्रवासी भारतीयों के राजनीतिक अधिकारों के लिए प्रयत्न किया। वे राष्ट्र सच को बैठक में भाग लेने जिनेवा गये तथा शास्त्री नियंत्रण सम्मेलन के लिए वाशिंगटन। जहाँ गोखले भारत में अधिराज्य की स्थापना को दूरगामी लक्ष्य मानते थे वहाँ शास्त्री ने अधिराज्य की तत्काल स्थापना की मांग की।⁵¹

शास्त्री ने गांधीजी के असहयोग-आन्दोलन की और समय-समय पर गांधीजी व विचारों एवं कार्यों की तीव्र आलोचना की। गांधीजी के जीवन में उनके दो प्रिय आलोचक थे—एक लाला लाजपत राय तथा दूसरे शास्त्री। लाजपत राय के प्रति गांधीजी का भाव एक श्रद्धालु का था, जबकि शास्त्री के प्रति उनका मंत्रीभाव था। लाजपत राय की मृत्यु के बाद शास्त्री ही ऐसे व्यक्ति थे जिन्होंने गांधीजी को मार्गस्थित हाँके से बचाया और आलोचना के बावजूद हृदय समर्थन प्रदान किया। शास्त्री तथा गांधी में तीव्र वैचारिक भेद होते हुए भी उनका व्यक्तिगत मैत्री सम्बन्ध प्रगाढ़ होता गया। नेहरू द्वारा शास्त्री की आलोचना पर गांधीजी ने नेहरू को करारी मिठकी मुनाई। जब गांधीजी 1913 के आन्दोलन में पर्वदा-कारावास में एपेन्डिसाइटिस की शल्यक्रिया के लिए क्लोरोफार्म में बेहोश किये जा रहे थे, सर्जन द्वारा यह पूछे जाने पर कि वे अचेत होने के पहले किससे मिलना चाहेंगे, उन्होंने शास्त्री से मिलने की अभिलाषा व्यक्त की। उन दिनों क्लोरोफार्म के घातक प्रभाव पर नियंत्रण नहीं किया गया था। इसी तरह शास्त्री जब अपनी मरणशंका पर थे, गांधीजी उनसे मिलने कई बार मद्रास गए। दोनों में रामायण पर भावभीनी चर्चा हुई और हादिक आदान-प्रदान हुआ।

शास्त्री “क्रोस बेन्च माइड” कह जाते थे अर्थात् वे अपने तर्कों से अनेकों बार अपने विरोधियों को लाभ पहुँचाते थे। उनकी यह नैसर्गिक प्रवृत्ति उनके समर्थकों एवं मित्रों को दुविधाजनक नगती थी। किन्तु यही शास्त्री की महानता थी। राजनैतिक लाभ या स्वार्थ उनको नहीं जीत गया था। मृत्यु उनके जीवन का मार्गदर्शक था। एक वीतराग दायार मनस्वी के समान वे जानबूझ, माह एवं तृष्णाभा से ऊपर थे। छिछरी तथा मानवीय भूतल का अवमूर्ख्यन करने वाली राजनीति से उन्हें घृणा थी। वे मज्ज मनस्वी थे। रामायण का महिमा से ओतप्रोत शास्त्री भारतीयता व मज्ज प्रवीण थे। उनकी

देशभूषा, उनका खान-पान, स्वदेशी था। वे तमिल, संस्कृत एवं अंग्रेजी के प्रकांड पंडित थे। इनकी स्मृति विलक्षण थी। अपने मैमूर विश्वविद्यालय के गोखले पर दिये व्याख्यान उन्होंने मौखिक रूप में दिये थे। भारतीय संस्कृति उनके जीवन के प्रत्येक पक्ष में भलकती थी। श्रीमती सरोजनी नायडू ने कहा था कि रवीन्द्रनाथ ठाकुर के बाद शास्त्री ही विदेशों में भारतीय संस्कृति के महानतम राजदूत एवं व्याख्याकार थे।⁵²

परम देशभक्त, भारतीय संस्कृति के प्रतीक, रामायण के व्याख्याकार एवं साहित्यिक उपासक श्रीनिवास शास्त्री अंग्रेजी के “मास्टर” थे। भारत में उनके सहाय अंग्रेजी पर अधिकार किसी अन्य का नहीं रहा। अंग्रेजी में उनके पत्र, उनके भाषण, उनका वातालाप सभी अंग्रेजी भाषा का उच्चतम प्रतिमान स्थापित करते हैं। अंग्रेज उन्हें “सिल्वर टाड शास्त्री” के नाम से पुकारते थे। लार्ड वात्फर ने उन्हें शताब्दी के महानतम अंग्रेजी भाषणकर्तियों में माना था। ग्रामफोर्ड के ए० एच० स्मिथ ने कहा था कि शास्त्री को सुनने तक उन्हें यह ज्ञात नहीं था कि अंग्रेजी भाषा इतनी सुन्दर है। लेडी रिटन ने उन्हें “शब्दों का कलाकार” कहा था और एनसाइक्लोपीडिया ब्रिटानिका ने शास्त्री को “अपने समय के महानतम भारतीय भाषणकर्ता” स्वीकार किया⁵³।

□□

टिप्पणियाँ

1. टी एन जगदीशान, बी एस श्रीनिवास शास्त्री, (एम्प्लेगमन्ट डिबीयन, नई दिल्ली, 1969) पृ 1
2. बी कोट्ट राव, बी राइट ओनरेबल बी एस श्रीनिवास शास्त्री : ए पोलिटिकल बायोग्राफी, (एनिया, बंगलूर, 1963) पृ 1
3. शास्त्री का जीवन परिचय उत्तम दोनों ग्रन्थों पर आधारित है।
4. रा. के. प्रभु आइर्न इन्डियन एलोस्वेस, पृ 107 तथा जगदीशान, पृ. 6-7
5. श्रीनिवास शास्त्री, माई मास्टर गोखले, (मॉडल पब्लिशिंग, बंगलूर, 1946) देखिये गांधीजी द्वारा लिखित आभारपत्र
6. कोट्ट राव, पृ 8
7. वही पृ 411-420
8. वही, पृ 456
9. वही
10. वही
11. स्पेजेज एण्ड राइटिंग ऑफ बी राइट ओन श्रीनिवास शास्त्री (नटेशन, बंगलूर, त्रिपु राहित) पृ 210-215
12. जगदीशान, लेटर्स ऑफ श्रीनिवास शास्त्री, (रोय हाउस, बंगलूर, 1944) पृ 115
13. कोट्ट राव, पृ 456
14. श्रीनिवास शास्त्री, बी राइट्स एण्ड इन्डियन एलोस्वेस (कमला लेक्चर्स फोर 1926 अन्तर्गत युनीवर्सिटी प्रेस, 1927) पृ 6
15. कोट्ट राव, पृ 457
16. वही
17. वही, पृ 451

18. एले. दू. 154-155
19. एले. दू. 453
20. एले. दू. 454
21. एले.
22. एले. दू. 455
23. एले. दू. 45
24. एले. दू. 43-44
25. एले. दू. 455-456
26. एले. दू. 398
27. एले. दू. 340
28. एले. दू. 394-395
29. एले. दू. 399
30. एले. दू. 403-404
31. एले. दू. 404-405
32. एले. दू. 405
33. एले. दू. 410
34. एले. दू. 383-384
35. एले. दू. 385
36. एले.
37. एले.
38. एले. दू. 386
39. एले.
40. एले.
41. एले. दू. 387
42. एले. दू. 422-423
43. एले. दू. 424-425
44. एले.
45. एले.
46. एले. दू. 428
47. एले. दू. 429
48. एले. दू. 430-431
49. डॉ. जयप्रकाश आश्रम, श्री 484 हार्मोन, (सम्पादन द्वारा सम्पादन, पुनः प्रकाशन, मद्रास, 194-
दू. 159-163)
50. मोरारजी दास, दू. 154
51. एले. दू. 345
52. एले. दू. 435
53. डॉ. डॉ. डॉ. जयप्रकाश आश्रम, डॉ. जयप्रकाश आश्रम द्वारा सम्पादन, (प्रकाशन, बनारस, 1973, प्रकाशन बनारस
दू. 558-559)

बाल गंगाधर तिलक (1856-1920)

बाल गंगाधर तिलक का जन्म 23 जुलाई 1856 को महाराष्ट्र के रत्नागिरि स्थान पर हुआ था। उनके दादा बेशवराव पेसावा राज्य में उच्च पद पर आसीन थे किन्तु पेसावा-राज्य का अंग्रेजों द्वारा विध्वंस कर देने के पश्चात् उनके परिवार की यह स्थिति न रही। तिलक के पिता गंगाधरपत प्रध्यापक थे। उन्होंने बाल को संस्कृत, गणित और मराठी का अच्छा ज्ञान घर-घर ही करा दिया था। वे 1866 में पूना नगर स्कूल में प्रवेश हुए। उसी स्मरण-शक्ति अद्भुत थी। संस्कृत में तहसील की परीक्षा उन्होंने बैठकर कर लिये थे। स्कूल में तिलक ने निष्ठा तथा शायद अपने छात्रों पर परिचय दिया। उनकी अपने अध्यापक से इसी कारण से प्रभावित रहती थी। 1871 में पंद्रह वर्ष की आयु में ही उनका विवाह तानीबाई से हो गया। पिताजी की अस्वास्थ्य मृत्यु के बाद उनके चाचा गोविन्द राम उनके अध्यापक बने। 1873 में तिलक ने बेकन कालिज में प्रवेश लिया। वहाँ उन्हें अपनी शारीरिक दुर्बलता का आभास हुआ और वे व्यायाम आदि करने में इतने व्यस्त हो गये कि उनका शरीर तो बलिष्ठ हो गया किन्तु वे इन्टर परीक्षा में अनुत्तीर्ण हो गये। वे पढ़ने-लिखने में अधिक समय में लगाकर मित्रों के साथ बालचौत, व्यायाम तथा आनन्द-प्रमोद में अधिक समय लगाया करते थे। किन्तु तिलक बहुत सनातनी थे। वे घर के बाहर भोजन नहीं करते थे। वे सच्चरित्रता की प्रतिमूर्ति थे। कालिज के शेष जीवन में तिलक ने पढ़ने के तप का विस्तार किया। वे 1876 में प्रथम श्रेणी में बी० ए० में उत्तीर्ण हुए। 1879 में उन्होंने बालून की परीक्षा उत्तीर्ण की। दो बार वे एम० ए० परीक्षा में बैठे किन्तु दोनों बार उन्हें असफलता का ही सामना करना पड़ा।

तिलक ने पूना में रहकर अपना सार्वजनिक जीवन 1880 में प्रारम्भ किया। बागुदेव बलवंत फड़वे ने रामोपनिषद् की सहायता से ब्रिटिश शासन के विरुद्ध विद्रोह का झण्डा फहरा दिया था। देशव्यापी प्रवास से तथा लिटन की प्रतिविद्यावादी नीति से भारत को साँझें रिवन ने मुक्ति दिलाई। ऐसे समय में तिलक का राजनीति में प्रवेश हुआ। निष्पक्ष ही तिलक इन घटनाओं से प्रभावित हुए। तिलक ने सर्वप्रथम शिक्षा के क्षेत्र में कार्य प्रारम्भ किया। विष्णु शास्त्री चिपमुणकर तथा तिलक ने पूना में म्यू इंग्लिश स्कूल की 1880 में स्थापना की। 1881 में तिलक ने पत्रकारिता के क्षेत्र में प्रवेश किया। मराठा तथा केसरी का संपादन आगरकर, नामजोशी, चिपमुणकर तथा तिलक ने सम्मिलित रूप से प्रारम्भ कर दिया। इन पत्रों ने जन-जागरण के साथ-साथ देशी रियासतों का पक्ष भी प्रस्तुत किया। कोल्हापुर रियासत के प्रधान की लेकर ब्रिटिश शासन की जो आलोचना इन पत्रों में प्रकाशित हुई उसने कारण मराठा के सम्पादन तिलक

तथा फैसली के सम्पादक आगरकर के विरुद्ध कोल्हापुर के दीवान ने मुकदमा चलाया। तिलक तथा आगरकर को चार-चार मास का साधारण कारावास मिला। जब उन्हें जेल से रिहा किया तब अपार जन-समूह उनके स्वागत के लिए तैयार था। तिलक की बढ़ती हुई लोकप्रियता के दौरान 1884 में डैकन एजुकेशन सोसायटी की स्थापना हुई। विलियम वेडरबर्न इसके प्रेरक तत्त्व थे। 1885 में बम्बई के गवर्नर के नाम पर फर्ग्युसन कालेज की स्थापना की गई। कुछ समय बाद आगरकर तथा तिलक में हिन्दुओं के रीति-रिवाजों तथा सामाजिक सम्बन्धों में सुधार के प्रश्न को लेकर मन-मुटाव पैदा हो गया। आगरकर इस सस्या से प्रसन्न हो गये। 1890 में तिलक ने भी सोसायटी की सदस्यता से त्यागपत्र दे दिया। उनका त्यागपत्र देने का कारण सस्या में त्याग के स्थान पर लोभ-लालच का प्रभुत्व होना तथा आमदनी का सदस्यों में बटवारा करने की परम्परा का प्रचलन था। तिलक के त्यागपत्र के बाद गोखले इस सोसायटी के मंत्री बने।

तिलक ने 1888-1889 में शराब-बन्दो, नमक-कर-विरोध, आफोर्ड प्रण्टाचार-वाड के पर्दाफाश का तथा मामलातदारों के सरक्षण का अपने पत्र के माध्यम से कार्य किया। 1889 के अन्त में वे पूना की सार्वजनिक सभा द्वारा बम्बई कांग्रेस के लिए प्रतिनिधि चुन लिये गये। बम्बई कांग्रेस (1889) में तिलक ने प्रांतीय कौंसिलों के निर्वाचित सदस्यों द्वारा इम्पेरियल कौंसिल का चुनाव कराने सम्बन्धी प्रस्ताव पेश किया जिसका अनुमोदन गोखले ने किया। यह प्रथम तथा अन्तिम अवसर था जबकि गोखले तथा तिलक ने एक दूसरे का साथ दिया था। तिलक ने कांग्रेस के अधिवेशन में ठीक उदार-वादियों जैसा ही व्यवहार किया था। अभी उनका ब्रिटिश साम्राज्य के प्रति विरोध का भाव जागृत नहीं हुआ था।

1891 में सरकार द्वारा विवाह के बारे में स्वीकृति आधु-विधेयक पेश किया गया जिसका उद्देश्य बाल विवाह को रोकने तथा विवाह की आयु 10 वर्ष से बढ़ाकर 12 वर्ष की करने का था। किन्तु तिलक ने इसे जनता के सामाजिक अधिकारों पर राज्य का हस्तक्षेप माना और इसका विरोध किया। विरोध के बावजूद जब यह विधेयक बानून बन गया तब तिलक ने उसका पालन किया। इसके विपरीत कई समाज सुधारकों ने इसका घोरो छिन्ने उल्लंघन ही किया। इसी बीच एक और घटना घटी। तिलक, रानाडे आदि को पूना के किसी मिशन स्कूल ने भाषण के लिए आमन्त्रित किया। भाषण के बाद चाय पार्टी हुई। तिलक ने इसमें हिस्सा लिया जिसके कारण सनातनधर्मी हिन्दुओं ने तिलक के विरुद्ध ध्यापक प्रचार किया। तिलक को विवश होकर न केवल प्रायश्चित्त ही करना पड़ा अपितु सनातनधर्मियों की इच्छानुसार क्षाशी-स्नान भी करना पड़ा। किन्तु तिलक का राजनीतिक नेतृत्व दिन प्रतिदिन प्रभावशाली होता चला गया। 1890 की राजनीतिक वाक्प्रेक्ष में तिलक ने शासन की आवश्यकता-नीति की आलोचना की। 1891 की नागपुर-कांग्रेस के अधिवेशन में तिलक ने अस्त्रास्त्र कानून पर भारतीयों को अस्त्र-युक्त करने का प्रस्ताव रखा। 1893 की कांग्रेस में उन्होंने जनता की गरीबी की ओर शासन का ध्यान आकर्षित किया और शासन की भूमि सम्बन्धी नीतियों की आलोचना की तथा स्थायी भूमि व्यवस्था की मांग प्रस्तुत की।

बम्बई तथा पूना के हिन्दू-मुस्लिम दफा (1893) के प्रति शासन की शिथिलता

देशकर तिलक ने हिन्दुओं को संगठित करना प्रारम्भ किया। उन्होंने महाराष्ट्र में मंगलनि-
महोत्सव को पुनर्जीवित कर उसे लोकप्रिय स्वीकार बना दिया। तिलक ने अपने राजनीतिक
नेतृत्व को मजबूत बनाने के लिए धर्म का साधन लिया। 1895 में तिलक ने शिवाजी-
जयन्ती मनाना प्रारम्भ करवाया। महाराष्ट्र की देशी स्त्रियाँ ने तिलक को इस कार्य में
सहयोग दिया। 1895 में तिलक ने कापेस के पुता अधिवेशन में गुधारवादिवा पर प्रहार
किया और कापेस को जन-आन्दोलन बनाने का मन्देस देकर भारतीय सामाजिक कार्यकर्ता
को धर्म के पादप में न होने दिया। रानाडे तथा उनके सहयोगी तिलक के इस कार्य
में क्षुब्ध हो उठे। तिलक की विजय हुई और उन्होंने सार्वजनिक मण्डप पर लकाधिकार
स्थापित कर रानाडे के घरों से अपने घर रहने शुरू को पुनर्जीवित की। रानाडे तथा गोखले
को परास्त होकर देशजन मण्डप की स्थापना करनी पड़ी। 1897 के दुमिस्त के समय तिलक
ने महाराष्ट्र की जनता की जनमतधन में सेवा की। उन्होंने विद्यापिथों का प्रत्यक्ष
छोड़कर दुमिस्त पीड़ित जनता की सहायता करने का आह्वान किया तथा संपन्न की
जबरन वसूली के सरकारों का आन्दोलन करने के लिए किसानों को उकसाया।
सरकार ने तिलक के नेतृत्व वाली सार्वजनिक मण्डप की मांगना समाप्त कर दी। तिलक
ने इसकी परवाह किये बिना आयोग जनता को संपन्न-वर्ग के लिए पुनः प्राप्त प्रेरित
किया। सरकारी विरोध के बावजूद तिलक दो बार (1895 तथा 1897) बम्बई विधान-
परिषद् के सदस्य चुने गये। 1896 में बम्बई तथा पुना में प्लेग महामारी का प्रकोप
हुआ। तिलक ने पुना में रहकर सहायता कार्य चलाया। सरकार ने प्लेग की रोकथाम के
लिए रैड को पुना का प्लेग कमिशनर नियुक्त किया। प्लेग की रोकथाम के लिए सरकार
ने जो तीव्रतरीके बाध में किये उम्मीद जनता तिलकिया उठी। तिलक ने भराटा तथा
केसरी में लेख लिखकर सरकार की आलोचना की। इसके बाद तिलक ने ब्रिटिश शासन
पर करारा प्रहार अपने पत्रों के माध्यम से प्रारम्भ किया। शिवाजी द्वारा चक्रवर्ती को
मारना, श्रीकृष्ण का अर्जुन को अपने कुटुम्बियों के वध के लिए प्रेरित करना
आदि आश्वासन जनता की विशेष के लिए उकसाने वाले थे। इसी बीच
बादेकर बम्बई ने रैड तथा मायस्ट की हत्या कर दी। डाइम्स शॉक इण्डिया जैसे
विरोधी पत्रों ने तिलक का इस घटना में हाथ सतसाया। तिलक बन्दी बना किये गये।
उन पर पीपल प्रेसिडेंसी मजिस्ट्रेट डॉक्टर की अदालत में राजद्रोह का मुकदमा लगाया
गया। उनकी जमानत प्रतीकार कर दी गयी। किन्तु उच्च न्यायालय ने घड़ी दिये जाने
पर जस्टिस सैपबरो ने तिलक को पचास हजार रुपये की जमानत तथा पञ्चीग-पञ्चीग
हजार के दो भुगतकों पर छोड़ दिया। बम्बई के सेठ द्वारकादास घरमणी ने यह धनराशी
प्रस्तुत कर तिलक को छोड़वा लिया। इसके बाद जस्टिस स्टुडी की अदालत में तिलक पर
राजद्रोह का मुकदमा चलाया गया और उन्हें सठारह महीने के बंदी कारावास का दण्ड
मिला। तिलक को गंगा मिन्दने के समाचार ने भारत को एक कोने से दूसरे कोने तक
स्पर्शित कर दिया। भारतीय जनता तिलक को निर्भीक मानती थी। अंग्रेज न्यायाधीश ने
तिलक के मुकदमे में धार्मिक भारतीय जुरी नहीं रहे थे। फैसले में छह यूरोपीय जुरी तिलक
को अपराधी करार देने और तीन भारतीय निर्दोष करार देने के पक्ष में थे। यह न्याय
की सरासर हत्या थी।

कारागृह से मुक्त होकर तिलक पुनः सार्वजनिक जीवन में प्रविष्ट हुए। कांग्रेस के लखनऊ-प्रधिवेशन (1899) में तिलक ने बम्बई के गवर्नर लार्ड सैण्डहर्स्ट की प्रकलित कीर्तियों में बनी नीतियों की प्रलोचना की किन्तु गरम दिल वालों के सामने तिलक की भावाज बुलन्द न हो सकी। विरोध होकर तिलक ने पत्रों के माध्यम से देश के नेतृत्व की कार्यरता पर करारा प्रहार किया। 1900 में पुनः शिवाजी जयन्ती तिलक के नेतृत्व में धूमधाम से मनायी गयी। तिलक ने भारत राष्ट्र की धारणा को बलवती करने के लिए हिन्दू-मुस्लिम एकता का संदेश दिया। मौलाना हसरत मौहानी उनसे इतने प्रभावित थे कि वे तिलक की अपना राजनीतिक गुरु मानने लगे।

तिलक केवल राजनेता ही न थे अपितु वैदिक साहित्य, ज्योतिष, पुरातत्व तथा भूमण्डलशास्त्र के महान् विद्वान् भी थे। 1903 में उनकी प्रसिद्ध पुस्तक 'दि प्राकैटिक होम इन दि वेराज' प्रकाशित हुई। इससे पहले उनकी पुस्तक 'ओरिजिन्स' 1893 में प्रकाशित हो चुकी थी। वेदों से सम्बन्धित यह पुस्तक तिलक ने अपने कारावास के जीवन में लिखी थी। इनमें वेदकालीन भारतीयों के पूर्वज उत्तरी ध्रुव के निवासी बताये गये थे। वैदिक कौलोलाजी एण्ड वेदांग ज्योतिष में तिलक ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि ऋग्वेद का काल ईसा से चार हजार वर्ष पूर्व का था। उनके प्रकाट्य प्रमाणों ने विश्व भर के पुरातत्त्ववेत्ताओं तथा वैदिक साहित्य के प्रवर्धकों को चरित कर दिया।

1905 के स्वदेशी आन्दोलन में तिलक ने महाराष्ट्र की जनता को सोते से जगा दिया। वहिष्कार आन्दोलन ने महाराष्ट्र में जोर पकड़ा। स्वदेशी वस्तुओं के निर्माण एवं उपयोग का नया बातावरण पैदा हुआ। तिलक यहाँ से चले आ रहे "ठाई महाराज बाण्ड" के झूठ आरोपों से प्रिवि-कौंसिल द्वारा मुक्त कर दिये गये थे। उन्होंने अपनी पूरी शक्ति स्वदेशी के प्रचार में लगा दी। राष्ट्रीय शिक्षा का प्रचार किया गया। भारत की समस्त प्रान्तीय भाषाओं के लिए तिलक ने देवनागरी लिपि अपनाने का सुझाव दिया। उन्होंने देवनागरी लिपि में लिखी हिन्दी को राष्ट्रभाषा बनाने का सुझाव दिया। 1905 के कांग्रेस के बनारस अधिवेशन में बग-भग के प्रश्न को लेकर उदारवादियों तथा उपवा-दियों में मनोमालिन्य पैदा हुआ। लाजपतराय, तिलक तथा विपिनचन्द्र पाल राष्ट्रवादी नेताओं के रूप में उभरे। कांग्रेस के 1906 के कलकत्ता अधिवेशन के लिए तिलक का नाम अध्यक्ष के लिए रखने का उपवादियों का विचार उदारवादियों द्वारा दादाभाई नौरोजी की अध्यक्ष बनाने से पूरा न हो सका। उदारवादियों तथा उपवादियों का संघर्ष 1906 में टट गया किन्तु 1907 के सूरत-अधिवेशन के समय पुनः उभरा और कांग्रेस दो दलों में विभाजित हो गयी। 1907 के सूरत अधिवेशन में तिलक ने लाला लाजपतराय की अध्यक्ष बनाना चाहा किन्तु गोखले, फिरोजशाह मेहता आदि ने डा० राम बिहारी पोप की अध्यक्ष बनाकर कांग्रेस की छूट का श्रीगणेश किया। परिणाम निश्चित था। उपवादी कांग्रेस से पृथक हो गये। तिलक ने सूरत छूट के बाद उदारवादियों की मोरूठा का स्थान स्थान पर भण्डाफोड़ किया। अब उनका नारा था "स्वराज्य मेरा जन्मसिद्ध अधिकार है, मैं उसे लेकर ही रहूँगा।"

तिलक ने सरकार की प्रावकारी नीति के विरोध में भारत की दुश्मनों पर धरना देने का नशाबन्दी अभियान चलाया। धरने के विरुद्ध राजकीय समिवान में तिलक 1908

में निरपतार कर लिये गये। तिलक की निरपतारी का एक और कारण भी था और वह था मुंबई-एंग्लो-बम काण्ड जिसमें गुडाराम काम तथा प्रफुल्ल चार्की ने त्रिनाथन काम-फोर्ड की गाड़ी पर बम फेंका। दोनों को पकड़ो दो गये। यद्यपि तिलक ने इस बम काण्ड की निन्दा की किन्तु वे बेसरी के माध्यम से क्रान्तिकारी आन्दोलन का समर्थन कर रहे थे। तिलक ने व्यामत्रोत्पत्ति र्थी तथा विनायक दामोदर माधवराव का मार्गदर्शन किया था। यह भी मशहूर था कि तिलक ने बम के क्रान्तिकारियों से भारतीयों का बम बनाने तथा छात्राभ्यास युद्ध मिशन के लिए बम्बई में बम के व्यापार प्रतिनिधि में एक बार सम्पर्क भी स्थापित किया था। तिलक की क्रान्तिकारी आन्दोलन में कमिश्नरों ने नहीं। सरकार ने उनके घर की छत्ताशी में बम बनाने सम्बन्धी गुप्तकों का निवरण प्राप्त किया। तिलक को मजिस्ट्रेट के सम्मुख पेश किया गया किन्तु उनकी जमानत नहीं हुई। उनका बकीर मोहम्मद धनी बिन्ना थे। बिन्ना ने उच्च न्यायालय में जमानत की धर्ती दी किन्तु जस्टिस डॉक्टर ने उनकी एक न सुनी। विचित्र सयोग यह था कि स्वयं डॉक्टर ने 1897 में तिलक में बकीर के रूप में तिलक की जमानत के लिए एवी में छोटी तक का जोर लगाया था। वही डॉक्टर न्याय के पद पर आसीन हो तिलक की जमानत सम्बोद्ध कर रहा था। लाई बिन्ना तिलक को किसी भी प्रकार से निकले में सेना चाहते थे। तिलक ने अपनी पैरवी स्वयं करत हुए भाग्य दिया जो इक्कीस मछे तक चला। पैंगमा तिलक के विरुद्ध हुआ। उन्हें 1908 में छः वर्ष के काले पानी का दण्ड मिला। तिलक का देश-निर्वापन भारतव्यापी प्रदर्शन एवं विरोध का कारण बना। जनता की दृष्टि में तिलक "महोदय" बन चुके थे। उन्हें माण्डले-जेल में रखा गया। माण्डले-जेल के अध्यक्ष बट्टप्रद काता-धरण में तिलक ने कारावास का समय बिना किसी शिकायत के माहम एवं धैर्य से पूरा किया। उनकी रिहाई के दो वर्ष पूर्व उनकी धर्मपत्नी का देहान्त हो गया। किन्तु तिलक विवश न हुए। उनका अन्त्य नष्ट तथा नष्ट होने की शक्ती थी। सरकारी नीति से उपदेश छिप्रभिन्न हो गया। राजपतराय ने राजनीति में मोन धारण कर लिया, विपिन चन्द्रपाल विदेश-यात्रा पर चले गये तथा धरविन्द घोष भारत छोड़कर वाणिज्येरी पहुँच गये। गोखले का राजनीतिक मित्राण चमकने लगा था।

तिलक ने माण्डले जेल में रहते हुए भी मराठी भाषा में 900 पृष्ठों की गीता पर टीका लिखी जो गीता रहस्य के नाम से प्रसिद्ध हुई। तिलक ने गीता के कमयोग को मानव-जीवन का परमात्मा से किसीनीकरण का मार्ग बताया। भक्ति तथा ज्ञान में भी उच्च, धर्म की स्थिति को मानते हुए सत्त्व धर्मरत रहने की प्रेरणा तिलक ने गीता से ही प्राप्त की थी। माण्डले जेल में 1914 में मृत किय जाने के बाद तिलक ने क्लेन्टीन गिरोन की पुस्तक इन्डियन अनरिस्ट में उनके विरुद्ध पुला के प्लेस कमिशनर रैंड तथा नासिक के कलेक्टर जेकमन की हत्या का झूठा आरोप लगाये जाने के विरुद्ध मानहानि का दावा दापर किया। तिलक पुनः राजनीति में सक्रिय हुए। वे श्रीमती एनी बीसेन्ट का "होमरूल" आन्दोलन में सम्मिलित हो गये। कांग्रेस में तिलक के पुन प्रवेश में उपवादियों पर प्रतिबन्ध हुआ और उपवादियों ने उदारवादी कांग्रेस की कायापलट करना प्रारम्भ कर दिया। तिलक ने 1916 के कांग्रेस के सचनक अधिवेशन में पूरे नौ वर्ष बाद हिस्सा लिया था। उनके सद्प्रयत्नों से कांग्रेस तथा मुस्लिम लीग का अधिवेशन एक ही

पाडाल में साथ-साथ हुआ। लखनऊ पैकट तैयार हुआ जिसमें कांग्रेस तथा मुस्लिम लीग ने मिलकर स्वराज्य की संयुक्त मांग प्रस्तुत की। उन्होंने मुसलमानों के पृथक् प्रतिनिधित्व का प्रस्ताव एक प्रस्थायी व्यवस्था के रूप में ही स्वीकार किया था। "तिलक महाराज की जय" इस संक्षोभ के साथ उनका स्थान-स्थान पर स्वागत हुआ। वे भारत में होमरूल आन्दोलन के प्रमुख स्तम्भ बन गये। भारत सचिव चार्ज मोटेग ने उन्हें अप्रेजों की प्रथम विश्वयुद्ध में सहायता देने का आग्रह किया। तिलक ने इसे स्वीकार नहीं किया। 1917 के कांग्रेस अधिवेशन में तिलक ने श्रीमती बीसेन्ट को कांग्रेस का अध्यक्ष निर्वाचित करवाया। तिलक ने भारत में स्वराज्य प्रथवा होमरूल की स्थापना का समर्थन किया और भारत सचिव द्वारा घोषित उत्तरदायी शासन की स्थापना की इसी अर्थ में स्वीकार करने को कहा जिसमें भारत की विधान-सभा का हर सदस्य चुना हुआ हो तथा प्रशासन पूर्णतया विधान-सभा के अधीन हो। वे गवर्नर का पद भी निर्वाचन पर आधारित करना चाहते थे। उन्होंने कांग्रेस मंच से शौकत अली तथा मौहम्मद अली की रिहाई की मांग भी प्रस्तुत की। प्रथम विश्वयुद्ध के दौरान तिलक ने गांधीजी के विपरीत ब्रिटिश शासन द्वारा भारत में स्वशासन की स्थापना के आश्वासन की शर्त पर ही युद्ध में सहायता दिये जाने का प्रचार किया। सरकार को तिलक का सहयोग पसन्द नहीं आया। 1918 में दिल्ली में हुए युद्ध सम्मेलन में वाइसरॉय ने तिलक को आमन्त्रित नहीं किया। गांधीजी को निमन्त्रण दिया गया। गांधीजी ने सम्मेलन में भाग लिया। भारत-सचिव मोटेग ने तिलक को सम्मेलन में न बुलाने के कार्य की निन्दा की क्योंकि वे तिलक को ही भारत का सर्वाधिक शक्तिशाली नेता मानते थे। बम्बई के गवर्नर सार्ज विलिंगडन की अध्यक्षता में हुए प्रांतीय युद्ध सम्मेलन में तिलक आमन्त्रित किये गये किन्तु गवर्नर ने जिस प्रकार से सभा की कार्यवाही का संचालन किया उससे सन्तुष्ट हो वे सभा से उठकर चले आये। उनके साथ ही होमरूल लीग के अन्य सदस्य भी उठकर भा गये। गवर्नर के व्यवहार की निन्दा के लिए गांधीजी के सभापतित्व में एक सार्वजनिक सभा बुलाई गयी जिसमें गांधीजी ने गवर्नर के व्यवहार की आलोचना की। तिलक ने पूना की एक सार्वजनिक सभा में अध्यक्ष पद से शासन के प्रति सहयोग की नीति प्रपनाने के बचन कहे। शासन ने उनके वक्तव्य को गंभीर धुनौती मानते हुए उनके भाषणों पर अनेक प्रतिबन्ध लगा दिये। गांधीजी ब्रिटिश सेना में भारतीय रणशूरी की भर्ती कराने में मन्त तक लगे रहे। तिलक ने गांधीजी को सहायता करने का आश्वासन दिया किन्तु इस शर्त के साथ कि सेना में भर्ती हुए भारतीयों को उच्च पद दिलाने का सरकारी आश्वासन दिया जाय। गांधीजी यह आश्वासन प्राप्त नहीं कर सके और तिलक ने सहयोग न देने का निर्णय कर लिया।

मोटेग-चेम्सफर्ड सुधार-योजना की घोषणा का गांधीजी ने स्वागत किया किन्तु तिलक इसके पक्ष में नहीं थे। कांग्रेस का विशेष अधिवेशन 29 अगस्त, 1918 में बम्बई में आयोजित हुआ। तिलक का नाम अध्यक्ष पद के लिए प्रस्तुत किया गया किन्तु तिलक ने मना कर दिया ताकि वे अपने विचार स्वतन्त्रतापूर्वक व्यक्त कर सकें। तिलक ने अधिवेशन में यह व्यक्त किया कि भारतीयों ने अठ्ठासी भर शासन मांगा था किन्तु शासन ने उन्हें केवल दूधारी भर स्वशासन देने की बात कही। उन्होंने सुधारों की योजना को निराशाजनक बनवाया। इसी समय तिलक ने होमरूल लीग के अग्रगण्य से भारतीयों का

एक प्रतिनिधिमण्डल इंग्लैण्ड भेजने का निर्णय लिया। तिलक, परदीकर, बेलकर, छापड़े तथा विपिनचन्द्रपाल इस प्रतिनिधिमण्डल के सदस्य थे। प्रतिनिधिमण्डल के सदस्य भारत से विदा हुए किन्तु मार्ग में ही उन्हें उनके पासपोर्ट रद्द किये जाने की सूचना दी गयी। इस घटना के विरोधस्वरूप जिन्ना की अध्यक्षता में एक सार्वजनिक सभा बम्बई में बुलाई गयी और शासन की तीव्र आलोचना की गयी। बाद में तिलक ने शिरोल पर मानहानि के मुकदमे के सम्बन्ध में इंग्लैण्ड जाने की अनुमति चाही। काफी सोच-विचार के बाद उन्हें इसकी अनुमति प्रदान की गयी किन्तु उनके द्वारा वहाँ किंगी भी राजनीतिक आन्दोलन में भाग लिये जाने पर प्रतिबन्ध लगा दिया गया। लन्दन पहुँच कर तिलक ने अपने ऊपर लगाये गये राजनीतिक प्रतिबन्धों को हटाने की अर्जें दी जिसे स्वीकार कर लिया गया। तिलक ने वहाँ होमरूल लीग की स्थापना की। बर्नल वेजवुड के सहयोग से उन्होंने अपने सभाओं में भारत की स्वशासन देने की माग दीहराई। वहाँ से उन्होंने हार्डीकर की लाला साजपतराय के पास होमरूल लीग की स्थापना के कार्य में सहायता करने के लिए भेजा। इस कार्य के लिए तिलक ने भारत लौटने पर लाला साजपतराय की धनराशि भी प्रेषित की। उधर शिरोल पर मानहानि का मुकदमा शुरू हुआ। तिलक के वकील सर जॉन साइमन थे। जूरी ने तिलक के विरुद्ध फैसला दिया और उन्हें शिरोल की हस्ताना देने को कहा। ब्रिटिश न्यायपालिका के पक्षपातपूर्ण व्यवहार का एक और उदाहरण तिलक के सामने आया।

उनके स्वदेश लौटने के पहले कांग्रेस का जो अधिवेशन दिल्ली में 1918 में हुआ उसके वे अध्यक्ष चुने गये थे किन्तु उनकी अनुपस्थिति में मदनमोहन मालवीय अध्यक्ष बनावे गये। युद्ध की समाप्ति पर लंदन में होने वाले शांति-सम्मेलन में कांग्रेस ने गांधीजी, तिलक तथा हसन ईमाम को सम्मिलित किये जाने की सिफारिश की जिसे सरकार ने अस्वीकार कर दिया। उत्तरदायी शासन के स्थान पर रौलट एक्ट और जलियाँवाला बाग हत्याकांड सामने आये। गांधीजी ने सत्याग्रह का मार्ग अपनाया। भारत लौटने पर बम्बई में तिलक का प्रभूतपूर्व स्वागत किया गया। तिलक ने अमेरिका के राष्ट्रपति विल्सन द्वारा उन्हें भारत में आत्म-निर्णय के सिद्धांत को समझाने पर लागू करने का जो लिखित आश्वासन दिया था उसका हवाला दिया। कांग्रेस ने अमृतसर अधिवेशन (1919) में शासकीय सुधारों की 1919 की घोषणा को तिलक ने निराशाजनक बतलाया। वे पूर्ण उत्तरदायी शासन की स्थापना के उद्देश्य से ही इस कानून को स्वीकार करना चाहते थे। कांग्रेस का अमृतसर-अधिवेशन अन्तिम अधिवेशन था जिसमें तिलक ने भाग लिया। तिलक ने सुधारों की योजना को त्रिपुलित करने के लिए कांग्रेस डिमोक्रेटिक पार्टी की स्थापना की और चुनाव लड़ने के लिए प्रचार एवं साधन जुटाने प्रारम्भ किये। गांधीजी ने पंजाब के नरसंहार तथा खिलाफत के प्रश्न को लेकर सत्याग्रह करने का निश्चय किया। तिलक भी असहयोग आन्दोलन में विधायिका सभाओं का बहिष्कार करने को तैयार थे यदि अन्य दल भी वसूला करने को तैयार प्रतीत होते। गांधीजी ने असहयोग आन्दोलन की घोषणा कर दी और भारतव्यापी असहयोग आन्दोलन चलाने के लिए 1 अगस्त, 1920 का दिन निर्धारित किया। ठीक एक अगस्त को लोकमान्य बाबू गंगाधर तिलक का अल्प-रुग्णवस्था के बाद बम्बई में निधन हो

गया। देश के महान् नेता को श्रद्धाजली अर्पित करने तथा उनकी अन्तिम यात्रा में सम्मिलित होने के लिए ऐसा अपार जनसमूह बम्बई के इतिहास में कभी नहीं उमड़ा जैसा तिलक के स्वर्गवास के समय पर। तिलक का स्वर्गवास और उसी दिन गांधीजी के असहयोग आन्दोलन का प्रारम्भ भारतीय स्वाधीनता-आन्दोलन के बाल-विभाजन का प्रतीक बन गया। तिलक युग के समाप्त होते ही गांधीयुग प्रारम्भ हुआ।¹

तिलक के राजनीतिक विचार

तिलक के राजनीतिक विचारों का क्रम उनके द्वारा भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की 1889 में सदस्यता-प्राप्त करने से प्रारम्भ होता है। उनके समकालीन लाजपत राय तथा बिपिनचन्द्र पाल के समान तिलक भी प्रारम्भ में उदारवादी विचारधारा के थे। भारत की ब्रिटिश सरकार के विरुद्ध उन्होंने अपने विचार प्रकट करना प्रारम्भ नहीं किया था। वे भी अन्य उदारवादियों के समान कांग्रेस के कार्यक्रम का समर्थन करते थे और अपनी कांग्रेस की प्रारम्भिक दिनों की सदस्यता में यह स्वीकार करते थे कि कांग्रेस ने अपनी सर्वप्रधान नीति तथा प्रस्तावित सुधारों की मांग में अनेक उपलब्धियां प्राप्त की थीं। वे भी सरकार से सुविधाओं की मांग तथा प्रार्थना पर विश्राम करते थे। इस सम्बन्ध में कांग्रेस के नागपुर अधिवेशन (1891) में उन्होंने कहा था कि उनका लक्ष्य शासन को दुर्बल बनाया नहीं है। वे शासन को मजबूत बनाना चाहते थे ताकि भारत की सरकार अपने बाह्य विरोधियों का सामना कर सके।² किन्तु निजक की यह विचारधारा अधिक समय तक स्थिर नहीं रह सकी। भारत में ब्रिटिश सरकार के राष्ट्र-विरोधी कार्यों ने तथा उनके स्वयं के राष्ट्रवादी विचारों ने उन्हें मंदो के लिए उदारवादियों से अलग कर दिया। 1895 में वे अंग्रेजों की न्यायप्रियता तथा उनकी दयालुता के झूठे दम्भ के विरोध में उठ खड़े हुए। वे मानने लगे कि भारतीयों के एवं ब्रिटिश शासकों के हित समान नहीं है। परिवर्तित विचारों के द्वारा वे उदारवादियों की प्रार्थना एवं याचिकाओं की नीति की निराशावादी मानने लगे। उनके विचारों की उन्नति 1905 के बंगाल-विभाजन के समय और भी मुखर हो उठी।³

अपने राजनीतिक कार्यक्रम में तिलक ने स्वराज्य, स्वदेशी, बहिष्कार तथा राष्ट्रीय शिक्षा की नीति को ध्येय बनाया। यही विचारधारा आगे चलकर उग्रवादियों की प्रमुख नीति मानी गयी। निजक ने स्वराज्य की भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन का राजनीतिक लक्ष्य चुना। वे स्वशासन की मांग को स्पष्ट शब्दों में तथा सार्वजनिक रूप से प्रकट करने लगे। भारत में ब्रिटिश शासन की दमनपूर्ण नीति के विरोध में उन्होंने इस व्यवस्था की समाप्ति धमकी इसमें शामिल बल परिवर्तन की मांग की। तिलक केवल राजनेता ही नहीं थे बल्कि एक महात्मा शिद्धान्त तथा दार्शनिक भी थे। उनके प्रभावशाली सत्कृत पाण्डित्य ने उन्हें धार्मिक की दार्शनिक प्रगति को प्रकट करने के लिए विवश किया और वे सर्वद स्वशासन को अथवा स्वराज्य को जन्ममिद्ध अधिकार के रूप में प्रस्तुत करने लगे। उनकी स्वराज्य की जन्ममिद्ध मांग पर प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का प्रभाव नहीं था। उन्होंने यह मांग भारतीय दर्शन की परम्परागत गैली में प्रस्तुत की थी। वे स्वराज्य को धर्म धर्मार्थ बन्धन के रूप में देखते थे। वे राजनीतिक समुदाय से भी पहले स्वराज्य की स्थिति की स्वीकार करते थे क्योंकि स्वराज्य एक नैतिक आवश्यकता थी जिस पर व्यक्ति का सामुदायिक

जीवन आधारित था। इस सन्दर्भ में कतिपय लेखकों ने जो यह माना है कि तिलक की स्वराज्य की धारणा का वैदिक परम्परा के मूल्यों से कोई सम्बन्ध नहीं था, उचित प्रतीत नहीं होता। तिलक द्वारा वेद-वेदांगों का अध्ययन भारतीय लौकिक नीति तथा न्याय से सम्बन्धित था। गीता के मर्मज्ञ तिलक स्वराज्य की पाश्चात्य धारणा में विश्वास नहीं करते थे। महाराष्ट्र में शिवाजी-उत्सव ने जिग स्वराज्य की परम्परा का पुनरुद्धार किया था उसे देखते हुए भी यह कहा जा सकता है कि तिलक की स्वराज्य की धारणा उनके भारतीय साधारण का परिणाम थी। तिलक ने स्वराज्य की धारणा को क्रियान्वित करने के लिए, सार्वजनिक रूप में, प्रान्ति को उपयुक्त नहीं माना। किन्तु वे पूर्णतया ग्रहिसा के पुजारी भी नहीं थे।¹ वे ग्रहिसक प्रतिरोध की नीति को एक सुविधा के रूप में प्रयोग में लाते रहे। यह उनके जीवन की नीति नहीं रही। वे राष्ट्र में ऐसी शक्ति का संचार करना चाहते थे कि शासन का प्रतिरोध उस से उत्पन्न होता चला जाये। इसने लिए तिलक ने प्रति-क्रियात्मक सहयोग की नीति का प्रयोग किया ताकि यथासम्भव शासकीय परिवर्तन लाया जाये। यदि परिवर्तन सम्भव न हो तो असहयोग का मार्ग अपनाया जाये। तिलक ने इसी कारण से उदावादियों की सर्वधानिक कार्यप्रणाली के स्थान पर निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति को अपनाया। उन्होंने इस सन्दर्भ में भारतीय जनता का प्राज्ञान करते हुए यह विचार प्रकट किया कि भारत में ब्रिटिश शासन भारतीयों के सहयोग पर ही जीवित है। यदि भारतीय ब्रिटिश शासन को सहयोग देना बन्द कर दें तो यह शासन समाप्त हो सकता है। भारतीय जनता चाहे शास्त्र रहित हो किन्तु उसमें एक नवीन शक्ति विद्यमान है जो शास्त्र से भी अधिक महत्त्व रखती है तथा वह शक्ति है-बहिष्कार। यदि हम स्वतन्त्र होना चाहें तो स्वतन्त्र हो सकते हैं। किन्तु इस स्वतन्त्रता के लिए प्रतिरोध आवश्यक है।² इस प्रकार तिलक ने भारत में असहयोग की नीति का प्रारम्भ किया जो आगे जाकर गांधीजी की योजनाओं का प्रमुख अंग बन गयी। महात्मा गांधी ने तिलक की इस विचारधारा को नवीन सन्दर्भों में तथा अपने स्वयं के विचारों के अनुरूप ढालकर एक नवीन राष्ट्रीय कार्यक्रम प्रस्तुत किया। तिलक ने बहिष्कार के साथ साथ स्वदेशी की भाग भी प्रस्तुत की। वे स्वयं स्वदेशी विचारधारा की जीवित प्रतिमा थे। मनसा-वाचन-वर्मणा तिलक पूर्णतया स्वदेशी थे। स्वदेशी की धारणा की आर्थिक कार्यक्रम के रूप में तिलक ने अधिक विस्तार से प्रयुक्त नहीं किया। फिर भी तिलक ने भाग्य न औद्योगिक विवादा व भारतीय श्रमिकों को दशा में गुहार के लिए विचार प्रस्तुत किये।³

तिलक ने भारतीय राजनीति के तत्कालीन दलों पर प्रकाश डालते हुए उदावादियों एवं उपवादियों के राजनीतिक उद्देश्यों तथा वैचारिक मतभेदों का सुन्दर चित्रण प्रस्तुत किया। जनवरी 2, 1907 को बलरत्ता में भाषण देते हुए उन्होंने नवीन दल (परम दल) के सिद्धान्तों को स्पष्ट किया। तिलक के अनुसार 'उदाखादी' एवं 'उपखादी' शब्द समय वाचक शब्द थे। उनका यह कथन कि "भाज के उदाखादी बल उसी प्रकार से उपखादी हो जायेंगे जिस प्रकार से भाज के उदाखादी कल के उपखादी थे" उनको विनोदना बुद्धि का प्रतीक है। एक ही वाक्य में उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के इन दो गुटों की साम्यताओं को स्पष्ट कर दिया। प्रारम्भ में दादाभाई नोरोजी ने जब कांग्रेस के समक्ष अपने विचार प्रस्तुत किये तब उन्हें उपखादी की संज्ञा दी गयी जो किन्तु रागानर में उनका नाम

उदारवादियों के साथ तिराज खान लगा। तिलक ने उपवाद को प्रगतिशील विचारों का प्रतीक माना। वे यह भी मानने थे कि आज के उपवादियों को बस उनकी स्वयं की मुठान उदारवादी कहेंगे और स्वयं को उपवादी मानेंगे। समय की परिवर्तनशीलता का जलन करन हुए तिलक ने यह सम्भावना व्यक्त की कि कौन कह सकता है कि भविष्य के हजार वर्षों में श्वेतों की सम्प्रदाय हिन्दूओं में प्रविष्ट हो जाय।⁷

तिलक ने उपवादियों द्वारा भारत का द्वितीय स्वतन्त्रता का विरोध स्पष्ट करन हुए व्यक्त किया कि एक देश द्वारा दूसरे देश पर शासन बर्हानोप है। इन प्रकार का शासन भ्यायी नहीं हो सकता। प्रारम्भ में भारतीयों का ऐसी अनुभूति करायी गयी कि अंग्रेजी शासन भारत को तैमूरलंग तथा चंगिज खाँ के आक्रमणों से मुक्त कराने के लिए स्थापित किया गया था। बाह्य आक्रमण ही नहीं मनुष्य भाग्य में व्याप्त आंतरिक दुर्बलता एवं सामरिक विग्रह से अंग्रेजों ने मुक्ति दिलाई। किन्तु यह अन प्राधिकरित नहीं तब नहीं चल सकता था। दादाभाई ने बताया कि अंग्रेजों ने हमें एक दूसरे का गला काटने से रोका ताकि अंग्रेज हमारा गला काट सकें। 'पञ्च दिवस' के बारे में भारत के गोपरा का मार्ग खोल दिया। हमें शासन की परीवारिता का पाठ पढ़ाया गया जबकि राजनीति में परीवारिता नाम की वस्तु होती ही नहीं है। परीवारिता एक बाह्य आवरण है जिसके अन्दर स्वयं एक गोपरा का बट पदार्थ संचित होता है। अंग्रेजी शिक्षा, बन्दा हूषा शक्ति तथा शासकों के उद्देश्य का सूत्र विवचन भारतीय नेतृत्व को शकृत करने में सफल रहा। दादाभाई ने इन विदेशी गोपरा एवं अन्धकार के विरुद्ध प्रचार में अग्रता समर्थन जीवन लगा दिया।⁸

तिलक ने उदारवादियों का उपहास करते हुए उनके शिरपीर गोखले का दादाभाई के पक्ष का अनुसरण करने को कहा। दादाभाई जीवन के अन्तिम दिनों में द्वितीय शासन से बहुत निरास थे। तिलक गोखले को दादाभाई से प्रेरणा प्राप्त कर इंग्लैंड के उदारवादियों पर अधिक निर्भर न रहने की सलाह दे रहे थे। इस सन्दर्भ में तिलक ने ऐनन साप्ताहिक पत्र 1893 में प्रकट किया कि विचार को, कि सरकार चाहे उदारवादी हो अथवा उदारवादी, स्वेच्छा से कोई वस्तु नहीं दोगी, तर्क-मन्त मानत य। इंग्लैंड के उदारवादियों का भाग्य में उदारवादियों जैसा व्यवहार उनके नाजानगी हितों से प्रेरित था। इंग्लैंड के जनमत को भाषणा द्वारा तभी तक प्रभावित किया जा सकता था जब तक उनकी हितों पर ध्यान नहीं आती। जैसे ही उनकी सामयिक हित पर प्रभाव पड़ता दिखाई देता व तुरन्त अपने अपने स्वयं के हित में ध्यान आता था। इसी कारण से तिलक ने द्वितीय मोरारजीजी को प्रेरित करने का माग स्वाकार नहीं किया। उदारवादियों एवं उपवादियों के सम्पर्क का यही मुख्य अन्तर था कि जहाँ उदारवादी द्वितीय शासन को अग्रत करने तथा सामयिक अनुमति कर पुष्टारों की माग कर रहे थे वहाँ उपवादियों ने राष्ट्रीय आन्दोलन में अग्रतारण एवं निष्क्रिय प्रतिरोध के माध्यम से अपना माग निमित्त किया था। तिलक के अनुसरण गंधारा का माग निष्प्रभावत यी क्योंकि मुझ्जानो विवर्गिता को घोषणा दिना माग के का गयी थी। इसन बाद यह घोषणा साठे कर्यन द्वारा विसृत कर दी गयी। साठे माग के निरर्थक घोषणा के प्रति तिलक ने राय प्रकट किया। वे उपवादों दन के माध्यम से बहिष्कार की नीति का आह्वान करते हुए द्वितीय शासन का विरोध करना

चाहते थे। उनके अनुसार महाभारत का दृष्टान्त, जिसमें श्रीकृष्ण जब कौरवों तथा पांडवों के मध्य समझौता कराने का प्रयास कर रहे थे, दोनों ही पक्ष सैनिक दृष्टि से सैपारी कर रहे थे ताकि समझौता भग होने पर स्थिति का मामला निया जा सके, अनुकरणीय था।⁹

तिलक ने उदारवादियों के राजनीतिक दायों की प्रलोचना करते हुए 1907 में केसरी में लिखे गये अपने लेखों में स्पष्ट किया कि सर्वेधानिक पद्धति पर आधारित कांग्रेस का आन्दोलन केवल समय का प्रपञ्च है। 'सर्वेधानिक' शब्द का निरन्तर प्रयोग जनता की वषों से गुमराह कर रहा है। वास्तविकता यह है कि सर्वेधानिकता का सही अर्थ उदारवादियों को शान्त ही नहीं। तिलक के अनुसार भारत के उदारवादी इंग्लैंड की राजनीति में प्रयुक्त शब्दों का भारत के सदर्भ में निरर्थक प्रयोग कर रहे हैं। इंग्लैंड में सत्तारूढ़ दल द्वारा पारित किसी भी प्रलोचप्रिय अधिनियम की जनता के मत द्वारा निरस्त किया जा सकता है। वहाँ की जनता की शासन में परिवर्तन करने का लोक-तांत्रिक साधन प्राप्त है। यदि सरकार जनता के प्रति उत्तरदायित्व का निर्वाह न करे तो उसे बदल दिया जाता है किन्तु भारत में विपरीत स्थिति है। गोपले और उनका उदारवादी दल भारत के किस संविधान की दुहाई देता है जो जनता को य अधिकार देता हो। भारत की सरकार इंग्लैंड की सतद के प्रति उत्तरदायी है। जो भी भारत सरकार का विरोध करता है उसे भारतीय दण्ड संहिता के अन्तर्गत दण्डित किया जाता है। तिलक के अनुसार गोपले भारत के किस संविधान की दुहाई देते हैं वह भारतीय दण्ड संहिता हो हो सकती है।¹⁰

तिलक के अनुसार सर्वेधानिक आन्दोलन की बात करना व्यर्थ है क्योंकि भारत का अपना कोई संविधान नहीं है। सर्वेधानिक आन्दोलन द्वारा ब्रिटिश सतद की विधि से स्थापित भारत सरकार के माध्यम से परिवर्तन लाना कौरी कल्पना है। भारतीय जनता को कानून बनाने का अधिकार नहीं दिया गया। सरकारी अफसरों को ही कानून बनाने और बदलने का अधिकार दिया गया है। यदि अफसरवाही चाहे तो सभी आन्दोलन समाप्त करवा कर रही सही स्वतन्त्रता भी छीन सकती है। भारत की नौकरशाही ने जिस निर-कुशलता की स्थापना कर रखी है उसमें सफल करने के लिए वैधानिक पद्धति की दुहाई देना हास्यास्पद प्रतीत होता है। तिलक कानून के स्थान पर न्याय, नैतिकता तथा अधिष्ठान के आन्दोलन के मार्गदर्शक सिद्धांत के रूप में प्रस्तावना चाहते हैं। विदेशी नौकरशाही के, जो कि निरकुश शक्तियों से युक्त हैं, विरुद्ध सर्वेधानिक एवं अधि-निष्ठ पद्धतियों का प्रयोग राजनीतिक आत्महत्या है। अन्याय का विरोध करने वाला दण्डित किया जायगा किन्तु दण्ड की चिन्ता किये बिना नैतिकता विहीन कानून का प्रतिष्कार होना चाहिए।¹¹

तिलक बहिष्कार को ऐसा राजनीतिक शस्त्र मानते थे जो भारतीयों के निरस्त्र होते हुए भी अमोघ अस्त्र का काम कर सकता था। भारत में विदेशी शासन भारतीयों की सहायता से चलाया जा रहा था। भारतीय उपरोक्तों में कार्य कर रहे थे। विदेशी शासन ने भारतीयों को इस सत्य से अछाकार में रखा था कि वे पारस्परिक सहयोग से स्व-शासन प्राप्त कर सकते थे। तिलक ने इस अज्ञान को दूर करते हुए सदेश दिया कि यदि भारतीय सक्रिय विरोध की शक्ति नहीं रखते तो उन्हें अवज्ञा अथवा असहयोग करने

से कौन रोक सकता है। वे इस पद्धति से भारतीय विदेशी सरकार को एक दर सम्मन करने से दक्षिण कर सकते हैं। बहिष्कार को राजनीतिक हस्त्र इसी कारण से माना गया है। उन्हें शक्ति बनाने रखने तथा राजस्व एकत्रित करने में सहायता न दी जाय। भारत की सीमाओं के बाहर भारतीय रक्त एवं धन के नाश्वन से मुक्त करने में सहयोग न दें। उनके व्याप-प्रशासन में सहयोग न दिया जाय। जन्मा को अपनी प्रशान्त स्थानित को जाने और भावजनकता उत्पन्न होने पर भारतीयों द्वारा कर न देने का प्राह्वान किया जाय।¹²

तिलक के राजनीतिक दिचारों में बहिष्ता एवं हिंसा के नश्व प्रमद्वन्द्व स्पष्ट दिखाई देता है। उनका दास्यवादीन पारिवारिक वातावरण विदेशी म्दर से मुक्ति था। उनके परिवार ने बानुदेव बलवन्त फटके का समर्पन किया था।¹³ तिलक का उक्त राजनीतिक दृष्टिकोण प्रारम्भ में विदेशी दासता से मुक्ति के लिए सभी प्रान्त जनकों का समर्पक था। उनकी सेहतो से जो रक्त निवृत्त हुए उनके द्वारा राजनीतिक हिंसा का वातावरण महापद्म में बना। स्वानजी कृष्ण वर्मा तथा सावरकर जैसे आतिशक्तिों से उनका जोडा सम्बन्ध रहा। वे आतिशक्तियों के प्रशन्नक थे। उनके विरुद्ध सदाय एक राजद्रोह के प्रमिषोष के समथ तिलक ने बर्तन करने धानकी हिंसा एवं कान्ति से विम्वर निवृत्त करने का प्रयास किया किन्तु दास्यविकता यह की कि तिलक भारत में अमेरीयय के प्रवसतम शत्रु थे।¹⁴ यह उनकी विदयता की कि वे निष्क्रिय प्रतियोष को धोर प्रवसर हुए। उन्हें भारत की जनता की मोरता तथा सत्यत विद्रोह की प्रवभता के कारण यह दिचार व्यक्त करना पडा कि भारत में रक्त की तरह कान्ति करने तथा रक्त का म्दर प्रयोग करने का उक्त धारा नहीं था किन्तु धाने वाला था।¹⁵ एक डार तिलक ने व्यक्तित्व कान्ति के प्रमर्त आतिशक्तियों द्वारा रक्त धरुने तथा ह्मर्तु करने की निन्दा की किन्तु साथ ही साथ वे भारत की जनता को निम्न रखने के लिए सरकार को भी धालीबना करने लगे। उनके द्वारा आतिशक्तियों के कार्य की निन्दा केवत्त धाम्न की दुनावे में रखने की उनकी राजनीतिक धान की। 1905 में तिलक ने रक्त के कान्ति प्रतियोष से बन्ध में बँट कर कुछ भारतीयों को रक्त में सैन्य प्रमिषण दिशाने के सम्बन्ध में लगे सूचना मायी की। वे दुना के एक सैनिक प्रमिषाये माधव राव ज्ञानव को इस कार्य के लिए रक्त मेजना चाहते थे ताकि वे ब्रिटिश सेना से प्रतापन करने वाले भारतीय सैनिकों का नेटृय कर उन्हें सेना के रक्त में संगठित कर सके। सनी प्रमिषाये राने द्वारा इस योजना को प्रमिषिक धर्चीली दशने पर तिलक ने लगे कहा था कि वे उन की चिन्ता न करें।¹⁶ लगे यह प्रतीत होता है कि तिलक ने सुधय बोध की धाराद हिन्द धौय के समान एक विम्वर भारतीय सैन्य रक्त बनाने की योजना धोर दशने निरु प्रसार धन रागि का प्रवन्ध कर रखा होगा किन्तु परिमिषियों ने उन्हें सम्वत योजना को त्यागन के सिदे विदय किया होगा। ब्रिटिश धाम्न की उन पर कठोर दृष्टि की धोर वे स्वतन्त्रता-पूर्वक दिचरण धर ऐसी योजनाओं की प्रमिषावित नहीं कर सके। तिलक की निरुधता का कारण भारतीयों में पौरुष की कमी तथा अमेरीयय के समर्पक म्ता एवं धन पीटुन भारतीय धाम्न, व्यापारी तथा प्रमिषाये थे। तिलक ने हिन्द कान्ति की योजना धमन रक्त-निर्वागन (1908) के समथ ही त्याग दी की। वे उधवाशी रक्त के निष्क्रिय प्रतियोष

एक महत्वपूर्ण आन्दोलन के समर्थन बन गये थे। बाद में वे स्वराज्य प्राप्ति के लिए सर्व-
प्राणिक आन्दोलन की ओर आकृष्ट हुए। उनके द्वारा कीये गये लोकतान्त्रिक दल की
स्थापना इसका प्रमाण थी। उनके विचारों की उन्नता बालाभार में सशस्त्र प्राप्ति के
स्थान पर महत्त्वपूर्ण परिवर्तन प्राप्ति में परिवर्तित होनी हुई दिखाई दी।

तिलक ने निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति को विधि-सम्मत सिद्ध किया। 1907 में
वे सर्वप्राणिक आन्दोलन को हास्यास्पद मानते थे किन्तु 1917 में वे स्वयं सर्वप्राणिक
पद्धति की ओर मुड़ गये थे। वे पद्धतियों की विषया छोड़कर इस बात पर विशेष जोर दे
रहे थे कि प्रत्येक आन्दोलनकारी कानून तथा सविधान के दायरे में रहे। कानून और
सविधान का अन्तर बतलाते हुए तिलक ने व्यक्त किया कि जब तक भारतीयों के हाथ
में स्वयं कानून-निर्माण की शक्ति नहीं आती तब तक ऐसे कानून समय समय पर पारित
हो सकते हैं जो नैतिकता एक न्याय के विरुद्ध हो। ऐसे कानूनों का पालन न किया जाय।
निष्क्रिय प्रतिरोध साध्य-प्राप्ति का साधन है अपने आप में कोई लक्ष्य नहीं।
निष्क्रिय प्रतिरोध किसी कानून का पालन करने से उत्पन्न लाभ तथा हानियों को अनुचित
करने का माध्यम है, कानून का पालन नहीं। यदि विवेक द्वारा कानून की भवना अधिक
सामग्र्य प्रतीत हो तो कानून का पालन नहीं किया जाय। स्वयं-प्राप्ति का संकल्प ही
निष्क्रिय प्रतिरोध है। यदि मार्ग में बाधाएँ उपस्थित हो रही हो तो संकल्प-प्राप्ति के
लिए उनमें संपर्क करना चाहिए। प्रत्येक कानून सर्वप्राणिक नहीं कहा जा सकता। न्याय
तथा नैतिकता के विरुद्ध बनाये गये कानून सर्वप्राणिक नहीं होते। निष्क्रिय प्रतिरोध न्याय
संगत एक उच्च नैतिक आदर्श होने के नाते पूर्णतया सर्वप्राणिक है।¹²

तिलक ने ब्रिटिश शासन से स्वराज्य प्राप्ति के सदर्भ में ब्रिटेन के सम्राट की स्थिति
को ब्रह्म की तरह अपरिवर्तनशील माना और वास्तविक शासन की 'माया' की सजा दी।
जिस प्रकार में ब्रह्म की स्थिति को परिवर्तित नहीं किया जा सकता उसी प्रकार ब्रिटिश
सम्राट को परिवर्तित करने की आवश्यकता नहीं है। माया के परिवर्तनकारी स्वरूप को
शासन के परिवर्तन के सत्य माना जा सकता है। शासन में परिवर्तन का अर्थ है ऐसी
सरकार की स्थापना जो अनहित भू मायों के। नौकरशाही के हाथों से शासन लेकर जनता
के प्रतिनिधियों को सौंप दिया जाय। स्वराज का यह अर्थ है कि भारत के शासन पर
नौकरशाही का नियंत्रण जनता को हस्तांतरित कर दिया जाय। जिस प्रकार से इंग्लैण्ड
में सम्राट की स्थिति एक नाम मात्र के शासन की ओर समस्त कार्य मंत्रियों की
मलाह पर होता है उसी तरह भारत में जन-प्रतिनिधियों के हाथों में वास्तविक सत्ता होनी
चाहिए। ब्रिटेन में मंत्रिमण्डल में परिवर्तन होते हैं और सत्ता बदलती है किन्तु भारत में
अंग्रेजी नौकरशाही अपरिवर्तनशील है। उसे बदलने का प्रयास देशद्रोह माना जाता है।
बड़ा इंग्लैण्ड में भी ऐसे प्रयासों को देशद्रोह भी है सजा दी जा सकती है? सम्राट की
स्थिति को मर्यादा बनाये रखते हुए भारत का शासन भारतीयों के हाथों होना ही
स्वराज्य है। दुर्भाग्य से स्वराज्य का इंग्लैण्ड में उपयोग करने वाली अंग्रेजी सत्ता भारत
में स्वराज्य की मांग को प्रतीकृत कर रही है। तिलक ने स्पष्ट किया कि स्वराज्य की
मांग को देशद्रोह समझना अर्थ है। यह सम्राट की सत्ता को चुनौती नहीं मरिपु जनता
के सम्बन्धित बाधों पर जनता के नियंत्रण की मांग है। तिलक ने यह भी व्यक्त किया

कि भारत में स्वमायन का अधिकार जितनी भी दन को मौरा जाय—चाहे उदारवादियों को प्रयत्न उद्वादिओं को या पुलिस के सिपायों को जो यह अधिकार क्यों न दिया जाय—उन्हें कोई आपत्ति नहीं। मूल प्रश्न स्वराज्य का है अधिकारों का है।¹⁸

तिलक ने राज्य की प्रकृति तथा उत्पत्ति में वैयम के उपयोगितावाद की आलोचना की है। वे सुखवाद के मर्यात्मक आधार 'अधिकतम व्यक्ति को अधिक से अधिक सुख' को उचित नहीं मानते। नैतिकता मध्यमार्थ प्रश्नों का मर्यात्मक निर्णय पूर्ण होना है।¹⁹ तिलक ने गीता-रहस्य में कौरवों तथा पाण्डवों का उदाहरण देते हुए यह विचारप्रश्न किया है कि क्या पाण्डवों की सेना सत्या में कौरवों की सेना से कम होने के कारण सीपी भी घोर पाण्डवों को हराने पर कौरवों की मर्यात्मक आधार पर अधिकतम सुख की प्राप्ति होती? साधारण जन मानस द्वारा जिस वस्तु को सुख उत्पन्न करने वाली माना जाता है उसे दूरदृष्टा हानिप्रद बतलाते हैं।²⁰ उदाहरण के लिए मुकरान तथा योशू अपने देशवासियों को बर्खास्तकारी उपदेश दे रहे थे किन्तु उनसे देशवासियों ने उनकी भर्त्सना कर उन्हें समाज का शत्रु बरार देकर मृत्युदण्ड दिया। तिलक के अनुसार नैतिक गणित का सिद्धान्त इस प्रश्न का कि सहस्राब्दियों का सुख किसमें है और उसकी प्राप्ति कैसे और किसके द्वारा हो सकती है, उचित समाधान प्रस्तुत नहीं करता। यह सिद्धान्त अधिक यागिक है और इसमें व्यक्ति के उद्देश्यों का मनावेग नहीं किया गया है। इसी तरह उपयोगितावाद यह नहीं दर्शाता कि परहितवाद स्वार्थवाद में क्यों अच्छा है। यदि परहित का उद्देश्य यह है कि दूसरों के हित को रक्षा करने से स्वयं के हितों की रक्षा होगी है और इस प्रकार अधिक में अधिक व्यक्तियों को अधिकतम लाभ हो सकता है तो यह उचित नहीं। मूल प्रश्न यह है कि हम अधिक से अधिक व्यक्तियों को कैसे सुखी बनायें। तिलक ने नैतिक प्रश्नों का भौतिकवादी समाधान स्वीकार नहीं किया। जीवन में भौतिक वस्तुओं की उपलब्धि ही सब कुछ नहीं। उच्च कार्यों तथा सद्बुद्धि एवं मस्तिष्कजन्य उपलब्धियों से मानव-व्यवस्थाएँ एवं सुख की प्राप्ति सर्वश्रेष्ठ है। इन्द्रियजन्य सुख निम्नकोटि का सुख है।²¹

तिलक ने राजनीतिक स्वतन्त्रता की ईश्वरीय दुरु मानते हुए जनता को राष्ट्रवाद एवं लोकतांत्रिक विचारों के माध्यम से ब्रिटिश साम्राज्यवाद का प्रतिरोध करने के लिए प्रेरित किया। तिलक ने राष्ट्रवादी विचारों की व्याख्या करने हुए राष्ट्रवाद को एक मनोवैज्ञानिक कारण बतलाया।²² उनके अनुसार राष्ट्र का निर्माण जनसमूह की परस्पर सम्बन्धित एकता की भावना पर आधारित है। जहाँ परस्पर प्रेम तथा विभिन्न वर्गों के बीच ने राष्ट्रवाद की व्यापकता का बाना पहनाया गया तिलक ने राष्ट्रवाद की राजनीतिक भर्त्सना तक ही सीमित रहने का प्रयास किया। उनकी राष्ट्रवाद सम्बन्धी धारणा पर पश्चिम के राष्ट्रीय आत्मनिर्णय-सिद्धान्त का दिग्दर्शक प्रभाव अंकित है। वे आत्मा की आश्रय स्वतन्त्रता में विश्वास करते हुए मानव विराम के लिए स्वराज्य एवं स्वराष्ट्र की स्थापना कर रहे थे। वे राष्ट्र की भावना को आध्यात्मिक स्मृति एवं नैतिक दन में प्रकट मानते थे। गीता तथा वेदों की प्रेरणा से तिलक ने भारत के मज्जित के राष्ट्रीय गौरव एवं सभ्यता को उभारने का प्रयास किया था। तिलक इन भर्त्सनात्मक धारणाओं से। वे राष्ट्रवाद को एक प्राचीन नीति पर आधारित करना चाहते थे जिसे भारत ने अपनी

गौरवपूर्ण धरोहर के रूप में सजो रखा था। तिलक के अनुसार प्राचीन गौरव को तिरस्कार की दृष्टि से देखना ग्रास्युद्योग कायं है। हमारी सांस्कृतिक विरासत ही हमें भविष्य के भारत के निर्माण में सहायक हो सकती है। वे भारतीयों द्वारा पारम्परिक सभ्यता एवं संस्कृति की नरत को भारत राष्ट्र के लिए प्रयोजनजनक समझते थे। इन नवीन राष्ट्रवादीयों से जनता को बचाने के लिए तिलक ने गणपति-उत्सव तथा शिवाजी-उत्सव का सहारा लिया। उनका मूल उद्देश्य वर्तमान को भतीत से सम्बन्धित करने का था ताकि प्रारम्भ-विश्वास तथा पीढ़ी की वर्तमान कमी को भतीत की ऐतिहासिक महत्ता के अनुमान से दूर किया जा सके।²⁰

तिलक ने गणपति एवं शिवाजी के उत्सवों का प्रारम्भ हिन्दुओं की संगठित करने की दृष्टि से किया था। वे सनातन हिन्दू धर्म के बटुर समर्थक थे। भूत, अपने प्रारम्भ के सार्वजनिक जीवन में हिन्दू राष्ट्र की धारणा ने उन्हें भ्रमता नहीं रखा। तिलक कालान्तर में साम्प्रदायिक समन्वय के समर्थक बन गये। उन्होंने शिवाजी-उत्सव के सदर्भ में कहा कि यह कोई मुस्लिम-विरोधी उत्सव नहीं है। शिवाजी ने मुसलमानों से जिस काल में युद्ध किया उस समय मुसलमान विदेशी शासक के रूप में प्रारूढ थे। अंग्रेजों के शासन-काल में मुसलमानों का विरोध करने का कोई प्रयत्न ही नहीं था। ऐसे समय में हिन्दुओं तथा मुसलमानों को एक होकर विदेशी दासता से मुक्ति प्राप्त करने का सन्देश तिलक ने दिया।²¹ बंगाल के विभाजन से जनित्र चान्दोलन के समय तिलक ने साम्प्रदायिक समन्वय एवं सहयोग की प्रतीति की थी। तिलक व्यक्तिगत रूप से हिन्दू धर्म के अनुयायी थे किन्तु राजनीति में उनका दृष्टिकोण व्यापक रहा। हिन्दुओं के "सोकमान्य" तिलक को जिन्ना, शोकरत अली, हजरत मौहम्मद आदि ने अपना राजनीतिक गुरु माना। यह इस बात की पुष्टि करता है कि हिन्दुओं द्वारा समर्थित उनका नेतृत्व मुसलमानों के लिए भी उतना ही प्रेरणादायक रहा। जकारिया, प्रारम्भ तथा राजनीति पाम दल द्वारा तिलक को हिन्दू-राष्ट्रवादी करार दिया जाना नृष्टपूर्ण था। वे तिलक के व्यापक राजनीतिक उद्देश्यों एवं भाष्यात्मिक दर्शनों से धनभिन्न रहकर ही अपनी आलोचना प्रस्तुत कर रहे थे। तिलक का राष्ट्रवाद प्रत्यन्त व्यापक राष्ट्रवाद था। वे राजनीतिक राष्ट्रवाद के विचार के साथ-साथ आर्थिक राष्ट्रवाद के भी समर्थक थे। दादाभाई नौरोजी, विलियम डियरी, गोखले तथा लाजपतराय के समान तिलक ने अंग्रेजों द्वारा भारत के आर्थिक शोषण सम्बन्धी निर्गम-सिद्धान्त का समर्थन किया। वे स्वदेशी के परम उपासक थे। अंग्रेज उद्योगपतियों द्वारा भारत के व्यापार एवं वाणिज्य पर एकाधिकार का तिलक ने विरोध किया। आर्थिक बहिष्कार की नीति को तिलक ने इसी कारण से स्वीकार किया कि भारत में स्वदेशी वस्तुओं का उत्पादन एवं उपयोग बढ़े और भारतीय स्वयं आयात की नीति पर नियन्त्रण रख सके। शासन से आर्थिक संरक्षण की मांग करने के स्थान पर जनता को स्वावलम्बन के माध्यम से आर्थिक प्रगति करने का सन्देश तिलक ने दिया।

तिलक सर्वोर्ण राष्ट्रवादी नहीं थे। अपने संस्कृत पाठ्य के कारण वेदान्त के गूढ़ रहस्यों से उनकी विशेष गति थी। वेदान्त की मानव एकता की धारणा को राष्ट्रवाद के माध्यम से प्राप्त कर विश्ववन्धुत्व की स्थापना तिलक का अन्तिम ध्येय था। वे अन्तर्राष्ट्रवाद को राष्ट्रवाद का ही उन्नत रूप मानते थे।

तिलक ने राजनीतिक यथार्थवाद का प्रबलम्बन लेकर पेरिस के शान्ति-सम्मेलन (1919) के अध्यक्ष क्लेमैंसों को स्मरण-पत्र प्रेषित करते हुए उसमें भारत की भावी अन्तर्राष्ट्रीय महत्ता का चित्र प्रस्तुत किया। वे भारत के स्वशासन की समस्या के समाधान की विश्वशांति तथा अन्तर्राष्ट्रीय वशुग्व के लिए आवश्यक मानते थे। भारत एशिया तथा सम्पूर्ण विश्व के लिए शांति का प्रेरक हो सकता था। राष्ट्र संघ की सफलता एवं ब्रिटिश साम्राज्य की रक्षा के हित में भारतीयों को स्वशासन देने की बात तिलक ने दोहरायी। भारत जैसे शांतिप्रिय एवं अन्य देशों की स्वतन्त्रता का समान रूप के सम्मान करने वाले देश को आत्म-निर्णय का अधिकार मिलना चाहिए था। उन्होंने स्मरण-पत्र में यह भी व्यक्त किया कि भारत की अंग्रेजी सरकार ने बीकानेर के महाराजा तथा लार्ड सिन्हा को भारत के प्रतिनिधियों के रूप में शांति-सम्मेलन में नेहरू प्रनुचित कार्य किया है। वे व्यक्ति भारत की जनता का प्रतिनिधित्व नहीं करते। कांग्रेस के मनोनित प्रतिनिधियों (गांधी, तिलक एवं हजुन ईमाम) को शांति-सम्मेलन में सम्मिलित किया जाना चाहिए था। उन्होंने यह भी व्यक्त किया कि भारत की प्रशासनिक क्षमता एवं योग्यता को जब इंग्लैण्ड के मजदूर दल ने भी स्वीकार किया तब भारत को राजनीतिक स्वतन्त्रता क्यों नहीं प्रदान की जा सकती। तिलक ने क्लेमैंसों से प्रार्थना की कि वे शान्ति-सम्मेलन द्वारा भारत को अन्य ब्रिटिश स्वशासी उपनिवेशों के समान राष्ट्रसंघ की सदस्यता के समस्त अधिकार प्रदान करवायें। भारत को आत्म-निर्णय का अधिकार देने की घोषणा की जाय ताकि भारत में लोकतान्त्रिक जनप्रतिनिधियों की सरकार स्थापित हो सके। तिलक ने यह स्पष्ट किया कि उनका उद्देश्य ब्रिटिश साम्राज्य से भारत की वृद्ध करने का नहीं था। वे भारत सरकार की केन्द्रीय शासन-व्यवस्था को प्रतिरक्षा, वैदेशिक सम्बन्ध तथा सेना विभाग से मुक्त रखना चाहते थे। उनका उद्देश्य द्वैध शासन के स्थापन पर प्रायों में पूर्ण स्वशासन तथा केन्द्र में उत्तरदायी शासन की स्थापना का था। क्लेमैंसों को भेजे गये इस स्मरणपत्र की एक प्रति तिलक ने धर्मेरिका के राष्ट्रपति विल्सन को भी भेजी थी। विल्सन ने भी भारतीयों की स्वशासन देने में रुचि दिखाई। किन्तु वे भारत में आत्म-निर्णय का विद्वान् ब्रिटिश प्रधानमंत्री लॉर्ड बॉर्ड के समक्ष रखने का साहस नहीं रखते थे।¹²

तिलक केवल स्वतन्त्रता सेनानी ही नहीं थे अपितु एक कर्मठ राजनेता भी थे। उनका प्रारम्भिक राजनीतिक जीवन प्रतिवादी रहा किन्तु समय एवं परिस्थिति की भाग की देण्डर उनका स्वशासन सम्बन्धी दृष्टिकोण भारत में ब्रिटिश शासन के प्रति घटहृषोय से बहुहृषोय में परिवर्तित हो गया। मॉटफर्ड मुघारों की योजना की क्रियान्वित करने के लिए उन्होंने जिस कांग्रेस लोकतांत्रिक दल की स्थापना की उसके चुनाव घोषणा पत्र (मार्च, 1920) में वरिष्ठ गण्यवली उनके परिपक्व राजनीतिक चिन्तन की प्रतीक दी। घोषणा-पत्र में तिलक ने कांग्रेस तथा लोकतन्त्र दोनों के प्रति अपनी प्रविचल भक्ति का उत्प्रेष किया। उन्होंने भारत की समस्याओं के समाधान के लिए लोकतांत्रिक विधानों की ही उपयुक्त मानते हुए भारत में निम्न तथा राजनीतिक भ्रष्टाधिकार के विस्तार को इस कार्य के दो प्रमुख मस्त्रों के रूप में माना। जाति घटका रीति-रिवाजों पर साम्राज्य समस्त नागरिक धर्मनिरपेक्ष घटका सामाजिक असोम्यताओं को वे दूर करने के पक्ष में

ये। धार्मिक सहिष्णुता, धर्म की व्यक्तिगत पवित्रता तथा राज्य द्वारा इसको बाह्य प्रक्रमण से रक्षित करने अधिकार एवं कर्तव्य में उनका पूरा-पूरा विश्वास था।²⁶

तिलक ने घोषणा-पत्र में यह भी व्यक्त किया कि उनका दल भारत सभ को ब्रिटिश राष्ट्रमण्डल से संयुक्त करने के पक्ष में है ताकि मानवता एवं विश्व-बन्धुत्व का विकास हो सके। किन्तु इसके लिए वे भारत में पूर्ण स्वायत्तता तथा ग्रेट ब्रिटेन सहित ब्रिटिश राष्ट्रमण्डल के अन्य सदस्य देशों से भारत के लिए समान स्तर की मांग कर रहे थे। उन्होंने विश्व-शान्ति, राज्यों की राष्ट्रीयता, राष्ट्रों एवं राष्ट्रीयताओं की स्वतन्त्रता तथा देशों में परस्पर शोधण की वृत्ति को समाप्त करने में राष्ट्रसभ की भूमिका का स्वागत किया। वे भारत को उत्तरदायी शासन के पूर्ण भोग्य मानते हुए उसके द्वारा स्वीच्छक शासन का ढाँचा स्वयं निर्धारित करने तथा सविधान बनाने के पृथक् अधिकार की मांग प्रस्तुत कर रहे थे। वे इस कार्य के लिए इंग्लैंड की संसद में, श्रमिक दल तथा सहानुभूति रखने वाले अन्य व्यक्तियों के सहयोग से, एक नया विधेयक प्रस्तुत करवाना चाहते थे। वे भारत तथा राष्ट्रसभ के सदस्य देशों में इसके समर्थन में व्यापक अभियान चलाना चाहते थे।²⁷ इस कार्य के लिए तिलक ने "शिक्षा, ग्रामोन्नत तथा सगठन" का मार्ग प्रपन्न करने की कहा। उनका दल मोटेम सुधार-अधिनियम को क्रियान्वित करवाने के पक्ष में था ताकि भारत में उत्तरदायी शासन की स्थापना की सीढ़ गति दी जाय। तिलक ने यह स्पष्ट कर दिया कि वे इस कार्य के लिए शासन के प्रति सहयोग प्रपन्न सार्वजनिक विरोध जो भी उपयुक्त तथा लोकमत को संबल देने वाला होगा प्रस्तुत करेंगे।²⁸

तिलक ने कांग्रेस लोकतान्त्रिक दल के अन्य कार्यों में दमनात्मक व्यवस्थापन का घन्त, औद्योगिक एवं कृषि-श्रमिकों को उचित म्यूनतम घेतन, पूँजीपतियों एवं श्रमिकों के मध्य समानता के आधार पर सम्बन्धों की स्थापना, श्रमिक सघनों की प्रोत्साहित करना, छात्राओं तथा अन्य जीवनोपयोगी वस्तुओं के निर्यात पर नियन्त्रण स्थापित किये कीमतें कम करना तथा माधुर्य का सरक्षण करना, राज्य से अधिक सहायता तथा सरक्षणायक नियमों द्वारा तथा अन्य स्वीकृत साधनों द्वारा स्वदेशी उद्योगों का प्रोत्साहन एवं विस्तार, औद्योगिक विकास के लिए रेलों का राष्ट्रीयकरण तथा मालवाहन की राशि का नियमन, सेना पर किये जाने वाले व्यय में कटौती तथा समान वितरण की दृष्टि में रखकर श्रमिक कसरोपण, नागरिक सेना का निर्माण, प्रतियोगी परीक्षाओं के माध्यम से सेवाओं के लिए नियुक्ति, भारत की राष्ट्रभाषा की स्थापना तथा घन्तसाम्प्रदायिक सम्बन्धों में सुधार के द्वारा राष्ट्रीय एकता का विकास, भाषायी आधार पर प्रान्तों का पुनर्गठन आदि निर्धारित किये।²⁹

उपयुक्त विषयों का सम्बन्ध केन्द्रीय सरकार से होने के कारण तिलक ने प्रान्तों के लिए भी अन्य कार्यक्रम सुझाये। प्रांतीय कार्यक्रम में तिलक ने मातृभाषा के माध्यम से शिक्षा, लिंग-भेद रहित निःशुल्क एवं अनिवार्य शिक्षा, ग्राम-पंचायतों की शक्ति में वृद्धि, मद्य-निषेध तथा सार्वभौमिक मताधिकार का विस्तार आदि रखे।³⁰ तिलक द्वारा कांग्रेस लोकतान्त्रिक दल के चुनाव घोषणा-पत्र में सम्मिलित कार्यक्रम की देखकर ऐसा आभास होता है जैसे स्वाधीन भारत के कांग्रेस दल का चुनाव घोषणा पत्र हो। स्वाधीनता के बाद कांग्रेस ने तिलक की उपयुक्त योजना के अधिकांश विषयों को सविधान के

माध्यम से तथा अन्य शासकीय उपबन्धों द्वारा क्रियान्वित किया। तिलक अपने समय से अनेक दशक आगे थे।

तिलक के सामाजिक विचार

तिलक सामाजिक विचारों में सुधारवादों न होकर पुनर्ग्रन्थुदयवादी थे। वे रानाडे के विचारों के विपरीत भारतीय सभ्यता व सस्कृति के प्राचीन मुकल सामाजिक प्रयोगों को वर्तमान भारत में पुनः स्थापित करने में विश्वास रखते थे। उनके द्वारा सामाजिक सुधारों के समर्थन में भारत की प्राचीन मान्यताओं का समर्थन रूढ़िवाद से प्रसन्न नहीं था। प्राचीन मान्यता में कालान्तर में प्रसिद्ध भ्रान्त विचारों एवं मान्यताओं को वे समाप्त करने के पक्ष में थे किन्तु भारत की प्राचीन धरोहर को एक और हटाकर पाश्चात्य शिक्षा व सस्कृति के अनुकूल भारत की नवीन सामाजिक संस्थाएँ स्थापित करना उन्हें मान्य न था। वे भारत के उदारवादियों के समान सुधार की पाश्चात्य परम्परा का अनुसरण करना नहीं चाहते थे। उन्हें इसका धोम था कि भारत की सम्भ्रान्त एवं शिक्षित पीढ़ी पाश्चात्य सभ्यता के ग्रन्थानुकरण द्वारा भारत की सभ्यता व सस्कृति की धरोहर को विस्मृत करने पर उतारू थी। वे पाश्चात्य सस्कृति की मोतिबनावदी परम्परा का विस्तार भारत में नहीं चाहते थे। इतना होने पर भी तिलक अंग्रेजी भाषा व साहित्य के अध्ययन तथा पाश्चात्य राजनीतिक मान्यताओं के शाह्य पक्ष को धनाने से मना नहीं करते थे। वे स्वयं दक्षिणी गिजा क्षमिति, पूना के प्रमुख कर्ताग्रस्तों के रूप में अंग्रेजी भाषा के अध्ययन को अनिवार्यता का समर्थन करते रहे। तिलक ने जहाँ एक ओर वेद, उपनिषद् व गीता आदि का गहन अध्ययन किया या वहाँ दूसरी ओर हेगल, वाट, स्पेन्सर, मिल, वेग्नर, वाल्टेयर व रूसो आदि के विचारों का भी अध्ययन किया था। वे पाश्चात्य साहित्य एवं सस्कृति के उच्चादर्शों से अनभिज्ञ नहीं थे। किन्तु एक राष्ट्रवादी भारतीय के रूप में वे भारत का वैचारिक पुनर्निर्माण पाश्चात्य विचारधारा पर आधारित करना नहीं चाहते थे।

तिलक ने समाज-सुधारों के क्षेत्र में उतनी उग्रवादी नीति का अनुसरण नहीं किया जितना कि राजनीतिक क्षेत्र में। समाज-सुधार की दृष्टि से तिलक सामाजिक सुधारों को राजनीतिक सुधारों के बाद ही लाना चाहते थे। समाजसुधार के क्षेत्र में वे यथार्थवादी थे। वे पहले स्वराज्य प्राप्त करना चाहते थे बाद में और कुछ। किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि समाजसुधार को तिलक ने धिक्कुल महत्त्व नहीं दिया। वे प्रगतिशील सुधारकों के साथ कई मामलों में सम्बद्ध थे। उन्होंने रानाडे द्वारा प्रस्तावित व्रतिय सुधारों का समर्थन भी किया। उदाहरणार्थ वे इस बात से सहमत थे कि लड़कों का विवाह 16, 18 व 20 वर्ष के पहले न किया जाये तथा लड़कियों का 10, 12, या 14 वर्ष के पहले। उन्होंने बहुपत्नी-प्रथा का विरोध किया तथा 60 वर्ष की आयु पर विवाह पर प्रतिबन्ध लगाने का समर्थन किया। रानाडे की सुधार-योजना में लड़के व लड़की के विवाह पर एक वर्ष से अधिक की आय न खर्च करने का प्रस्ताव भी स्वीकार किया। शराब पर प्रतिबन्ध तथा स्त्री-शिक्षा के विस्तार का भी उन्होंने समर्थन किया। यद्यपि तिलक ने "स्वीकृति आयु विधेयक" का विरोध किया था किन्तु यह विरोध राजनीतिक कारणों से था न कि सामाजिक कारणों से। विरोध का प्रमुख कारण यह था कि वे सामाजिक

व्यवस्थापन का कार्य ब्रिटिश सरकार के हाथों में नहीं सौंपना चाहते थे। इसके माध्यम से वे भारत को विदेशी सरकार का विरोध कर रहे थे।³¹ तिलक की दृष्टि से भारत का पारचात्य स्वरूप में पुनर्निर्माण भारत की महानता के लिए यातक या धोर किसी भी प्रकार के सुधार को विदेशी शासन द्वारा जबरन बोधा जाना उस सुधार को धर्नतिक बनाना था।³²

तिलक ने सामाजिक सम्बन्धों के सदर्भ में हिन्दु-समाज की कतिपय मान्यताओं को स्वीकार किया किन्तु वे हिन्दु-समाज की रूढ़ियों से घटे हुए नहीं थे। चाय-पार्टी की घटना में तिलक ने रूढ़िवादियों का मन रखने के लिए प्रायश्चित आदि किया किन्तु व्यवहार में छुमाधुत का कोई स्थान नहीं था। वे सामाजिक सुधार के क्षेत्र में अनेक समाजसुधारकों से आगे थे। उन्होंने विधवा-विवाह का समर्थन किया। प्रो० डी० के० कर्षे द्वारा विधवा-विवाह किये जाने पर उन्हें बधाई दी। उन्होंने स्वयं अपनी पुत्रियों का विवाह पन्द्रह वर्ष की आयु के पश्चात् किया। शिवाजी तथा गणपति महोत्सव में उन्होंने प्रदणों को सबणों के साथ सम्मिलित किया तथा उनसे साथ कुत्तों हिन्दुओं जैसा व्यवहार किया। इस प्रकार तिलक ने समाज सुधारकों के दयन तथा कार्य के भेद को अपने जीवन में प्रविष्ट नहीं होने दिया। अन्तरकेवल यह था कि तिलक सुधारों को कानून के माध्यम से नियामित करने का पक्ष में थे।³³ वे सामाजिक सुधारों को उचित सामाजिक शिक्षण के माध्यम से क्रियान्वित कराना चाहते थे। उचित लोभमत का निर्माण कर सुधारों को सुगमता से लाया जा सकता था। वे सामाजिक सुधारों के प्रति प्रतिक्रियावादी दृष्टिकोण नहीं रखते थे। न वे सुधारों की भाङ में प्रवाहित हो जाना ही स्वीकार करते थे। वे भारत को प्राचीन सांस्कृतिक एवं सामाजिक धरोहर को विच्छिन्न नहीं करना चाहते थे। भारत अपनी सस्टुति का रयाग करके आगे नहीं बढ़ सकता था। उनकी यह मान्यता थी कि भारत के गौरवपूर्ण प्रतीत को भुलाने के स्थान पर उन दृष्टियों को दूर किया जाय जिनके कारण कतिपय सामाजिक कुरीतियाँ पनप गई हैं। उन कुरीतियों, अध-विश्वासों एवं रूढ़ियों के अन्त के पश्चात् शेष को बचावत् बनाये रखा जाय। तिलक ने इस सदर्भ में यह व्यक्त किया कि "जिस प्रकार से रूढ़िवादी मान्यताएँ तथा उनके पोषक पंडित एकपक्षीय है उसी प्रकार से अण्जेजी शिक्षा प्राप्त सुधारक भी एकपक्षीय एवं दकियानूसी है। पुराने शास्त्री तथा पंडित नवीन परिस्थितियों से उसी प्रकार अपरिचित है जिस प्रकार से नवीन शिक्षा प्राप्त सुधारक हिन्दू धर्म की परम्पराओं एवं दर्शन से। अतः यह निदान्त आवश्यक है कि नवीन शिक्षा प्राप्त वर्ग को प्राचीन मान्यताओं तथा दर्शन का उचित ज्ञान कराया जाय तथा पुराने पंडितों तथा शास्त्रियों को नवीन परिवर्तनों एवं परिवर्तनशील परिस्थितियों की जानकारी दी जाय।"³⁴ तिलक का यह दृष्टिकोण परम्परा तथा प्राधुनिकता में समन्वय का प्रतीक था।

तिलक का धर्म तथा अध्यात्म

बाल गंगाधर तिलक की सनातन हिन्दू-धर्म में पूर्ण निष्ठा थी। हिन्दू-धर्म की महानता, उदारता व सहिष्णुता के वे प्रबल प्रशंसक थे। उन्होंने हिन्दूधर्म से सम्बन्धित समस्त मान्यताओं, रीति-रिवाजों, धार्मिक ग्रन्थों आदि का विशद अध्ययन किया था। वे हिन्दूधर्म की अवतारवादी, अद्वैतवादी तथा ज्ञान-भक्ति-कर्म की त्रिवेणी से निस्तृत योग-

साधना की मान्यताओं के समर्थक थे। उन्होंने सनातनी होते हुए भी अनेक धार्मिक आग्रहों का विरोध किया था। छुमाछूत, विधवा-विवाह आदि ऐसी कुरीतियाँ थीं जिनको तिलक ने धार्मिक दृष्टि से असंगत पाया। वे हिन्दुओं में सामाजिक सुधार के कार्य के विरुद्ध नहीं थे किन्तु वे समाज-सुधारकों की नास्तिकता अथवा धर्म के प्रति उदासीनता के विरोधी थे। समाजसुधारकों ने पाश्चात्य शिक्षा तथा सस्कृति के विदेशी प्रभाव में हिन्दू धर्म की मान्यताओं तथा हिन्दू-सस्कृति को तिरस्कृत करने का जो प्रयास किया था उसे तिलक ने राष्ट्रघाती बतलाया। वे प्राचीन मान्यताओं को प्राधुनिक परिस्थितियों में ढालना चाहते थे, न कि उनका त्याग करना। वे हिन्दू-धर्म की प्राचीनता को मान्य जाति के समकालीन मानते थे। उनके अनुसार वेदों, उपनिषदों तथा वेदान्त की वैज्ञानिक धारणाओं में सन्देह नहीं किया जा सकता। उनमें भौतिकता का विरोध तथा आध्यात्मिकता का तार्किक समर्थन प्राधुनिक मान्यता के मार्गदर्शन की सनातन समझ से युक्त है।³⁵

तिलक ने हिन्दुओं की साम्प्रदायिक एकता पर बल दिया। वे हिन्दुओं के विभिन्न मत-मतांतरों को समन्वित कर समस्त हिन्दू मतवलम्बियों की एक जुट होने का आह्वान कर रहे थे। तिलक ने कहा था, "धर्म, धृष्ट्या से बना बधन का अर्थबोधक शब्द है-धारणा करने, ग्रहण करने के अर्थ में धाने वाला शब्द। एक साथ रखने या धारण करने के लिए क्या है? आत्मा को परमात्मा से जोड़ना, मनुष्य मनुष्य को जोड़ना या एक साथ रखना। धर्म से हमारे ईश्वर व मनुष्य के प्रति कर्तव्य का बोध होता है। वैदिक युग में भारत स्वावलम्बी देश था। वह एक महान् राष्ट्र की भाँति सगठित था। वह सगठन और एकता छिन्न-भिन्न हो गयी है जिससे हमारा बहुत पतन हुआ है। हमारे नेताओं का कर्तव्य है कि वे इस एकता को पुनर्जीवित करें।"³⁶

तिलक ने धर्म की प्रति व्यापक अर्थ में देखा था। वे धर्म की सभ्य अथवा मतभेदों का जनक नहीं मानते थे। धर्म का उद्देश्य हिंसा, अपराध अथवा विध्वंस मिथाना नहीं हो सकता था। वे समाज में व्याप्त सभी साम्प्रदायिकता को दूर करने के लिए धार्मिक शिक्षण पर जोर देते थे। तिलक ने हिन्दुओं तथा मुसलमानों को अपने अपने धर्म की उचित शिक्षा दिलवाने का आग्रह किया ताकि वे परस्पर धार्मिक सहिष्णुता का ज्ञान प्राप्त करें। तिलक ने पण्डित रामबाई द्वारा संचालित "धारदा-सदन"³⁷ की प्रतिविधियों का भंडाफोड़ कर यह सिद्ध किया कि धर्म की भाँति ईसाई मिशनरियों द्वारा जिस प्रकार अशोध हिन्दू बालिकाओं को ईसाई धर्म में परिवर्तित किया जा रहा था। उन्हें इस बात का खेद था कि हिन्दुओं में अपने धर्म के प्रति स्वाभिमान घट रहा था क्योंकि वे स्वधर्म से अनभिज्ञ थे। तिलक के अनुसार "जिसी को अपने धर्म पर अभिमान बँसे हो सकता है, यदि वह सबसे अनभिज्ञ है? धार्मिक शिक्षा का प्रभाव ही इस बात का एक मात्र कारण है कि देश भर में मिशनरियों (ईसाई पादरियों) का प्रभाव बढ़ गया है।"³⁸

किन्तु तिलक सभी हिन्दू राष्ट्रवादी नहीं थे। उनके द्वारा महाराष्ट्र में चलाये गये जन-ग्रामोत्थान में उन्हें सभी सम्प्रदायों का समर्थन प्राप्त होता रहा। 1916 के कांग्रेस के सधनक-संधिवेशन में तिलक ने हिन्दुओं तथा मुसलमानों में साम्प्रदायिक समझौता करवाने का सफल प्रयास किया। उनके सहिष्णु दृष्टिकोण के कारण मुसलमानों को पृथक्

प्रतिनिधित्व देने का निर्णय कांग्रेस ने स्वीकार किया। मुसलमान नेताओं में उनके प्रति गहरी श्रद्धा थी। शीकत भली तथा मोहम्मद भली अपने आप को तिलक की पार्टी का ही मानते थे।³⁹ मौलाना हजरत मोहानी ने तिलक को अपनी राजनीतिक गुरु माना था।⁴⁰ आसफ अली⁴¹ तथा डा. अन्सारी ने⁴² खिलाफत आन्दोलन के समय मुसलमानों के प्रति तिलक के सहानुभूतिपूर्ण समर्थन एवं सहयोग का उल्लेख किया था। इस प्रकार तिलक ने एक धर्मनिष्ठ सनातनी हिन्दू होते हुए भी अपने धार्मिक विश्वास का अन्य सम्प्रदायों के सहित में प्रयोग नहीं किया।

तिलक ने हिन्दू सनातन धर्म को लिंग तथा जाति भेद रहित मानव स्वतन्त्रता की समानता का पोषक माना। उन्होंने सनातन धर्म की स्त्री तथा पुरुष के सम्बन्धों का सामाज्य आध्यात्मिक प्रगति की ओर अग्रसर करने वाला माना। वे वर्ण-व्यवस्था तथा धार्मिक विकास के कर्म-सिद्धांत को मानव की उर्ध्वगामी प्रगति का सूचक मानते थे। सनातन धर्म ने मोक्ष को जीवन का सत्य मानकर अर्थ तथा काम की पिपासा सन्तुष्ट करने का अवसर दिया किन्तु उन्हें भी धर्म के नियमों की परिधि में रखा। वर्ण-व्यवस्था सामाजिक संगठन का निर्माण कर व्यक्ति की प्रकृति तथा उसकी प्रतिभाओं के अनुरूप उसे स्वतन्त्रता का अधिकार देती है।⁴³ धर्म के प्रति व्यक्ति की शिथिलता को दूर करने के लिए कर्म का सिद्धांत प्रस्तुत किया गया है।⁴⁴ कर्म के अनुरूप चेतनामय जीवन मोक्ष प्रदायक है।⁴⁵ तिलक ने वर्णव्यवस्था को व्यक्तिगत एवं सामाजिक कर्तव्यों की पूर्ति का अत्यन्त विकसित उदाहरण बतलाया है। वे इस आलोचना का खंडन करते हैं कि वर्ण-व्यवस्था सामाजिक भेदभाव तथा अन्याय पर आधारित है। तिलक यह कहते हैं कि यदि ईश्वर भी अद्युत प्रथा का समर्थन करे तो वे ऐसे ईश्वर को ईश्वर स्वीकार नहीं करेंगे। उनका यह विचार है कि वर्ण-व्यवस्था प्रत्येक व्यक्ति की स्वतन्त्रता को सबकी स्वतन्त्रता में परिवर्तित कर देती है। वे वर्ण-व्यवस्था को जाति-व्यवस्था से सर्वथा भिन्न मानते हुए, जाति व्यवस्था को अत्यन्त दोषपूर्ण मानते हैं। वे खान-पान में छुआ-छूत तथा अद्युतप्रथा को सनातन-धर्म जनित न मान कर ऐसी व्याधि मानते हैं जिसे सनातन-धर्म पुरातनपथियों ने आम-जित किया है। इस व्याधि से छुटकारा पाने के लिए सनातन धर्म का त्याग करने के स्थान पर उन रुढ़िवादियों से मुक्ति प्राप्त करना आवश्यक है। वे सनातन धर्म की श्रेष्ठता में विश्वास करते हुए उसे विश्व-धर्म की राजा देते हैं। विश्व में कोई अन्य धर्म ऐसा नहीं है जो शाश्वत सत्य तथा परब्रह्म की सत्ता का इतना स्थायी एवं निर्मल विचार प्रस्तुत करता हो।⁴⁶ वे सनातन धर्म को भेदभाव रहित किन्तु प्रभावपूर्ण एकता का प्रोत्साहक मानते हैं।

तिलक ने गीता-रहस्य के माध्यम से अपने आध्यात्मिक विचार प्रस्तुत किये हैं। वे यह मानते थे कि परब्रह्म के साक्षात्कार के अनेक मार्गों में कर्म का मार्ग प्रधान है। ज्ञानयोग तथा भक्तियोग ईश्वर से तादात्म्य स्थापित करने की श्रेष्ठता रखते हुए भी कर्म से विमुक्त नहीं हैं। व्यक्ति को ज्ञान तथा भक्ति में पूर्णता प्राप्त करके भी मोक्ष-प्राप्ति के लिए कर्म का सहचरण करना होता है। उनके अनुसार प्रकृति, पुरुष एवं ईश्वर में परस्पर अन्योन्याश्रितता है। अनुष्य का ईश्वर के साथ एकाकार होना उसे कर्म से मुक्त करने की प्रेरणा देता है। स्वयं ईश्वर भी कर्म के बंधन से मुक्त नहीं। प्रकृति तथा पुरुष की

एकरूपता कर्म से ही स्थापित हो सकती है और इसके बाद पुरुष तथा ईश्वर का एकीकरण भी कर्म से प्रेरित है। सृष्टि का क्रम ईश्वरेच्छा पर आधारित होने के कारण, पुरुष का कर्म भी ईश्वरीय विधान का अनुगामी है। कर्म द्वारा मोक्ष प्राप्त करने का अर्थ है मानव सेवा कर ऐहिक बन्धनों से मुक्ति तथा चिरंतन मरण के नाश एवं रूपता। जीवन के संघर्ष से दूर रह कर एकांत ईश्वर साधना कर्म से परायण होने के कारण एकांगी है। कर्म का बुरागम मानव क्रियाकलापों को चुनौती देता है। कर्म के रण-प्राणण में विजय-प्राप्ति ही मोक्ष की प्रतीक है। इस प्रकार तिलक ने मानव तथा ईश्वर को एकीकृत कर भद्वैतवाद का समर्थन किया है।⁴⁷

गीता-रहस्य में कर्मयोग को विशद व्याख्या करते हुए तिलक ने यह बतलाया है कि कर्म, अकर्म और विकर्म में कर्म का अर्थ सात्त्विक कर्म, अकर्म का अर्थ राजसिक कर्म तथा विकर्म का अर्थ तामसिक कर्म किये गये कार्य हैं। योग ब्रह्मांड की सृजनात्मक शक्ति के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। कर्मयोग इस दृष्टि से ब्रह्मांड की सृजनात्मक शक्ति का विवेकपूर्ण एवं सतुलित उपयोग है। यह प्रवृत्ति-मार्ग है जो निष्काम कर्म की प्रेरणा की जीवनोपयोगी बनाता है। तिलक ने आचारनीति की समस्याओं का आध्यात्मिक विवेचन श्रेष्ठ मानते हुए सुखवाद, परार्थवाद एवं उपयोगितावाद की आलोचना प्रस्तुत की है। वे नैतिक गुणों की निरपेक्ष तत्त्व के रूप में मानते हुए उसे आधिदैविक एवं आधिभौतिक दृष्टिकोण से दूर रख उसकी तत्त्वशास्त्रीय व्याख्या पर जोर देते हैं। तिलक ने मनुष्य में स्वार्थ तथा परमार्थ दोनों ही प्रवृत्तियों का दर्शन किया है। परमार्थ की स्वार्थ पर विजय ही नैतिक मूल्यों द्वारा व्यक्ति के चरमोत्कर्ष का मार्ग है। जीवन में आध्यात्मिक दृष्टिकोण अपना कर मानव आत्मा की शक्तियों का सञ्जातकार मनुष्य की मुख और दुःख के घनित्य से मुक्त कर उसे धर्म की नित्यता का संदेश देते हैं। ऐन्द्रिक एवं भौतिक सुखों से बढ़कर आध्यात्मिक परमसुख की प्राप्ति ही श्रेष्ठ है। आध्यात्मिक अन्तरचेतना के जागृत होने के पश्चात् सदासद निरूपक विवेक-शक्ति सक्रिय होती है। इसने बिना अन्त बरए की ध्वनि नैतिक मूल्यों पर आधित नहीं होती। सात्त्विक, राजसिक एवं तामसिक कर्मों में मानवीय सत्त्व का प्राधान्य बतलाते हुए तिलक ने सत्य की सार्वभौमिकता के आध्यात्मिक निरूपण पर कर्म की गति निर्धारित की है।⁴⁸

तिलक ने परब्रह्म के सच्चिदानन्द स्वरूप की कल्पना को आध्यात्मिक चिन्तन की महत्तम उपलब्धि बतलाया है। वे ऋग्वेद में वर्णित परब्रह्म के इस प्रत्ययात्मक निरूपण के सम्बन्ध में आदिशंकराचार्य के विचारों से सहमत हैं। तिलक और शंकर दोनों ही भद्वैतवादी हैं। वेदान्त में व्यक्त परब्रह्म की समान प्रमित्यक्ति को ईश्वर के रूप में तिलक ने स्वीकार किया है। आध्यात्मिक साधना के प्रथम चरण में ईश्वर की उपासना श्रेष्ठ है। इसके पश्चात् ध्यानावस्था की परम परिणति निर्विकल्प समाधि है जिसमें निराकार परब्रह्म के सच्चिदानन्द स्वरूप की प्राप्ति होती है। इस प्रकार तिलक ने साध्य दर्शन के भगवद्भवादी परब्रह्म तथा श्रीकृष्ण के ईश्वरीय अस्तित्व के वेदान्ती दृष्टिकोण का गीता में प्रतीक सुंदर समन्वय प्रस्तुत किया है। इनका ही नहीं गीता में विश्व की ब्रह्मण्य मानकर माया अर्थात् कर्म की ब्रह्म का विधान माना है। मनुष्य की परब्रह्म प्राप्ति की तालम्रा उसके सत्त्वों की स्वतंत्रता का प्रतीक है। आध्यात्मिक साधना की

स्वतन्त्रता का प्रयोग कर व्यक्ति मोक्ष प्राप्त कर सकता है। मोक्षार्थी को कर्म त्यागने के स्थान पर बहुकार तथा स्वाम का त्याग करना होता है। तिलक ने गीता के भवतारवाद को स्वीकार करते हुए ईश्वर द्वारा धर्म तथा प्राणिमों की रक्षा के लिए बारबार पृथ्वी पर भवतन्त्र होने को निष्काम कर्म का जीवन उदाहरण माना है। गीता ने पलायनवादी धारणा को प्रत्यक्ष नहीं दिया। कर्महीन जीवन को कोई उपादेयता नहीं। शोध, मद, मोह से विमुक्त मानव अपने अंतरात्मा में विरक्ति एवं निरामक्ति धारण कर जन-मेवा के कार्य में लगा रह सकता है। यही निष्काम कर्म मोक्ष प्राप्ति का भी मार्ग है। ज्ञान से उत्पन्न वैराग्य प्रत्यक्ष सत्याग में भी कर्म की स्थिति बना रहती है। दैहिक प्रापश्यकताओं की पूर्ति के लिए गम्यामी को जो विचरण करना होता है फिर कर्म से मुक्ति कहा सम्भव है।¹⁹

तिलक के अनुसार गीता में मानवित्व अहिंसा का उपदेश दिया गया है। आपद्दुर्घमें आरम्भका के लिए प्रेरित करता है। दुष्ट तथा पापात्माओं से परिरक्षण का प्राकृतिक अधिकार आध्यात्मसम्भूत है। आध्यात्मिक चेतना के विकास में भक्ति साधन रूप में है। साध्य रूप में ज्ञान तथा कर्म को ही स्वीकार किया गया है। ईश्वर आराधना में भक्ति का अपना महत्त्व है। भक्ति परब्रह्म की चेतना की और प्राणिमान को प्रेरित कर भक्त से उचित स्थितजन की स्थिति प्रदान करती है। गीता के सम्पूर्ण प्रवगाहन के पश्चात् तिलक ने निष्कर्ष रूप में यह व्यक्त किया है कि गीता ज्ञानमयित समन्वित कर्मयोग का मार्ग प्रगस्त करती है।²⁰

तिलक का आध्यात्मिक दृष्टिकोण निष्काम कर्म को लोकमग्रह प्रपात्त जमसेवा में प्रयुक्त करने का रहा है। जीवन के मन और बुद्धि की शुद्धता रखकर सभी कर्मजन्य फलों की वृत्त्यापेक्ष कर देना ही उन्हें धर्मस्वर प्रतीत हुआ है। साम्ययोग प्रपात्त मिदान्त तथा व्यवहार में अनुपम बनाय रखने का उपक्रम मनुष्य को आध्यात्मिक गता तथा सामाजिक समापवाद में समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न देता है। गीता की आधुनिक जीवन की मार्गदर्शिका मानते हुए भारतीय स्वाधीनता-संग्राम में निर्मयता, स्वतन्त्रता, बलिदान तथा सेवा की प्रेरणा तिलक ने गीता से ही प्राप्त की है।²¹ उनका साध्य तथा वेदान्त-ज्ञान उन्हें मनीषा सम्प्रदायवादी हिन्दू न बनाने सावभौमिक मानव के रूप में परिवर्तित करने में सहायक रहा है।

तिलक के आर्थिक विचार

तिलक ने राष्ट्रीय विचारों की सूत्र प्रेरणा के साथ भारत की आर्थिक उन्नति का चिन्तन सदैव जुटा हुआ रहा। 1897 में उन्होंने भारत की भिरती हुई आर्थिक स्थिति पर विचार व्यक्त किये और भारत की आर्थिक आत्मनिर्भरता के ह्रास पर दुःख प्रकट किया। उनके अनुसार अपने निमित्त उपभोक्ता-वस्तुओं के सम्बन्ध में भारत न केवल आत्मनिर्भर या अपितु उनका निर्यात भी करता था। किन्तु शर्न शर्न स्थिति बदलती गयी और भारत अनाज का निर्यात करने लगा। भारत अनाज का निर्यात कर वहाँ से निमित्त उपभोक्ता-वस्तुओं का आयात करने लगा। यह कहना कि भारत का विदेशी व्यापार बढ़ रहा था, केवल झग था। रेल, शकतार एवं सहजों के विकास के नाम पर करोड़ों रुपये विदेशी जेबों में जा रहे थे। विदेशी पदार्थ का भुगतान तथा तत्सम्बन्धी व्याज

भारत की प्राथमिक स्थिति के खोखलेपन का कारण बना। कुटीर-उद्योगों तथा अन्य प्राचीन उद्योगों का पतन प्रारम्भ हुआ। इन स्थिति का सामना करने के लिए तिलक ने स्वदेशी का उपदेश दिया। वे स्वयं स्वदेशी की प्रतिभूति थे। बग-भग धान्दोलन के समर्थन में स्वदेशी एवं बहिष्कार का प्रचार तथा प्रसार कर तिलक ने महाराष्ट्र में नवीन स्तूति का संचार किया। स्वदेशी-धान्दोलन को तिलक ने ब्रिटिश साम्राज्य से मुक्ति तथा ब्रिटिश नागरिकता की सम्मान पूर्ण स्थिति प्राप्त करने का मार्ग बतलाया।¹⁵² बहिष्कार द्वारा स्वदेशी वस्तुओं का उपयोग बढ़ाने की सम्भावना थी अतः विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार किया गया। तिलक को यह मान्यता थी कि भारतीय दक्षिण अफ्रीका के समान "बोमर युद्ध" करने की क्षमता नहीं रखते किन्तु वे विदेश में निर्मित वस्तुओं का बहिष्कार कर इनका राजनीतिक अस्त्र के रूप में प्रयोग कर सकते हैं।¹⁵³

स्वदेशी-धान्दोलन के बर्जित प्रभाव के कृपा अग्रदूत के सरदार रामसिंह ने 1870 में अफँजों के विरुद्ध इसी बहिष्कार की नीति का प्रयोग प्रारम्भ किया था। महाराष्ट्र में यह धान्दोलन बामुदेव बलवत् फइके ने तीव्र किया। तिलक को स्वदेशी की प्रेरणा फइके से ही प्राप्त हुई। 1870 में महाराष्ट्र के कृषक-विद्रोह से उन्हें ब्रिटिश साम्राज्य के विरुद्ध उठ खड़े होने के लिए बाध्य किया।¹⁵⁴ फइके की तिलक का धास्तविक राजनीतिक गुरु माना जा सकता है। उनके द्वारा शान्ति का सन्देश महाराष्ट्र की प्राथमिक दुर्दशा के कारण जन-धान्दोलन का प्रतीक बन गया। 1876 से ही महाराष्ट्र में युवापीढ़ी ने एक और ब्रिटिश शासन की शोषक राजस्व-नीति के विरोध में जन स्वे कृषक-धान्दोलन का समर्थन किया तथा दूसरी ओर मारवाड़ी, गुजराती तथा पारसी व्यापारियों की शोषण की परम्परा का तीव्र प्रतिकार किया। तिलक इस वातावरण से प्रभावित हुए बिना नहीं रह सके। वे पत्रकारिता के माध्यम से इन कार्य में लग गये। केसरी तथा मराठा उनके सदेश-वाहक बने। लकाशापर के उद्योगपतियों द्वारा बम्बई के सूती वस्त्र-उद्योग को ठप्प करने के पद्यन्त्रों एवं ब्रिटिश शासन की उनसे माठगठ का तिलक ने मराठा के माध्यम से विरोध किया। वे पूँजीवादजनित महाराष्ट्र के प्राथमिक शोषण का विरोध कर समस्त भारत की प्राथमिक स्थिति को परिवर्तित करने के प्रतीक बन गये। 1881 में केसरी ने भारत की धमनीवी जनता के प्राथमिक निष्ठेपन का चित्रण प्रस्तुत किया।¹⁵⁵ भारत के राष्ट्रीय उद्योगों की पनपाने एवं भारतीय उद्योगपतियों को सरसल देने की नीति का तिलक ने जीवन-पर्यन्त समर्थन किया।

तिलक ने 1887 के एडिंस के महास-सम्मेलन के समय मराठा में यह मंत्र प्रकट किया कि भारत में तकनीकी शिक्षा का प्रसार किया जाय। भारत की जनता से निर्धनता का घन्ट केवल प्रतिनिधि सम्पादकों की स्थापना से नहीं हो सकता, इसके लिए भारत में स्थायी बन्दोबस्त किया जाय ताकि सरकारी अमीदारों के द्वारा शोषण का घन्ट हो सके। वे देश में उद्योग-धन्धों की स्थापना तथा धान्दविक व्यापार का विस्तार करने के पक्ष में थे।¹⁵⁶ उनका गुन्नाव था कि किसानों पर श्रृणु का भार कम किया जाय तथा राष्ट्रीय उद्योगों की स्थापना की जाय। तिलक ने भारतीय मूद्राओं के विरुद्ध बोलते हुए 1896-97 के प्रकाश के समय पुना के छायाग्र विद्रोहियों की कीमतें घटाने के लिए विवश किया। वे भारत के कुटीर उद्योगों तथा अन्य प्राथमिक क्रियाकलापों के लिए

शासन का प्रोत्साहन आवश्यक मानते थे। कृषि की पैदावार बढ़ाने के लिए तिलक ने सिंचाई के साधनों को बढ़ाने का सुझाव दिया। वे चाहते थे कि भारत में उद्योगीकरण की गति तीव्र की जाय ताकि भारत को आर्थिक निर्भरता से बचाया जा सके।⁵⁷

तिलक ने सदैव अमजोबी वर्ग का हित सर्वोपरि रखा। उनके स्वदेशी-प्रान्दोलन में किये कार्य को सराहा गया। स्वदेशी के प्रचार द्वारा तिलक भारत की अमजोबी जनता का भविष्य सुनिश्चित कर रहे थे। बम्बई में अमिकों को हड़ताल के पीछे तिलक की ही प्रेरणा थी।⁵⁸ 1908 में तिलक की गिरफ्तारी तथा उनके देश-निर्वासन के विरोध में अमिकों तथा व्यापारियों ने विरोध प्रदर्शन किया। अमिकों ने आम हड़ताल तथा तोड़फोड़ की कार्यवाही की। लेनिन ने तिलक के समर्थन में अमिकों के प्रदर्शन एवं हड़ताल को भारत में सर्वहारा वर्ग की राजनीतिक चेतना का उदय माना।⁵⁹

तिलक ने मई-जून 1908 में कैसरी में जनक लेख लिख कर यह सिद्ध किया कि भारत में ब्रिटिश शासन एक विदेशी शासन होने के कारण केवल राजनीतिक शक्ति का ही उपयोग नहीं कर रहा था, बल्कि उनका उद्देश्य भारत के उद्योगधर्मों को जबरन हथियाने तथा स्वहित में न होने पर नष्ट करने का भी था। जनता को कर भार से इतना दबा दिया गया था कि जीवन दूमर हो गया था। उनके अनुसार प्राचीन स्वराज्य नष्ट हो गया था, उद्योगव्यवसाय धोखे होते जा रहे थे, व्यावसायिक कुशलता तथा साहस का ह्रास हो रहा था। नवीन शिक्षा का अभाव था, अधिकांश एव जनमत का ह्रास हो रहा था और वैभव एवं सतोष को समाप्ति हो गयी थी। तिलक के अनुसार भारत में ब्रिटिश शासन ने "दारिद्र्य", "दुष्कांत", "दुःखशोष"—इन तीन "द" को जनता के कलाश दबाव के लिए प्रयुक्त किया था।⁶⁰ तिलक ने शोषण के विरुद्ध बम्बई में अमिकों को प्रोत्साहित किया क्योंकि उन्हें यह विश्वास था कि भारत की स्वाधीनता में अमिकों की भूमिका हरावल की रहेगी। यद्यपि तिलक समाजवादो विचारों का प्रसार नहीं कर रहे थे किन्तु समाजवादो कार्यक्रम का मानवीय पक्ष उनके भाषणों तथा लेखों से स्पष्ट निवृत्त हो रहा था।⁶¹ वे कम के अमिकों द्वारा 1905-1907 में की गई आम हड़ताल से प्रेरणा प्राप्त कर अमिकों को जागृत कर रहे थे।⁶² अतः उनके निर्वासन के समय अमिकों द्वारा विरोध-प्रदर्शन तथा बम्बई शहर में आम-हड़ताल का कार्य स्वाभाविक था क्योंकि अमिक वर्ग उन्हें अपना शुभचिन्तक मानता था।⁶³

तिलक का आर्थिक चिंतन प्रारम्भ में पूँजीवादी-सामंतवादी व्यवस्था का विरोधी नहीं था। कालांतर में उनके आर्थिक विचारों में परिवर्तन आया। वे भूमिहीन कृषकों तथा अमिकों की दयनीय स्थिति की ओर आकृष्ट हुए। उन्होंने भारतीय पूँजीवादी व्यवस्था की धालोचना की, किन्तु यह धालोचना एक पक्षीय थी। वे जहाँ अनेक पूँजीपतियों का विरोध कर रहे थे वहाँ अन्य उद्योगियों के समान भारतीय पूँजीपतियों के संवर्धन के लिए स्वदेशी-प्रान्दोलन का संचालन कर रहे थे। तिलक ने शायद अपने आर्थिक चिंतन के इस पक्ष की ओर ध्यान नहीं दिया। उनकी बढ़ती हुई लोकप्रियता एवं जन साधारण को राजनीतिक प्रान्दोलन के लिए प्रेरित करने वाला उनका प्रभावशाली नेतृत्व उन्हें जन साधारण को आर्थिक समस्याओं के मध्य से आये। उन्होंने बम्बई के कामगारों, मजदूरों तथा अन्य प्रकार के व्यवसायियों के हितसचय का पूरा-पूरा

प्रयास किया। वे समाजवाद के सैद्धान्तिक व्याख्याकार न थे किन्तु उन्होंने सहकारिता के माध्यम से कार्य करने की प्रेरणा दी। तिलक का जामुत मस्तिष्क समय-परिवर्तन का आभास प्राप्त करने लगा। बौद्धोपनिषद्वाद में प्राप्त कृत प्रश्नकर्ता को उनका उत्तर था कि 'भारत को बौद्धोपनिषद् से भयभीत नहीं होना चाहिए क्योंकि उनके सिद्धान्त तो शाश्वत सिद्धान्त हैं। गीता में भी कहा गया है कि यदि किसी के पास आवश्यकता से अधिक सम्पत्ति है तो वह दूसरों के हितार्थ धरोहर के समान है। उन्होंने आगे कहा था कि हिन्दू शास्त्रों के अनुसार जो व्यक्ति अपनी आवश्यकता से अधिक सचय करता है, वह पापी है। प्राचीन भारत के इतिहास से उन्होंने उन राजाओं व समृद्धिशाली व्यक्तियों के कई उदाहरण दिये जिन्होंने अपनी सम्पत्ति गरीबों को बांट दी थी।' ⁶⁴

योगदान

लोकमान्य तिलक भारतीय राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन के अद्वितीय विचारक थे। जिरोल ने उन्हें 'भारत में अमृतोष के जनक' के रूप में सम्बोधित करके भारतीयों को सेवा ही की थी। तिलक ने न केवल भारतीयों को शासन के रवैय के प्रति ही असंतुष्ट बनाया अपितु उन्हें अपने आपके विराम के प्रति भी सतुष्ट होकर नहीं बैठने दिया। दासता में सतोष कर बैठने वाले भारतीय स्वतन्त्रता-संग्राम का संचालन नहीं कर सकते थे। तिलक ने उन्हें नया जीवन, नई प्रेरणाएँ दी। उन्होंने अपना वर्तमान भारत के सुखद स्वप्निल भविष्य के लिए देश को प्रेषित कर दिया। तिलक ने न केवल राजनीति सिद्धांत, न केवल धर्म का उपदेश दिया बल्कि देश के लिए सहर्ष यात्राएँ सहन करने का मार्ग भी दिखाया। सुख, समृद्धि, परिवार तथा महत्वाकांक्षियों का परित्याग कर तिलक ने वह मार्ग अपनाया जो शहीदों के निमित्त था। राजद्रोह के भयंकर अभियोग द्वारा शासन ने उनका मनोबल ऋग्भोरना चाहा किन्तु वे चट्टान की तरह घड़िया रहे।

तिलक ने स्वराज्य की मांग्यता को सैद्धान्तिक शब्दावलि से लाकर भारतीयों के होठों पर ला बिठाया। स्वराज्य को सनातन धर्म के साथ संयुक्त कर तिलक ने स्वराज्य की शाश्वतता सिद्ध की। राष्ट्रवाद की गुंथरी को भगीरथ के समान जनमानस के स्मृति-पटल पर प्रवर्तित कर तिलक ने भारत को पुनः एकता का संदेश दिया। वे अनेकता में एकता का दर्शन करने वाले सहिष्णु तथा धर्म-अभिप्रेत मानव के रूप में उपस्थित हुए। गीता का अमर-मन्त्र देकर भारतीयों के मानस में सुषुप्त अजुन का कर्म-मार्ग के प्रति प्रेरित किया। स्वराज्य, स्वदेशी, स्वधर्म, बहिष्कार तथा राष्ट्रीय शिक्षा के पंचकोणात्मक कार्यक्रम का सफलता पूर्वक संचालित कर तिलक ने विदेशी शासन की नींव हिला दी। पत्रकारिता में निर्भयता का अद्वितीय उदाहरण प्रस्तुत कर तिलक ने हमें प्रकाश की घोर बढ़ाया। राजनीति को लोकनीति में परिवर्तित करने का श्रेय प्राप्त कर तिलक ने जन जन को राजनीतिवादी आन्दोलन में समाहित किया। उदारवादियों की भीरुता तथा पर-जीवी मनोवृत्ति का विरोध कर तिलक ने पोष्य, आत्मबल तथा स्वाभिमान का संचार किया।

एक कुशल एवं दूरदर्शी राजनैता के रूप में तिलक ने समयानुसार परिवर्तन एवं संशोधन का मार्ग अपनाया। स्वराज्य को असहयोग से प्रतिक्रियात्मक सहयोग पर आधारित किया। निष्क्रिय प्रतिरोध को सैद्धान्तिक आन्दोलन में परिवर्तित किया।

स्वधर्म' को धर्मनिरपेक्षता एवं राष्ट्रप्रादायिक समन्वय के सह-प्रतिस्त्व में प्रस्तुत किया। स्वराज्य प्राप्ति की लालसा उनमें जीवनपर्यन्त बनी रही। वे युग द्रष्टा थे। हिन्दी को भारत की राष्ट्रभाषा के रूप में स्वीकार करने वाले तिलक ने गांधी जैसे उत्तराधिकारी को भी पहचान लिया था। गांधी उनके मानसपुत्र थे। गांधी ने मोक्षले की गुरु माना किन्तु जन सामान्य उनके क्रियावलापों में तिलक का ही दर्शन करता रहा। विमानबन्दी, बहिष्कार, मद्यनिषेध, स्वदेशी, प्रसहयोग आदि समस्त कार्यक्रम प्रस्तुत कर तिलक ने भविष्य के राजनीतिक आन्दोलन का मार्ग प्रशस्त किया।

तिलक में राजनीति एवं विद्वता का प्रभूतपूर्व संगम उनकी महानता एवं यशसाया की द्विगुणित करने वाला था। उनके प्रयों में प्रगाढ़ पांडित्य के साथ साथ उनकी राष्ट्रीय भावनाएँ प्रबल हुई हैं। आर्यजाति के इतिहास की प्राचीनता सिद्ध कर तिलक ने भारतीयों के मन की सांस्कृतिक हीनता को सदा के लिए समाप्त कर दिया। पाश्चात्त्यीकरण के प्रबल क्रमाबात में तिलक ने भारतीय संस्कृति को ठेक देकर भारतीयता के विनाश की रोका। सामाजिक सुधारों के शासकीय भ्रमजाल में फसने के स्थान पर बुद्धियों को स्वविवेक में समाप्त करने का आह्वान कर तिलक ने भारत में अंग्रेजी शासन को सामाजिक क्षेत्र में प्रविष्ट होने से रोका। तिलक ने प्रसहयोग का पाठ सिखाकर ब्रिटिश साम्राज्यवाद के प्रगर्त की बोधना कर दी थी। यही 'प्रसहयोग' बलांतर में गांधी के पूर्ण-स्वराज का मूल बन गया।

श्री मा० कृ० केसकर के अनुसार "लोकमान्य तिलक का राजनीतिक नेतृत्व दो राजनीतिक सिद्धान्तों पर आधारित था, पहला यह कि जनता को उसके अधिकारों के प्रति सचेत कर उसमें नैतिक प्रतिबोध की शक्ति जागृत की जाय। दूसरा सिद्धान्त यह है कि जनता की छोटी-छोटी शिकायतों को लेकर उसमें अंग्रेजों की सत्ता के विरुद्ध प्रसतोष का निर्माण किया जाये और अंग्रेजों पर लोकमत का दबाव डाला जाय। उनका यह आग्रह था कि स्वराज्य के लिए आवश्यक जन-इच्छा शक्ति का निर्माण होना चाहिए। बुद्धि शीघ्र की विचारधारा यह थी कि अंग्रेजों के साथ तत्सम युद्ध किया जाय। तिलक विशाल नींव पर आधारित क्रान्ति करना चाहते थे और वह भी लोगों को प्रबुद्ध करके। तिलक स्वयं क्रान्तिकारी थे परन्तु उनकी क्रान्ति व्यापक थी। तिलक का मत यह था कि यह क्रान्ति स्वराज्य-प्राप्ति के लिए निश्चयात्मक शक्ति का निर्माण हुए बिना नहीं हो सकेगी। तिलक ने एक बार कहा था कि यदि स्वराज्य पाना हो तो नींव पर आधारित होना चाहिए। वह लोकतांत्रिक क्रान्ति का तत्त्वज्ञान है।

लोकमान्य के जीवन-कार्य का दूसरा अंग उनके सांस्कृतिक विचारों का है। तिलक के मूल में अंग्रेजी सत्ता के साथ राजनीतिक सघर्ष शुरू हो चुका था। वैसे तो पाश्चात्य विचारों के प्रभाव से उत्पन्न हुए सांस्कृतिक मूल्यों से भी भारतीय संस्कृति का सघर्ष शुरू हो गया था। बहुधा तिलक को सामाजिक दृष्टि से प्रतिगामी कहा जाता है, परन्तु तिलक ने उस काल में सुधारवादियों से जो प्रश्न पूछे थे उनका उत्तर आज भी नहीं मिल रहा है। तिलक के दो प्रश्न थे। पहला प्रश्न यह था कि भारत में धर्म ने समाज को अनुशासित किया है। यदि भारत की इस धर्मशक्ती को हटाकर समाज-सुधार करना हो तो ऐसा सुधार समाज के अंतर्गत से ही किया जाना चाहिए क्योंकि विदेशी सत्ता की

अपेक्षा स्वराज्य की सरकार द्वारा किया गया सुधार अधिक स्वीकार्य सिद्ध होगा। दूसरा प्रश्न यह था कि भारत की अपनी जीवन पद्धति है। उसे बदलते समय शास्त्रोक्त विचार किया जाना चाहिए। अंधानुकरण काम नहीं देगा। पाश्चात्य संस्कृति का मुख्य आधार सुखवाद है। इस पर आधारित समाजसुधार को स्वीकार न करते हुए अपनी जीवन-पद्धति के अनुकूल सुधार किया जाना चाहिए। तिलक ने गीतारहस्य लिखकर समाज के जीवन, धर्म और नीति सम्बन्धी हिन्दू तत्त्व ज्ञान को समग्रतः प्रतिपादित किया और यह विचार रखा कि भारत के इस प्राचीन नीतिशास्त्र को स्वीकार किया जाना चाहिए। उनका यह विचार मात्र के सामाजिक सुधार के विचार की अपेक्षा अधिक मौलिक था।

तिलक आधुनिक भारतीय लोकतन्त्र के प्रणेता है। जन शक्ति ही उनकी उपासना की देवी थी। इसी कारण उनकी राजनीति लोकतन्त्र की राजनीति हुई। उन्होंने व्यक्ति की महिमा को बढ़ावा नहीं दिया। इसके विपरीत सामूहिक विचार, सामूहिक आधार तथा सामूहिक आन्दोलन ही उनकी दुःखता का तंत्र था। यही कारण है कि तिलक भारतीय लोकशक्ति की गंगोत्री है। यही कारण है कि अंग्रेजों ने तिलक को साम्राज्यवाद का कट्टर शत्रु माना था। तिलक ने पाश्चात्य राजनीतिक आन्दोलन के माध्यम का प्रभावी उपयोग किया। लार्ड रिडिंगहम ने जो बम्बई के तत्कालीन गवर्नर थे, ब्रिटिश सरकार को 1908 में लिखे अपने एक गुप्त पत्र में कहा था कि 'तिलक ही ब्रिटिश साम्राज्य को उलट देने वाले पद्धति के मुख्य सूत्रधार हैं।'

तिलक के राष्ट्रवाद की एक अन्य विशेषता उनकी सब समुदायों कि एकता है। हिन्दू-मुस्लिम संबंध, जाति-भेद, राजनीतिक दृष्टि से एकात्म भारतीय राष्ट्रवाद की मुख्य बाधा थी।"

तिलक "आधुनिक भारत के हरक्यूलीज तथा प्रोनेपियस"⁶⁵ ही नहीं अपितु "भारतीय राष्ट्रवाद के पिता थे।"⁶⁶

□□

टिप्पणियाँ

1. जीवन-परिचय सम्पादित इत लोकायत तिलक, (एच।ए. एम्प्लिय हारस, बम्बई, 1965) पर आधारित।
2. वही, पृ. 43
3. एम. ए. कुच, राइज एंड फॉल ऑफ मॉडर्न मिनिस्टेरियल गवर्नमेंट, (शुभ कम्पेडियस, इटोरा, 1940) पृ. 45
4. बाल गंगाधर तिलक : हिंदू राष्ट्रवाद एंड स्वीडेन, (एन।ए. के. मंडल, 1922, प्रथम संस्करण) पृ. 170
5. वही, पृ. 65
6. रैडिके रीजनर तथा सोशलिस्ट (सं.), तिलक एंड बी सुभाष चंद्र बोस, (पीपुल्स एम्प्लिय हारस, नई दिल्ली, 1966) पृ. 318-415
7. रैडिके एंड एम्बोलोबी ऑफ मोर्न इण्डियन एनोकेस, पृ. 51-52
8. वही, पृ. 52-53
9. वही, पृ. 53-57
10. डी. पी. सहायनकर, लोकायत तिलक : कायर ऑफ इण्डियन गवर्नमेंट एंड बी मेजर ऑफ बोस इण्डिया (बाल गंगे, सन् 1956) पृ. 128-130

11. श्याम तथा चापल्य, लोकनाम्य तिलक : ए. भाषोपाधी, (बैको एन्सिलोपिडिया हाउस, बम्बई, 1959) पृ. 181
12. राक्षस एवम् स्त्रीश्रेष्ठ, पृ. 64-65
13. एम. सी. कौन्सल, लाइव एवम् लाइव ऑफ लोकनाम्य तिलक, (मद्रास, 1928) पृ. 76
14. पी. विरोध, इतिहास, (सिद्धिचन्द्र, मद्रास, 1926) पृ. 63
15. देविदे रोड्जर्स तथा कोल्डवेल, पृ. 654
16. बहो, पृ. 561
17. लाइव एवम् स्त्रीश्रेष्ठ, पृ. 261-263
18. लहरीकर, पृ. 232-235
19. डी. एम. बोस, रोड्जर्स एवम् स्त्रीश्रेष्ठ, (प्रेसिडेंट, मद्रास, 1963) पृ. 253
20. बाल गंगाधर तिलक, बालगंगाधरतिलकाष्टकम् अर्थात् कर्मयोगसार, (तिलक प्रेस, पुना 1935) खण्ड 1, पृ. 114-128
21. बहो
22. कौन्सल, पृ. 486-487
23. राक्षस एवम् स्त्रीश्रेष्ठ, पृ. 24-74
24. देविदे डी. पी. कर्नरकर, बाल गंगाधर तिलक : ए. बहो, (रोड्जर्स बुक डिप्टी, बम्बई, 1956) पृ. 72-83
25. रामगोपाल, पृ. 226
26. कर्मरकर, पृ. 581
27. बहो
28. बहो, पृ. 282
29. बहो
30. बहो, पृ. 282-283
31. देविदे बांसर् हीमबाद, इतिहास मेहनतिलक एवम् हिन्दू लोगन रिपोर्ट, (विश्वदत्त पुनिवर्तिनी प्रेस 1964) पृ. 164
32. विमोर्श एम. डे, जो गिलेती ऑफ पी लोकनाम्य, (ऑक्सफोर्ड पुनिवर्तिनी प्रेस, 1956) पृ. 64
33. डी. पी. भाषादे, जो लाइव ऑफ लोकनाम्य तिलक, (बंगलुरुविश्व प्रेस, पुना, 1921) पृ. 54-55
34. डी. एम. डे जे नरुड्जर्स 1 71-72
35. देविदे एम. ए. डूब, जो विरिड ऑफ एनलर हिन्दू काबर, (एम. ए. डूब, बंगलुरु, 1921) पृ. 179
36. रामगोपाल डे नरुड्जर्स, पृ. 118
37. देविदे डी. एम. बर्फी, हिन्दूनाम्य ऑफ एवम्, पृ. 104-105
38. रामगोपाल, पृ. 114-115
39. देविदे एम. सी. बापट (डॉ.), ऐतिहासिक एवम् ऐतिहासिक ऑफ लोकनाम्य तिलक, खण्ड 2, (एड. पी. बापट, पुना) पृ. 576-577
40. बहो, खण्ड 3, पृ. 36-37
41. बहो, पृ. 142
42. बहो, पृ. 115
43. पीता एवम्, पृ. 92-93
44. डी. एम. पुनी, बालगंगाधर एवम् ओम्ब लाइव (विश्व चन्द्र, बम्बई, 1964) पृ. 101-113
45. राधाकृष्णन, जो हिन्दू ऑफ लाइव (बंगलुरु बुक डिप्टी, मद्रास, 1960) पृ. 58
46. लाइव एवम् स्त्रीश्रेष्ठ, पृ. 13-14
47. पीता एवम्, पृ. 306
48. बहो, पृ. 511-536
49. बहो, पृ. 552-555

50. बहो, पृ. 375-394
51. पी. नागराज राव, कोन्टेम्पोररी इण्डियन फिलोसोफी, पृ. 51
52. राममोयल, पृ. 235
53. तट्टमानकर, पृ. 107
54. देविये रोजनर तथा गोल्टवर्ग, पृ. 11
55. बहो, पृ. 36-38
56. बहो, पृ. 45-46
57. बहो, पृ. 47-48
58. बहो, पृ. 467
59. बहो, पृ. 470
60. बहो, पृ. 454-455
61. टी. बी. पार्बडे, बाल गंगाधर तिलक, (नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद, 1958) पृ. 222
62. तट्टमानकर, पृ. 184-185
63. रोजनर एण्ड गोल्टवर्ग, पृ. 590-591
64. राममोयल, पृ. 236-237
65. देविये एस. एल. बरन्दीकर, सोरघाम्य बाल गंगाधर तिलक . बी. हरप्रभुतीर एण्ड प्रोप्रायटर्स अण्ड प्रिन्टर्स इण्डिया, (एस. एल. बरन्दीकर, पूना, 1957)
66. जवाहरलाल नेहरू, दुषरं कोडर (टी. जॉन डे बन्मोरी, न्यूयार्क, 1942) पृ. 35 तथा 85

लाला लाजपत राय का जन्म 28 जनवरी, 1865 को पंजाब के फिरोजपुर जिले के दूरी के नामक स्थान पर हुआ। उनका परिवार जगराई में रहता था। उनके पिता मुन्नी राधाकृष्ण पारसी के अध्यापक थे। वे सार गैबद ग्रहमर खाँ के विचारों से प्रभावित थे। उन्होंने जीवन में कई बार इस्लाम धर्म स्वीकारना चाहा किन्तु लाजपत राय की माता गुलाबदेवी के प्रभाव से वे अपना धर्म परिवर्तन न कर पाये। लाजपत राय के बचपन में उनके पिता उन्हें कुरान पढ़ कर सुनाते और रमजान के दिनों में उनसे भी सत रखवाते और नमाज पढ़ाते। 1879 में लाजपत राय ने लुधियाना के मिशन स्कूल में प्रवेश लिया। मौलवी मोहम्मद हुसैन की दो पुस्तकों कश्मीर हिन्दू तथा जाकिमाते हिन्दू का उन पर प्रभाव पड़ा। मुसलमानों द्वारा हिंदुओं पर किये जाने वाले अत्याचारों तथा राजपूतों की शोषणवादी वाक्यांश इन पुस्तकों में पढ़कर लाजपत राय इस्लाम से घृणा करने लगे। लुधियाना से वे लाहौर चले गये और वहाँ के गवर्नमेण्ट कॉलेज से उन्होंने एण्ट्रीस परीक्षा उत्तीर्ण कर 1882 में मुक्तार (कनिष्ठ वकील) बन गये।

लाजपत राय का लाहौर में प्रवास उनके विचारों का निर्माणकाल था। उनके कॉलेज के सहपाठी पण्डित गुददत्त तथा लाला हसराम ने उनको अत्यधिक प्रभावित किया। वे हिन्दू राष्ट्रवादी विचारधारा की ओर आकृष्ट हुए। 1882 में पंजाब के हिन्दू-उर्दू मियाद में लाजपत राय तथा उनके सहपाठियों ने हिन्दी की भारतीय राष्ट्र-भाषा के रूप में अंगीकार किया। पंजाब में उन दिनों उर्दू तथा फारसी आदि का बोल-बाला था। लाजपत राय स्वयं उर्दू के अच्छे ज्ञाता थे किन्तु राष्ट्रहित में उन्होंने हिन्दी का पक्ष लिया और हमने प्रचार एवं प्रसार के लिये प्रयत्न किया। 1881-1882 में उन्होंने मुरेन्द्रनाथ बनर्जी के भाषणों का अध्ययन किया। वे बनर्जी के मस्सेनी पर दिये गये भाषण से इतने प्रभावित हुए कि उन्होंने मस्सेनी की प्रवृत्ति कुछ नान लिया। मस्सेनी, गैरीबेल्डी तथा कँवर के जीवन तथा कार्य का उन्होंने विशद अध्ययन किया और उनसे अपने राजनीतिक जीवन का मार्ग निर्धारित किया।

लाजपत राय ने पण्डित शिवनारायण अभिनोदनी के प्रभाव में ब्रह्मसमाज की गतिविधियों में सम्मिलित होना प्रारम्भ किया। बाद में पण्डित गुददत्त, लाला हसराम तथा लाला साईदास ने उन्हें आर्य समाज की ओर आकृष्ट कर लिया। आर्य समाज की सदस्यता ने लाजपत राय के विचारों में ब्राम्हणपूत परिवर्तन ला दिया। आर्य समाज से उन्होंने गायत्री जीवन का पाठ सीखा। आर्यों की बहुजनता के सन्देश ने उनमें राष्ट्रवाद की भावना का संचार किया। उन्हें देशभक्ति की प्रेरणा भी आर्य समाज से मिली। स्वामी दयानन्द सरस्वती के उपदेशों का उनपर इतना प्रभाव पड़ा कि वे उन्हें युग-प्रवर्तक

तथा भारत के गौरवपूर्ण प्रतीक का सन्देशवाहक मानने लगे। स्वामी दयानन्द की मृत्यु पर लाहौर के धर्मसमाज द्वारा आयोजित शोकसभा में उनके उक्त उद्गार प्रकट हुए। लाजपतराय धर्मसमाज के भोजपुरी वक्ताओं में गिने जाने लगे। वे लाहौर से जपरांव तथा वहाँ से रोहतक चले गये और रोहतक में उन्होंने अपनी वकालत के साथ-साथ रोहतक धर्मसमाज का कार्य भी देखना प्रारम्भ किया। वे लाहौर में दयानन्द एंग्लो-वैदिक कालेज की स्थापना के लिये धन एकत्र करने लगे। 1886 में वे मुल्तान से वकील बन गये और उन्होंने हिसार में अपनी वकालत प्रारम्भ की। वे 1892 तक हिसार में रहे और वहाँ वकालत से अपनी धनप्राप्ति प्रजित की। वे हिसार की म्युनिसिपल कमेट्री के प्रबैतनिक सचिव भी बनाये गये।

लाजपतराय ने 1888 के कांग्रेस अधिवेशन में भाग लिया। जार्ज यून की अध्यक्षता में इलाहाबाद में सम्पन्न यह अधिवेशन लाजपतराय के राजनीतिक जीवन का शुमारम्भ था। अधिवेशन के पहले लाजपतराय ने सर सैयद अहमद खा की कांग्रेस-विरोधी नीति तथा हिन्दू-मुस्लिम एकता के विपरीत मुस्लिम हितसरसता की धारणा को 'सुने पत्रों' के माध्यम से कटु प्रलोचना का विषय बनाया। सर सैयद की राजनीतिक कलाबाजी का ~~इलाहाबाद अधिवेशन~~ कारण लाजपतराय कांग्रेसजनों में अत्यधिक लोकप्रिय हो गये। बाद में स्वयं ए० ए० ह्यूम ने लाजपतराय के उन सुने पत्रों को प्रकाशित करवाकर बंटवाया। इलाहाबाद अधिवेशन में उन्होंने विधायी परिषदों के विस्तार एवं उनके सुधार पर अपने विचार व्यक्त किये। 1889 में कांग्रेस के बम्बई अधिवेशन में लाजपतराय ने विलक के एक संशोधन का समर्थन किया। यही उनका विलक, गोखले तथा विनि चन्द्र पाल से व्यक्तिगत परिचय हुआ।

पंजाब में धर्म समाज के कांग्रेस-विरोधी दृष्टिकोण के कारण लाजपतराय ने भी 1889 से 1892 तक कांग्रेस के काम में रुचि नहीं दिखाई। पंजाब के धर्मसमाजियों का यह ठहरे था कि कांग्रेस की स्थापना भारत में ब्रिटिश शासन को मजबूत बनाने के उद्देश्य से की गई थी। उनकी यह भी धारणा थी कि कांग्रेस द्वारा प्रस्तुत हिन्दू-मुस्लिम एकता का विचार हिन्दुओं की राजनीतिक दृष्टि से दुर्बल बना सकता था। वे भारत के पड़ोसी देशों में इस्लाम की बढ़ती हुई शक्ति के समस्त भारत के हिन्दुओं की प्रसंगच्छिन्न स्थिति से चिन्तित थे। लाजपतराय ने पंजाब धर्म समाज के उपयोगत रसों का समर्थन किया था। धर्म समाज की गैर-राजनीतिक संस्था के रूप में उभरने का प्रयास किया जा रहा था ताकि पंजाब में धर्म समाज की बढ़ती हुई लोकप्रियता सरकार की धार की किरकिरी न बन जाये। उस समय अनेक सरकारी कर्मचारी धर्मसमाज के सदस्य थे। यदि सरकार का स्वयं धर्मसमाज विरोधी बन जाता तो इन राजकीय कर्मचारियों की धर्मसमाज से अपना सम्बन्ध तोड़ना पड़ता जो कि स्वयं धर्मसमाज की लोकप्रियता एवं सदस्य संख्या घटने का कारण बन जाता। इस प्रकार लाजपतराय तथा उनके सहयोगी धर्म-समाजियों ने अपने आपको कांग्रेस की राजनीति से कुछ समय के लिये दूर कर रखा।

1892 में लाजपतराय लाहौर में आकर बस गये और वहीं वकालत करने लगे। वकालत के साथ-साथ वे धर्मसमाज के कार्यों में पूरी रुचि सेते रहे। पंजाब में धर्मसमाज में साम्प्रदायिक भोजन तथा संस्कृत-अंग्रेजी माध्यम को लेकर जो विवाद-सिद्धा, उसके

धर्मसमाज में दो गुट बन गये। एक गुट सासा मुंशीराम (स्वामी अद्यानन्द) के नेतृत्व में शुद्ध शाकाहारी भोजन तथा शिक्षा के क्षेत्र में गुरुकुल-पद्धति तथा संस्कृत की शिक्षा का माध्यम बनाने का समर्थक था, तो दूसरी ओर सासा हसराम आदि का गुट या जो भांसाहार, अंग्रेजी के पठन-पाठन तथा शिक्षा का माध्यम अंग्रेजी रखने के पक्ष में था। साजपतराय दूसरे गुट से सम्बन्धित थे। यद्यपि साजपतराय साहोर धर्मसमाज के सचिव के रूप में इन दोनों गुटों के प्रति तटस्थ रहना चाहते थे किन्तु अधिक समय तक तटस्थ नहीं रह सके। उनके विचार सासा हसराम के गुट से मिलते थे। सासा साजपतराय तथा सासा हसराम आदि के प्रयासों से ही पञ्जाब में डी० ए० बी० शिक्षण संस्थाओं का जाल बिछ गया था। उन्होंने 1886 में डी० ए० बी० कालेज, साहोर की स्थापना की थी। धर्मसमाज का यह कालेज-गुट स्वामी अद्यानन्द के गुट से घृणित हो गया और इस गुट ने 1893 में धर्मसमाज का पनारकनी, साहोर में पृथक कार्यालय स्थापित कर दिया। सासा साजपतराय पनारकनी धर्मसमाज के अध्यक्ष निर्वाचित हुए। उन्होंने डी० ए० बी० कालेज समिति के महासचिव के रूप में स्थान-स्थान का भ्रमण कर कालेज के लिए धन एकत्रित किया। उन्होंने इयानन्द परलो-बैंगिक कालेज समाचार का सम्पादन किया और सासा हसराम के साथ धर्मसमाज मकट का सह-सम्पादन किया। 1897 में धर्मसमाज के प्रकारक पण्डित मेखराज की किसी मुसलमान द्वारा हत्या कर दी गयी। इस हत्याकाण्ड ने धर्मसमाज के दोनों गुटों को एक होने के लिये प्रेरित किया। साजपतराय ने हत्यारे को पकड़वाने का धर्मसमाज की ओर से प्रयास किया किन्तु साहोर के मुसलमान रहस्यों तथा मौलवियों ने हत्यारे को संरक्षण देकर उसे भगने का प्रयत्न दे दिया और धर्मसमाज के सभी प्रयत्न विफल कर दिये।

1897-98 में साजपतराय ने मध्य प्रान्त में फैले मकाल के समय धर्मसमाज की ओर से सहायता कार्य किया और संकष्टों दुर्भिक्षपीडित भनाय बच्चों को ईसाई मिशनरियों के हाथ पड़ने से बचाया। 1899-1900 में पुनः दुर्भिक्ष का भयंकर दौर फैला। इस बार दुर्भिक्ष ने पञ्जाब, मध्य प्रान्त, राजपुताना तथा समुक्त प्रान्त में अपना नग्न तांडव दिखाया। साजपतराय ने धर्मसमाज की ओर से हजारों भवोष भनायों को ईसाइयों से बचाया और मकाल-पीडित क्षेत्र में धन, धान तथा अन्य आवश्यक वस्तुओं का प्रचुर मात्रा में वितरण किया। भारत सरकार द्वारा गठित दुर्भिक्ष आयोग (1901) के सर्वप्रथम साजपतराय ने साक्ष्य दिया और सरकार ने उनका दिया यह सुझाव स्वीकार किया कि दुर्भिक्ष के समय भनाय एवं निराश्रित बच्चों को तब तक अन्य संस्थाओं एवं धर्मविलम्बियों के सुपुर्दे न किया जाय, जब तक उनके स्वयं के धर्म से सम्बन्धित संस्था उन्हें अपने संरक्षण में लेने में असफल सिद्ध न हो जाय। भारतीय राष्ट्रीय सामाजिक परिषद् के कलकत्ता अधिवेशन (1901) में हिन्दुओं को मकालपीडित भनायों की सहायता में ईसाई मिशनरियों से पीछे रहने के लिये साजपतराय ने कटाड़ा।

1896-1898 के मध्य साजपतराय ने उर्दू में मस्तेनी, गैरीबेरी, शिदाजी, दयानन्द तथा श्रीकृष्ण की जीवनियाँ लिखीं। 1896 में उत्तर भारत में फैले मकाल के समय तथा 1899 के राजपुताना दुर्भिक्ष में साजपतराय ने स्मरणीय सेवा की और भनाय बालकों को ईसाई मिशनरियों के हाथ बिकने से बचाया। इसके पूर्व 1895 में साजपतराय

ने पंजाब नेशनल बैंक की स्थापना में सहयोग दिया। कांग्रेस के साहौर अधिवेशन (1900) ने साजपतराय को पुनः कांग्रेस की ओर आकृष्ट किया। इस अधिवेशन में उन्होंने शिक्षा तथा औद्योगिक विषयों पर विचार विमर्श करने के लिए कम से कम प्राप्ता दिन निर्धारित करने का प्रस्ताव रखा। कांग्रेस ने इस कार्य के लिये दो समितियाँ बनाई—एक औद्योगिक समिति तथा दूसरी शैक्षिक समिति। पहली समिति में साजपतराय, फिरोजशाह, मदनमोहन मालवीय व दीनशा दाबा सदस्य बनाये गये और दूसरी समिति में साजपतराय, तिलक, गोखले तथा मुत्तेन्द्रनाथ बनर्जी को सदस्य बनाया गया। इस अधिवेशन में साजपतराय तथा तिलक प्रत्यधिक निकट गये और उनकी घनिष्ठता भाये जाकर कांग्रेस की 'साल-नाल-पाल' की त्रिमूर्ति में प्रकट हुई। साजपतराय ने कांग्रेस के सर्वप्रधान मान्दोलन की प्रालोचना की। वे व्यापक राजनीतिक मान्दोलन चसाने के पक्ष में थे। पंजाब में जनमत जाग्रत करने के लिए उन्होंने अयेबी में पंजाबी प्रत्येक साप्ताहिक का 1904 में प्रकाशन प्रारम्भ किया। इस पत्र के सम्पादक के. के. श्यामले को तिलक की निष्कारण पर नियुक्त किया गया था। कांग्रेस के बम्बई अधिवेशन (1904) में इस्लाम में धाम-पुनारों के समय भारत-समर्थक जनमत जाग्रत करने के लिये एक प्रति-निधिमण्डल भेजने का निर्णय किया गया। गोखले तथा साजपतराय इसके सदस्य बनाये गये। 1905 के मध्य में गोखले तथा साजपतराय ने इंग्लैण्ड के अनेक स्थानों पर श्रमिकों तथा मध्यमवर्गीय जनसमाजों के समक्ष भाषण दिये। साजपतराय प्रसिद्ध क्रांतिकारी श्यामजी कृष्ण वर्मा के साथ इंडिया हाउस, लन्दन में ठहरे। श्यामजी ने उनका परिचय हैनरी मेयर्स हाइडमैन से करवाया। हाइडमैन इंग्लैण्ड के श्यांतिप्राप्त उग्र समाजवादी नेता तथा इंग्लैण्ड के प्रथम समाजवादी दल सोशल डिमोक्रेटिक फेडरेशन के संस्थापक थे। उनकी यह भैत्री महत्वपूर्ण सिद्ध हुई—क्योंकि साजपतराय के समाजवादी विचारों का यहीं से प्रारम्भ हुआ। साजपतराय का इंग्लैण्ड के जिन अन्य समाजवादी विचारकों ने घनिष्ठ परिचय रखा वे—दे. कीप्लार्ड, जोसिया वेबबुड, मेन्सबरी, बेडनॉ तथा रैमसे मैकडोनाल्ड। साजपतराय को ब्रिटेन के श्रमिकदल तथा भाषित नेताओं से भारत में स्वशासन की स्थापना के लिये अधिक सहयोग की प्रार्थना थी। वे ब्रिटिश उत्तरवादियों के भारत के प्रति शक्तिशाली ने अधिक आत्मान्वित न थे। इंग्लैण्ड में साजपतराय ने लॉन्ग-शावर, बेटरिंग तथा लिटनहायर में भारत के प्रति भाषण दिये। वे एक महीने के लिये इंग्लैण्ड से अमेरिका भी गये। वहाँ न्यूयार्क, फिलिडेल्फिया तथा बोस्टन में उन्होंने अमेरिकी निवासियों के समक्ष भाषण दिये। भारत की पिरती हुई प्राधिक निरति के लिए अयेबी शासन को उत्तरदायी ठहराते हुये साजपतराय ने शासन की तीव्र निन्दा की। उनके बोस्टन में दिये गये भाषण को भारत सरकार के मुखबर विभाग ने 'घोर आश्लिषण' ठहराया।

-- स्वदेशी लीडर साजपतराय ने साहौर में धर्मसमाज द्वारा प्रामाणिक जनसमुदाय को सम्बोधित करते हुये भारतीयों को अपने बलिदान की देन की रक्त तथा श्वाग में सिंचित करने का आह्वान किया। इसी वर्ष साजपतराय ने साहौर में 'सिद्धान्तम्' दैनिक-पत्र का उद्घाटन प्रारम्भ किया। 1905 का वर्ष साल-नाल-पाल की त्रिमूर्ति की व्यापक सोचप्रियता का वर्ष था। इसी वर्ष सार्वजनिक की राष्ट्रवादी नीति ने देशवासियों को विभाजन कर भारतीयों के जनमानस को उद्धेलित कर दिया। सरकार के दमनधक ने

कांग्रेस के उग्रवादी नेतृत्व को उभारा। लाजपतराय ने बग-भग-भान्दोलन के समय जनता को जागृत किया और ब्रिटिश शासन की मनमानी एवं दमनकारी नीति को रूस की जारशाही के समान बताया। स्वराज, स्वदेशी, बहिष्कार एवं राष्ट्रीय शिक्षा का देश-व्यापी कार्यक्रम उग्रवादियों की ही देन था। लाजपतराय ने बहिष्कार को जनता का धार्मिक गौतम माना। उन्होंने सरकार की साम्प्रदायिक नीति का विरोध कर हिन्दू-मुस्लिम एकता का प्रचार किया। कांग्रेस के बमारस अधिवेशन (1905) में लाजपतराय ने उदारवादियों की 'प्रार्थना तथा याचिकाओं' की नीति का विरोध करने हुये कांग्रेस के मंच से 'निष्क्रिय प्रतिरोध' की नीति अपनाने का आग्रह किया। लाजपतराय ने उदारवादियों को मोहना का त्याग कर देश के लिये कष्ट उठाने को मत्तबारा। तब ने लाजपतराय का समर्थन किया। तिलक द्वारा 'निष्क्रिय प्रतिरोध' का शब्द लाजपतराय के उद्गारों के एक वर्ष पश्चात् कांग्रेस के बनकला अधिवेशन (1906) में प्रयोग में लाया गया था। इस वर्ष में लाजपतराय तिलक के प्रवर्णी थे।

1906 में कांग्रेस के बनकला अधिवेशन के समय तब लाजपतराय को अध्यक्ष निर्वाचित कराना चाहते थे। उदारवादियों ने इसे उग्रवादियों द्वारा कांग्रेस पर एकाधिकार करने की योजना का अंग माना और मुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने दादाभाई नौरोजी को इंग्लैण्ड से लाने द्वारा बनकला बुनाया ताकि वे अध्यक्ष-पद सम्हालकर कांग्रेस को उग्रवादियों से बचावें। बनकला अधिवेशन में बंगाल के उग्रवादी नेता विपिन चन्द्र पाल, तिलक तथा लाजपतराय के प्रभाव के कारण दादाभाई नौरोजी ने स्वराज शब्द का प्रथम बार प्रयोग कर उग्रवादियों के विरोध को शांत करने का प्रयास किया। लाजपतराय ने बनकला से लौटकर पञ्जाब सरकार के सेंट एनीमेशन तथा कोलोनडाइजेशन कानूनों के विरुद्ध किसानों का जतमत तैयार किया। पञ्जाब के किसानों में व्याप्त असंतोष को सही नेतृत्व मिला और पञ्जाब में व्यापक प्रदर्शन हुये। अंग्रेजी शासन हिल उठा। पञ्जाब के इन असंतुष्ट प्रदेश से भारतीय सेना में सिपाहियों की भरती सर्वाधिक की जाती थी। शासन भयभीत हुआ, क्योंकि विद्रोह की यह छाया सेना में भी फैल सकती थी। दमनचक्र प्रारम्भ हुआ और लाजपतराय तथा किसान नेता भजीतसिंह (गहोदे भाजम भगतसिंह के चाचा) को बंगाल रेग्यूलेशन एक्ट (1818) के अन्तर्गत, भारत के सम्राट के प्रदेशों में खलबली मचाने के आरोप में, देश निकाला दे दिया गया। दोनों को बिना मुकदमा चलाये वर्मा के माण्डले नामक स्थान पर दुर्ग में बन्दी रखा गया; किन्तु उनके देश-निकाले को लेकर ब्रिटिश ससद, भारतीय प्रशासन तथा जनसामान्य में जो तीव्र प्रतिक्रिया हुई, वह अपने आप में ऐतिहासिक थी। विद्रोह होकर लार्ड मिन्टो ने लार्ड मोर्ले के दबाव में पञ्जाब के काले कानूनों को रद्द किया और लाजपतराय विजेता के रूप में माण्डले से लाहौर पहुँचे। उनके लाहौर पहुँचने पर सारे शहर में दीपावली मनाई गई।

कांग्रेस के सूरत अधिवेशन (1907) में तिलक ने लाजपतराय को पुनः अध्यक्ष बनाना चाहा किन्तु फिरोजशाह मेहता के विरोध के कारण ऐसा नहीं हो सका। इस पर अरविन्दगोप ने सूरत कांग्रेस को छिन्न-भिन्न करवा दिया और अब कांग्रेस दो दलों में स्पष्टतः विभक्त हो चुकी थी। लाजपतराय ने दोनों दलों में समझौता कराने का प्रयास किया, किन्तु दोनों ही दल हठधर्मिता का मार्ग अपनाते हुये थे। ब्रिटिश शासन का दमनचक्र

उपवासियों पर चला प्रारम्भ हुआ। परविन्दशेखर, तिलक तथा बिपिनचन्द्र पाल बन्दी बना लिये गये। सायनतराय ने देश का वातावरण देखते हुये विदेश चले जाना अपेक्षित समझा। एक वर्ष बाद लौटने पर सायनतराय ने राजनीतिक गतिविधियों को स्थित कर अपना 1911 से 1913 का समय अछूतोद्धार तथा हिन्दुओं को संघटित करने में लगा दिया। 1913 में सायनतराय ने कांग्रेस के कराची अधिवेशन में इंडिया-भारतिका के प्रयासों भारतीयों को समझा पर अत्यन्त अोजन्वी भाषण दिया जिसकी तुलना ली० दाई० चिन्तामणि ने लॉर्ड जॉर्ज के सर्वश्रेष्ठ भाषणों से की। साईं हाउस पर बम फेंकने की घटना में सम्बन्धित व्यक्तियों का उनसे सम्बन्ध होने के कारण वे पुनः विदेश जाने की तैयारी करने लगे। सरकार उनके विरुद्ध तम्बू न छुड़ा पाई और सायनतराय कांग्रेस के प्रतिनिधिमण्डल के सदस्य के रूप में इंग्लैण्ड भेजे गये। इंग्लैण्ड में उनका दिवार केवल कुछ माह रहने का था, किन्तु इतने बीच प्रथम विश्वयुद्ध छिड़ गया। युद्ध के समय भारत के जाने-माने व्यक्तियों द्वारा ब्रिटिश शासन का तन-मन-धन से समर्थन उन्हें रचिकर न लगा। वे पुनः भारत लौटना चाहते थे, किन्तु युद्ध के कारण दिवार बदल दिया और वे इंग्लैण्ड से अमेरिका चले गये। अमेरिका में सायनतराय ने अपने अनेक प्रतिद्वन्द्वियों की रचना की। वे कुछ समय के लिये जापान भी गये और प्रतिद्वन्द्वितापूर्ण राजबिहारी बोस को उन्होंने सुरक्षा दितवाई। जापान से पुनः अमेरिका लौटने पर सायनतराय ने अमेरिका में इडिपन होम रूल लीग की स्थापना की। "द द इंडिया" पत्रिका निकाली और उनका सम्पादन भी किया। उनके सहयोग तथा प्रेरणा के लिये हार्बर, जो कि बाद में राष्ट्रीय स्वयंसेवक दल के स्थापक बने, विद्यमान थे। अपने अमेरिका प्रवास के दौरान सायनतराय ने मानवेन्द्रनाथ राय की आर्थिक सहायता देकर उनको भावी मोक्षदात के लिए प्रेरित किया। सायनतराय ने विदेशों में कार्यरत भारतीय क्रांतिकारियों द्वारा की गयी अनियमितताओं की मूर्खता की। अमेरिका में गदर पार्टी द्वारा अपनी से आर्थिक तथा सैन्य सहायता प्राप्त कर भारत की स्वतन्त्र कराने की योजना बनानी या लड़ी की और गदर पार्टी के कार्यकर्त्ता सायनतराय का समर्थन प्राप्त करने के लिए प्रयत्नशील थे, किन्तु सायनतराय ने उनका साथ नहीं दिया। सायनतराय ने गदरपार्टी के सदस्यों को अपनी से प्राप्त धन का अपने बीड़-शौक के लिये प्रयोग करने के लिए सलाह और विदेशों में भारत की स्थिति को हास्यास्पद बनाने का बोझो टहराया। सायनतराय ने स्वयं अपने प्रयत्नों से सर्वप्रथम तरीकों से भारत की स्वतन्त्रता-प्राप्ति का व्यापक कार्यक्रम चलाया। अमेरिका की प्रबुद्ध जनता ने सायनतराय का अग्रुव सम्मान किया और उन्हें अपना समालम्भक सहयोग दिया। युद्ध की समाप्ति पर सायनतराय इंग्लैण्ड लौटते हुये भारत लौटना चाहते थे, किन्तु ब्रिटिश सरकार ने उन्हें पासपोर्ट देने से मना कर दिया। ब्रिटिश संसद में धनिक-दल के दबाव के कारण उन्हें भारत लौटने की अनुमति प्राप्त हुई।

1920 में भारत लौटने पर सायनतराय का देशवासी स्वागत किया गया। उनका नाम 1920 के कांग्रेस के बैठकता में होने वाले विदेश अधिवेशन के अध्यक्ष पद के लिए प्रस्तुत किया गया। सायनतराय को 1907 में मृत अधिवेशन की अध्यक्षता का शिल्प का प्रस्ताव प्रणिच्छा से अस्वीकार करना पड़ा। 1914 में महास अधिवेशन की अध्यक्षता का प्रस्ताव भी उन्होंने स्वीकार नहीं किया, किन्तु 1920 के कांग्रेस अधिवेशन की

अध्ययनता उन्हें स्वीकार करती नहीं। सितम्बर 1920 का कांग्रेस अधिवेशन ऐतिहासिक माना गया। इसी अधिवेशन में गांधी जी का असहयोग का प्रस्ताव कांग्रेस ने पारित किया और इसके बाद गांधीजी भारत के राष्ट्रीय जीवन पर छा गये। लाजपत राय ने अपने अध्यक्षीय भाषण में पंजाब के आभियोगवाला बाग इत्यादी के लिये जनरल डायर तथा उपराज्यपाल माइकेल मोहम्मद पर लुटेरे आरोप लगाये तथा उनकी बर्खास्तगी के साथ साथ तत्कालीन वायसराय लॉर्ड चंसेलर को उक्त बाँट का सहभागी होने के कारण बदमाश करने का सुझाव दिया। लाजपत राय गांधीजी के असहयोग-प्रान्दोलन के प्रशंसक होते हुए भी शून्यतः अनुगामी नहीं थे। लाजपत राय, मोतीलाल नेहरू, चित्तरंजन दास, श्रीमती एनी बेसेन्ट आदि कांग्रेस के छोटी से नेताओं ने गांधीजी के असहयोग प्रस्ताव को गिराने का विचार किया था, किन्तु गांधीजी ने अपार धन तथा जनसमर्थन अपने कार्यक्रम की सफलता के लिए जुटा लिया था। उसी वर्ष दिसम्बर के नागपुर अधिवेशन में लाजपत राय, मोतीलाल नेहरू तथा चित्तरंजन दास ने गांधीजी के कार्यक्रम का समर्थन कर दिया। 1920 में लाजपत राय ने यूनाईटेड स्कूल के समान 'तिसक स्कूल आफ पॉलिटेक्निक' की साहोर में स्थापना की। 1922 में उन्होंने गोधले का अनुसरण करते हुए सर्वोच्च माफ पीपुल सोसायटी साहोर में स्थापित की। इस संस्था ने अपने चलकर भारत के अनेक कर्मठ राजनेताओं को तालीम-सेवा के कार्य में प्रशिक्षित किया। सालबहादुर शास्त्री भी इसी संस्था की देन थे। असहयोग प्रान्दोलन में सम्मिलित छात्रों को राष्ट्रीय कार्य में प्रशिक्षित करने के लिए लाजपत राय ने 'नामिलवर्त्सन आश्रम' की स्थापना की। 1921 में लाजपत राय असहयोग प्रान्दोलन में सम्मिलित हुए और उन्हें गद्दहार में महीने का कारावास दिया गया। उनके विरुद्ध अभियोग सिद्ध नहीं हुआ, परन्तु वे मुक्त कर दिये गये किन्तु जेल से निकलते ही उन्हें अन्य आरोप में गिरफ्तार कर पुनः दंडित किया गया। इस बार उन्हें दो वर्ष का कारावास दिया गया। गांधीजी द्वारा खीरी-घोरा कांड के कारण असहयोग प्रान्दोलन सहसा समाप्त करने का लाजपत राय ने तीव्र विरोध किया। गांधीजी के अहिंसक प्रान्दोलन को लाजपत राय नीति के रूप में ही स्वीकार करते थे, वे अपने आपको गांधीवाद से प्रतिबद्ध करना स्वीकार नहीं करते थे। लाजपत राय तथा गांधीजी के मध्य वैचारिक मतभेद की खाई बढ़ती गई। पिलाफन के प्रश्न पर भी वे गांधीजी के विरोध में रहे। उन्हें राजनीति में धर्म का प्रयोग उचित नहीं लगता था। जनता का सही मार्ग-दर्शन करने की दृष्टि से लाजपत राय ने साहोर से अंग्रेजी साप्ताहिक 'दी पीपुल' का सम्पादन एवं प्रकाशन 5 जुलाई 1925 को आरम्भ किया।

1925 में लाजपत राय ने स्वराज्य दल के समर्थन पर चुनाव लड़ा और वे केन्द्रीय प्रशासना के सदस्य निर्वाचित हुये। उसी वर्ष लाजपत राय ने दंडित मदन मोहन मालवीय के साथ हिन्दू महासभा का गठन किया जिसका पहला अधिवेशन बनारस में सम्पन्न हुआ। लाजपत राय कांग्रेस में रहकर हिन्दुओं को संगठित करने की नीति के विरोधी न थे। ब्रिटिश शासन द्वारा मुसलमानों को तुष्ट करने की नीति पंजाब तथा बंगाल की हिन्दू जनता को घनाप एवं भ्रष्टमार्तों की हिसा का शिकार बना रही थी। लाजपत राय हिन्दू-मुस्लिम एकता तथा धर्मनिरपेक्षता के कट्टर समर्थक थे, किन्तु वे हिन्दुओं को संगठित करने के कार्य में पीछे नहीं रहता चाहते थे। उनके अनुसार धर्मनिरपेक्षता का अर्थ किसी हिन्दू

द्वारा करने हिन्दू होने एवं के प्रतिबन्ध को निवारित नहीं था। उनके नेतृत्व ने हिन्दू महासभा ने सामाजिक मुद्दों का मार्ग दिया और करने भारत को राजनीतिक कार्यक्रम के दूर रखा। सायन्तुराय ने बाद में स्वयम्भूत ने स्वायत्त दे दिया, क्योंकि मोतीलाल नेहरू का हठनिष्ठापूर्ण व्यवहार उन्हें उचित नहीं लगा। उन्होंने एक स्वयं दत्त मानवीयता के साथ मिलकर स्थापित किया और स्वयम्भूत को निर्वाचन में बराबरी भाग दो। साम्प्रदायिक राजनीति के अनुपम मध्येत सायन्तुराय ने 1923 में मुत्तलानों को दृष्टिकोणों नीति को देखते हुए भारत के विभाजन का प्रस्ताव दिया जिसमें पंजाब, बंगाल, तथा सिंध को दृष्टि मुत्तलान राज्यों के रूप में दर्शाया गया था। यह सायन्तुराय की दूरदर्शिता एवं परिपक्व राजनीतिक दूरदर्शिता का ही प्रतीक था कि 1947 में होने वाले भारत-विभाजन का उन्होंने इतने वर्ष पहले प्रस्तावित प्रत्यक्ष कर भारतीयों को इन विभाजन को रोकने की चेष्टा नहीं की थी, किन्तु उस समय भारत के शिष्ट नेताओं ने इन प्रश्न को गहराई तक जाने का प्रयास नहीं किया और बाद में इसके बदलकर परिणाम हमारे सामने आये।

सायन्तुराय ने 1926 में ब्रिटेन में होने वाले समुदायिक मन्त्रि-सम्मेलन में भाग लिया। उन्होंने अमेरिका तथा अफ्रीका में मन्त्रियों की स्थिति को जाँच करवाने तथा भारत में सम्मेलन द्वारा एक सवादात्मक निष्कर्ष करने का प्रस्ताव रखा। उन्होंने 'पूर्व में मन्त्रियों की स्थिति' पर ध्यान दिया और भारत में लोगों तथा रिपब्लिकों में बेगार प्रथा को घोर सम्मेलन का ध्यान आकर्षित किया। वहाँ से सायन्तुराय बरतें नाइलन कांग्रेस में भाग लेने के लिए इंग्लैंड चले और वहाँ उन्होंने भारतीय प्रतिनिधि के रूप में सम्मेलन की समस्या पर ध्यान दिया। वे ब्रिटेन की बरतें पार्लियामेण्ट में जिन से भी सम्बद्ध रहे। इनके पूर्व सायन्तुराय भारत में 'भारत इंडिया ट्रेड यूनियन कांग्रेस' की स्थापना में सहयोगी रहे। वे इनके बन्दों में होने वाले प्रथम अधिवेशन के अध्यक्ष भी रहे। उनका भारत के श्रमिक-आन्दोलन को अनुपम योगदान रहा। एक और वहाँ उनका केन्द्रीय छात्र-सभा का कार्यकाल अनेक महत्वपूर्ण दिनों पर ब्रिटिश शासन की तीव्र आलोचना में क्षीयमान रहा वहीं उन्होंने साइमन कमीशन के बहिष्कार-सम्बन्धी करने प्रस्ताव की केन्द्रीय छात्र सभा में पारित करवा कर एक नया कोटिमान स्थापित किया। 30 अक्टूबर 1928 को साइमन आयोग के विरुद्ध नाहोर में आठिपूर्ण प्रदर्शन करते हुए पुलिस के लाठीचार्ज से सायन्तुराय की छाती पर गोलों चोटें लगीं। समस्त ब्रिटिश शासन जैसे सायन्तुराय की करने मार्ग से हटाने के प्रयास में लगे हुए थे। सायन्तुराय ने इन घटना के दिन गान की नाहोर की सभा में जोशीला भाषण देते हुए कहा था "हमारे गेटों पर पड़ी हुई एक-एक बीट ब्रिटिश साम्राज्य के कर्ज में एक-एक बीट मिटि होयी।" यदि मैं नर गया और उन मन्त्रियों ने जिनको मैंने बाँट में रखा हुआ था, कोई अन्य मार्ग चला करते का निश्चय किया, तो मेरी जानना उनके कार्य की धार्मिकता देवी।" इनका नागरिक चोट के कारण सायन्तुराय का 17 नवम्बर, 1928 को निधन हो गया। उनकी मृत्यु के ठीक एक महीना पूर्व होने ही चन्द्रशेखर आजाद के नेतृत्व में प्रगतिविधि ने सायन्तुराय पर लाठी प्रहार करने वाले अनेक पुलिस अधिकारियों मारमर्ग की पुलिस कार्यलय के सामने हुआ कर दो। देश के बनेहुए लोकप्रिय नेता के सम्मान का बदला पूरा किया गया।¹

अवाहराल नेहरू के शब्दों में "मगतसिंह, वेदों अपने घातकवादी कामों से प्रसिद्ध नहीं हुये, अपितु इगते हुये कि उन्होंने साता साजपतराय के सम्मान तथा उनके माध्यम से राष्ट्र का बदला लिया था।"²

राजनीतिक विचार

साता साजपतराय ने ब्रिटेन में एक उदार दलीय के रूप में प्रवेश लिया। उन दिनों बिपिनचन्द्र पाल तथा आल गलाधर तिलक भी अपने विचारों में उदारवादियों के समान ही थे। किन्तु ब्रिटेन के वर्गधारा के ब्रिटिश शासन के प्रति असौम्य भाव-भाव ने उन्हें ब्रिटेन की राजनीति के प्रति नवीन दृष्टिकोण अपनाने के लिये बाध्य किया। साजपतराय का राष्ट्रीय दृष्टिकोण तथा उनकी सांसारिक देशभक्ति ने उन्हें ब्रिटिश शासन का बहुल विरोधी बना दिया और अपने विरोधी स्वर को व्यक्त करते हुये वे उदारवादियों की भ्रष्टाचार के विरोधी बन गये। उनका ब्रिटिश शासन के 'ग्याप एक सद्बुद्धिवादी' में विश्वास नहीं रहा। वे 'प्रादेशीय तथा पाषाण' की नीति के बजाय आत्मविश्वास, स्वायत्तता तथा स्वशासन से प्रेरित हुये। उदारवादियों ने भारत के जनमानस की भाँति का सामाजिक किया। वे भारत के निवासियों की मौलिक एकता, उनके स्वतंत्रता प्रतीक तथा स्वतंत्रता प्रविष्टि का संदेश देने लगे।³ साजपतराय का यह उद्देश्य उनके द्वारा की गई उदारवादियों की बहुल सामाजिक में स्पष्ट हुआ। वे उन भारतीयों के विरोधी थे जो 'साम्राज्य विरोध' बनाने के लिये जो सामाजिक बदलाव करने के लिये अपने ही राष्ट्रवादिता में लगे रहते थे। इन बरजीबी रोगाणुओं को वे राष्ट्ररूपी देह में विकृति उत्पन्न करने वाला मानते थे।⁴

प्रारम्भ में साजपतराय की यह धारणा थी कि भारत की स्वतंत्रता तभी मिल सकती है जब भारत हिंसक राजनीति के उपल-पुल्ल के दौर में गुजरे। साजपतराय भारत के उदारवादी नेताओं में प्रथम उदारवादवादी थे। वे तिलक से भी पहले भारत में निष्क्रिय प्रतिरोध के पक्षधर बने। यद्यपि वे पूर्ण स्वतंत्रता के समर्थक नहीं थे जैसे कि बिपिनचन्द्र पाल तथा ओरविल्ले वे, फिर भी वे ही प्रथम व्यक्ति थे जिन्होंने कांग्रेस के पक्ष से सर्वप्रथम निष्क्रिय प्रतिरोध का कार्यक्रम कांग्रेस के 1905 के बनारस अधिवेशन में प्रस्तुत किया।⁵ जहाँ तिलक अपने राजनीतिक जीवन के मध्यकाल में ब्रिटिश शासन से सहयोग की भावना व्यक्त करते लगे, बिपिनचन्द्र पाल अपने ही सहयोग से एक साम्राज्यीय तथ्य की स्थापना का शुभाव प्रचारित करने में लगे लगे और ओरविल्ले ने पोलिचेरी में योगमाधना प्रारम्भ कर राजनीति में सत्याग्रह ग्रहण कर लिया, वही साजपतराय निरन्तर ब्रिटिश शासन के विरोधी बने रहे और जीवन के अन्त तक ब्रिटिश शासन का विरोध करते करते उन्होंने अपने प्राण त्यागे।

साजपतराय का राजनीतिक उद्देश्य उदारवादियों से पृथक् प्रकृति का था। एक ओर बिपिनचन्द्र पाल तथा श्री अरविन्द राष्ट्रवाद की धार्मिक रहस्यवादी बना पहचाने में व्यस्त थे, तो दूसरी ओर तिलक गणपति उग्रता तथा गिवाजी उत्सव के माध्यम से राजनीति को धार्मिक बसेर दे रहे थे। साजपतराय ने सामंसेमान के तत्वावधान में अपना राजनीतिक जीवन प्रारम्भ करने भी राष्ट्रवाद की रहस्यवादी प्रत्ययों से दूर रहने का प्रयास किया। उनका गीता के उपदेशों में विश्वास था और वे राष्ट्रवाद की राजनीतिक

कमंवाद में परिवर्तित करना चाहते थे। उनकी भावना भक्ति में यी और वह अपनी भावना देशभक्ति में ही व्यक्त कर रहे थे।⁶

लाजपतराय ने भारत के राजनीतिक आन्दोलन को नया मोड़ दिया। वे ब्रिटिश शासन के विरोध में जनता को जागृत करने के लिये ऐसे नेतृत्व की कामना करते थे जो अपने व्यक्तिगत स्वार्थों को त्याग कर सार्वजनिक कर्तव्यों की पूर्ति में लग जाय। वे जानते थे कि अंग्रेज भारत पर प्रभुत्व बनाये रखने के लिए केवल वे ही सुविधाएँ भारतीयों को दे सकते थे जिनसे उनका स्वार्थ सिद्ध होने में बाधा न पड़े। इससे अधिक की भावनाओं से अपेक्षा करना ही व्यर्थ था। इसी कारण उन्होंने उदारवादियों के सार्वजनिक आन्दोलन की आलोचना की और ब्रिटिश शासन को देवी बरदान मानने से प्रसन्न किया। वे अंग्रेजों को दुकानदारों का देश मानते थे जो कि अपने अधिक स्वार्थ की कमी नहीं छोड़ सकता था। उन्हें भारतीयों के राजनीतिक ज्ञान पर शंका थी। वे अपने अमेरिका, जापान तथा इंग्लैंड के प्रवास के अनुभवों के आधार पर यह व्यक्त कर रहे थे कि भारतीय प्रतिनिध्यात्मक शासन के पुनर् योग्य हैं। उनमें तथा उनके समान पारचात्य देशों के निवासियों में कोई शंका नहीं है। लाजपतराय के अनुसार कांग्रेस के शासन के नेतृत्व ने भारतीयों के मन से इस हीन भावना को, कि उनमें वे गुण नहीं हैं जो पारचात्य देशों में हैं, निकालने का भी कभी प्रयत्न नहीं किया। उन्होंने कांग्रेस के उदारवादी नेतृत्व को इसका दोषी ठहराया।⁷

राष्ट्रीय चेतना के विकास के लिए लाजपतराय ने स्वराज्य, स्वदेशी, बहिष्कार तथा राष्ट्रीय शिक्षा के चतुर्मुखी कार्यक्रम को अंगीकार किया। वे उदारवादियों के विपरीत स्वराज्य की स्थापना क्रमिक रूप में नहीं चाहते थे। वे ब्रिटिश सत्ता की समाप्ति के पक्ष में थे। वे अंग्रेजों के साथ एक मिन की भाँति सहयोग करने के विरुद्ध नहीं थे, किन्तु वे अंग्रेजों को शासन के रूप में स्वीकार नहीं करना चाहते थे। उनका उद्देश्य इंग्लैंड के समान भारत में स्वशासन की स्थापना करने का था। वे भारत की मायिक स्वतन्त्रता को भी सुझा करना चाहते थे। वे औद्योगीकरण के पक्ष में थे ताकि भारतीय जनता इससे सामान्वित हो सके। उन्होंने इस कार्य के लिये स्वदेशी आन्दोलन का समर्थन किया। बहिष्कार को वे स्वदेशी का सहयोगी तत्त्व मानते थे। बहिष्कार की भावना से भारतीयों में विदेशी सत्ता के प्रतिकार का भाव उत्पन्न हो रहा था। लाजपतराय इसे स्वराज्य-प्राप्ति के सधर्म का आधार बनाना चाहते थे। उनका यह विश्वास था कि स्वदेशी वस्तुओं के निर्माण एवं उपयोग के लिये बहिष्कार-आन्दोलन को लोकप्रिय बनाने की आवश्यकता थी। एक आर्थिक दृष्टि के रूप में बहिष्कार का प्रयोग अंग्रेजों के लिये न्याय एवं भौतिक के तर्क से अधिक प्रभावकारी सिद्ध हो सकता था।⁸

लाजपतराय के अनुसार राष्ट्रवाद की भावना को जागृत करने के लिए शिक्षा की आवश्यक महत्व देने की आवश्यकता थी। उन्होंने राष्ट्रीय शिक्षा की योजना प्रस्तुत करते हुये यह सुझाव दिया कि भारतीयों को सदैव अपनी भारतीयता को बनाये रखने का पाठ सिखाया जाय।⁹ भारतीयों के साथ भारतीयों के व्यवहार में यह बात बताना आवश्यक है कि वे राजनीतिक, आर्थिक एवं सामाजिक जीवन में घटना प्रपक्ष उदाहरण रखते हैं। इसका यह तात्पर्य नहीं था कि लाजपतराय बाह्य प्रभावों की उद्देश्य कर रहे थे। उन्होंने यह

भत्तीभाति स्वीकार किया कि भारतीय राष्ट्रवाद को बाह्य प्रभावों का भी योगदान रहा। यूरोप के राष्ट्रवादी विचार ने भारतीय राष्ट्रवाद को प्रेरित किया। भारतीय जनता ने ईंग्लैण्ड के सर्वहारा वर्ग के सघर्षों एवं उनकी सफलताओं का अवगाहन किया। फ्रांस की राज्य-शक्ति की पीड़ा तथा विजय ने उन्हें प्रेरणा दी। इतालवी जनता के प्रयासों ने उन्हें प्रेरित किया। रूस, पोलैण्ड, फिनलैण्ड, हंगरी तथा अन्य यूरोपवासियों के सघर्ष ने उनके राष्ट्रवादी विचारों को उत्तेजित किया। साजपतराय के अनुसार न केवल विश्व की घटनाओं ने ही भारतीय राष्ट्रवाधियों को प्रभावित किया, अपितु देशभक्त वाणिज्य, केपूर, मरसीनी, बिस्मार्क, कोस्सूच, एयेट, पार्नेल ने भी उन पर अपना प्रभाव अवित किया। भारत के महान देशभक्त राणा प्रताप, शिवाजी, गुदगोविन्दसिंह, टीपू सुल्तान तथा क्रांती की रानी ने भी उन्हें अव्यधिक प्रेरित एवं प्रभावित किया।¹⁰ 1905 में जापान की रूस पर विजय ने एशिया की यूरोप पर विजय स्थापित कर एशिया में नवराष्ट्रवाद को प्रसूत किया। भारत, चीन तथा जापान के सम्बन्धों की मूलभूत एकता को पाश्चात्य प्रभाव द्विज-मिश्र नहीं कर सका। उपर्युक्त कारणों ने भारतीय जनता में एकता का भाव संचारित किया। अमेजीकासन द्वारा समानात्मक नीति का अनुसरण करने के बावजूद भारतीय जनता भारत की राजनीतिक मुक्ति के कार्य में जुटी हुई थी। साजपतराय ने व्यक्त किया कि स्वतन्त्रता की भावना शहीदों के खून से संचित होती है, इस कारण कितना भी समन विदेशी सत्ता द्वारा प्रयोग में क्यों न लाया जाय, अन्तिम रूप में भारतीयों की विजय निश्चित है। उनके शब्दों में "भारतीय राष्ट्रवाद की लहर उठ चुकी है। साजपतराय समया उप राज्यपालों के भीठे भाषण, सम्मान, उपाधियों अववा व्यक्तिगत पुरस्कार, एक समुदाय की तुलना में दूसरे समुदाय को वाम पहुचाने की प्रवृत्ति, नष्ट-निर्माण अववा रेलों का बिस्तार—कोई भी इत उठते हुए राष्ट्रवाद के ज्वार को नहीं रोक सकता।"¹¹ अपने राजनीतिक गुद मरसीनी से राष्ट्रवाद की प्रेरणा प्राप्त कर साजपतराय ने भारत के भुजगीकरण को राजनीतिक, धार्मिक, सामाजिक एवं धार्मिक सदर्भों में देखते हुये भारत के उज्जवन भविष्य में अपना समया विश्वास प्रकट किया।¹²

भारत की जनता तथा स्वयं भारत की महानता में अपना अववा प्रदर्शित करते हुये साजपतराय ने अपनी यह धारणा प्रस्तुत की कि राष्ट्र राज्य से भी अधिक शक्तिशाली एवं उच्च होता है। उन्होंने व्यक्त किया कि "राज्य की सर्वोच्चता के जर्मन सिद्धांत का खरन करना चाहिये और भविष्य के नागरिक को यह सोचने के लिये प्रशिक्षित किया जाना चाहिये कि राष्ट्र राज्य से उच्च है और हर प्रकार से राज्य का स्वामी है। राष्ट्र ही राज्य के प्रकार को निर्धारित करता है और उसे परिवर्तित करने के लिये स्वतन्त्र है। अपनी सयुक्त क्षमता एवं समुक्त इच्छा के अनुरूप परिवर्तित करने के लिये स्वतन्त्र है।"¹³ साजपतराय द्वारा राष्ट्र की सर्वोच्चता का विचार उनकी भारत की राजनीतिक स्वतन्त्रता एवं राष्ट्रीय एकता की भावना से अभिभूत था। वे भारत को एकीकृत एवं संगठित रूप में देखना चाहते थे। वे साम्प्रदायिक एवं धार्मिक भेदभावों रहित भारत की तस्वीर स्मृति में संजीये हुये थे। वे संकीर्ण स्वार्थवाद, प्रांतवाद एवं व्यक्तिगत स्वार्थवृत्ति के विरुद्ध थे। वे राष्ट्रवाद का भाव बनाये रखने के लिये देश-भक्ति को आवश्यक तस्व मानते थे। उनके समये विदेश प्रवासकाल में उन्हें यह बात अववती थी कि भारतीयों

में देश-भक्ति की भावना निर्बल थी। इसी कारण से प्रेरित हो उन्होंने यह व्यक्त किया कि हमें सच्ची देश-भक्ति के अलावा और कोई वस्तु मृत्यु तथा विनाश से नहीं बचा सकती। सच्ची देश-भक्ति में पद तथा शक्ति प्राप्त करने की लोलुपता को जन-कल्याण के पारि-
थमिक रहित कार्य के लिये तिलाजलि देनी पड़ती है। उनके अनुसार देश के हित सच्ची एवं निःस्वार्थ भक्ति ही हमारा धर्म होना चाहिये। यह हमारे जीवन का एकमात्र ध्येय है। देश-सेवा के पुनीत कार्य में हमें अपना धन तथा जीवन धणित कर देना चाहिये। इस प्रकार साजपतराय के विचारों में राष्ट्रवाद ही सच्चा धर्म है।¹⁴

साजपतराय राष्ट्रवाद को सकीर्णता से मुक्त कराने में विश्वास करते थे। उन्होंने इस सदर्भ में यह व्यक्त किया कि भारतीय राष्ट्रवादियों को ऐसे किसी आक्रामक राष्ट्रवाद की आवश्यकता नहीं है। यह धारणा कि स्वदेश-प्रेम धनिवार्य रूप से अन्य देशों के प्रति पूर्ण अथवा छेप भाववता के लिये उदासीनता से युक्त है, सर्वथा अनुचित एवं उत्सृंखल है। इसका पूर्णतया खंडन किया जाना चाहिये। हम अपने देश से इसलिये प्रेम करते हैं कि यह हमें मानवता के उच्चतम शिखर तक पहुंचा सके। साजपतराय की दृष्टि में राष्ट्रवाद सकारात्मक शब्द है, न कि नकारात्मक। यह धन्याय का प्रतीक न होकर, शांतिता का उच्चतम प्रादर्श है।

राजनीतिक स्वतंत्रता जनता के सर्वहितकारी संपन्न राष्ट्र में निबद्ध होने की शक्ति पर आधारित है। स्वतंत्रता का सक्ष्य है सभी समुदायों का राष्ट्र में निमग्नन और यही मानव-जाति के कल्याण का मार्ग है। उन्होंने अपने राजनीतिक उद्देश्यों में स्वतंत्रता को सर्वोपरि माना है। अपनी स्वयं की स्वीकारोक्ति के अनुरूप जीवन जीने की स्वतंत्रता है जिसमें स्वयं के भावों का अनुसरण, सम्मता का विकास तथा उस ध्येय की एकता का साक्षात्कार समोर्विष्ट है। अन्य राष्ट्रों से पृथक् अस्तित्व प्रदान करते हुये हमारी स्वतंत्रता, हमारा सम्मान, हमारी आंतरिक सुरक्षा तथा हमारे कार्यों में बाह्य हस्तक्षेप का अभाव ही सच्ची स्वतंत्रता है।¹⁵ साजपतराय के इस कथन का यही भाग्य है कि वे भारत के लिये एक सोवर्तांत्रिक संप्रभुतासम्पन्न राष्ट्रीय राज्य की स्थापना का उद्देश्य लेकर चल रहे थे। उनका यह विश्वास था कि भारत की स्वतंत्रता की मांग इस कारण से भी उचित है कि प्रत्येक राष्ट्र को अन्तम-निर्णय का अधिकार है। उन्होंने ये विचार राष्ट्र तथा की स्थापना के समय व्यक्त किये थे। यह उनकी सम-सामाजिकता का प्रमाण है कि वे तत्कालीन विश्व-जनमत को भारत की समस्याओं से युक्त कर रहे थे। वे जनता की सहमति पर आधारित शासन की ही सच्चा शासन मानते थे।¹⁶

साजपतराय ने 'राष्ट्र' शब्द की सामाजिक परिभाषा की अपने विचारों में स्वीकृति दी। उन्होंने एन ओपन सेटर टु बी राइट ओनरेबल डेविड सार्थज जोर्ज में यह व्यक्त किया कि ब्रिटिश सरकार का यह मतव्य कि भारत के राष्ट्रवादियों का बहुमत एक ही प्रकार के धर्म का अनुसरण करता है एक ही भाषा का प्रयोग करता है तथा एक ही प्रजाति का है। उन्होंने यह घोषणा की कि वे किसी भी तरह यह स्वीकार नहीं करते कि भारत राष्ट्रवादी नहीं है।¹⁷ उन्होंने स्वप्नलोक के विश्ववन्धुत्व को ध्येय माना। उनसे अनुसार ऐसा विश्ववन्धुत्व का विचार राष्ट्रीय स्वतंत्रता प्राप्त करने में रत जन समुदाय को उसके देशप्रेम सम्बन्धी कृत्यों से विवर्धित करता है। साजपतराय के अनुसार भारतीयों को देश-भक्त

बनना चाहिये। देश-भक्ति के बाद ही विश्व-बन्धुत्व का सच्चा स्वरूप प्राप्त हो सकता है। उन्होंने मासीनी के द्वा रा बचन को कि रूढ़ एवं एकनिष्ठ स्वदेश-प्रेम मान्यता के प्रति प्रेम का सहगामी है, स्वीकार किया। वे सहकारिता पर आधारित देशभक्ति तथा शिथिल विश्वबन्धुत्व के विरसेपणारमण सचटो के प्रति सबको सजग रचना चाहते थे। इस प्रकार लाजपतराय के विचारो मे देशभक्ति घषया राष्ट्रवाद अतराष्ट्रवाद से जुडे हुए थे।¹⁸

लाजपतराय द्वारा प्रचारित एवं विशलेषित देशभक्ति का विचार भारतीय राष्ट्रीय जीवन के शारीरिक तथा धासिक गल को समाहित किये हुये था। विभिन्न धार्मिक मान्यताओ एवं जातियो मे बडे हुये भारत को राष्ट्र प्रेम का सदेश देकर लाजपतराय ने प्रान्तवाद तथा उप-राष्ट्रवाद का सङ्ग किया। उन्होंने हि-राष्ट्र सिद्धान्त का भी विरोध किया। उनकी मान्यता थी कि भारत मूल मे एव ही राष्ट्र है। वे जाति, रग, सम्प्रदाय आदि के नाम पर अस्तुत किये गये विभेदो को स्वीकार नहीं करते थे। उन्होंने भारत मे किमी भी प्रकार के प्रजातीय अतभेद को घषान्य ठहराते हुये यह सिद्ध किया कि, भारत के हिन्दू, मुसलमान तथा ईसाई सभी प्रजातीय मिश्रण के प्रतीक हैं। यद्यपि उन्होंने समाविन साम्प्रदायिक वैमनस्य को अस्वीकार नहीं किया फिर भी उनको यह मान्यता रही कि भारत मे धार्मिक राष्ट्रवाद तथा साम्प्रदायिक सगाव वास्तविक न होकर कृत्रिम है। इसे स्वार्थी तरफो द्वारा निमित्त किया गया है। यदि कोई वैमनस्य है भी, तो यह भ्रांति पर ही आधारित है। उन्होंने हिन्दू-मुस्लिम एकता को भारतीय राष्ट्रवाद की बसोटी मानते हुये घषने राष्ट्रवादी विचारो को इन गढो मे ब्यक्त किया। "यदि भारतभक्ता को नानक पर गर्व है, घषीब पर गर्व है, तो अकबर भी उसो का है। उसके भेतन्य के नाथ-नाथ बबोर भी हैं। उसो मुसरो, फंजो, गासिब पर भी उसो प्रकार गर्व है जिग तरह वास्मीकि, जातिशास, तुलसीदास पर। यहां तक कि हम आधुनिक भारतीय हासी, इबबाल, मोहानो पर उसो प्रकार गर्व कर सकते हैं जिस प्रकार से हमे ठाकुर, राय तथा हरिचन्द्र पर गर्व है। हमे सयब ब्रह्मद खा पर उसो प्रकार गर्व है जिस प्रकार राममोहन राय तथा दयानन्द पर।"¹⁹

राष्ट्रवाद सम्बन्धी लाजपतराय के विचारो मे भारतीयपन पर अधिक जोर दिया गया है। वे किमी भी प्रकार के सामाजिक बन्धन से राष्ट्रवाद का मार्ग अवलम्ब होता नही देख सकते थे। साम्प्रदायिकता को उन्होंने इसी कारण से ब्यक्तिगत, मान्यता के क्षेत्र तक हो सीमित माना, ताकि भारतीय राष्ट्र का स्वरूप विवृत न होने पाये। उनको राष्ट्रीय एकता की धारणा केवल हिन्दू-मुस्लिम एकता सब ही सीमित नहीं थी। वे इससे साथ-साथ सिक्ख, ईसाई, बौद्ध, जैन, पारसी आदि को भी राष्ट्रीय एकता मे समा-वत करना चाहते थे। उनकी बल्यता का भारत-राष्ट्र न तो हिन्दू-राष्ट्र था, धीर न मुस्लिम, ईसाई या सिक्ख राष्ट्र। वे सभी सम्प्रदायो को राष्ट्रीय एकता के सूत्र मे पिरोवर स्वराज्य की स्थापना की वाषना कर रहे थे।²⁰ लाजपतराय के विचारो के अनुसार भारत की स्वतन्त्रता भारतीय जनता की विभिन्नता पर आधारित थी, न कि किमी कृत्रिम एकता की वाषना पर, जो कि शक्ति घषया नियन्त्रण द्वारा स्थापित की गयी हो। भारत मे स्वशासन स्थापित करने की वाषण्यकता पर बल देते हुये भी उन्होंने यह स्पष्ट कर दिया कि स्वराज का स्वरूप श्रान्ति के समय तथा उसकी प्रवृत्ति पर निर्भर

करेगा। भारत राष्ट्र की नैतिक एवं आध्यात्मिक उन्नति तथा राजनीतिक विचारों की व्यवहार में परिवर्तित करने की योजना एवं समझा पर निर्भर करेगा कि भारत में किस प्रकार का स्वराज्य स्थापित किया जाय। तत्कालीन विश्व की स्थिति का भी इस पर प्रभाव पड़ेगा। बीस वर्षों में प्राप्त होने वाले स्वराज्य से एक वर्ष में प्राप्त होने वाले स्वराज्य की प्रकृति नितान्त भिन्न होगी। उन्होंने इस सदर्भ में व्यक्त किया है 1930 में स्थापित होने वाला स्वराज्य स्वाभाविक रूप से 1923 में स्थापित होने वाले स्वराज्य से भिन्न है। अतः हमें राष्ट्र के पूर्ण परिपक्व होने के पहले किसी भविष्य की मनमानी योजना का निर्माण नहीं करना चाहिये। हमें अपने सिद्धान्तों की स्थापना कर उनके अनुसार जनता को शिक्षित करना चाहिये ताकि समय आने पर परिस्थितियों का पूर्ण सदुपयोग किया जा सके। इस प्रकार लाजपतराय ने स्वराज्य एवं स्वशासन में अन्तर प्रकट करते हुये कोरी घोषणाओं में समय नष्ट करने के राजनीतिक कार्यक्रमों को आटे हाथों लिया और हमें राजनीतिक धर्माय की साधना का संदेश दिया।²¹

स्वशासन के सदर्भ में लाजपतराय पार्ष्वात्योक्तरण के समर्थक नहीं थे। वे चाहते थे कि हमें पार्ष्वात्य देशों को केवल उन राजनीतिक संस्थाओं एवं मान्यताओं का दरण करना चाहिये जिन्हें भारत में प्रयुक्त किया जा सके। वे पश्चिम के तिरस्कृत नमूनों को भारत में प्रयुक्त करना नहीं चाहते थे। उनके अनुसार ब्रिटिश अधिष्ठान राजनीति में अन्तिम शब्द नहीं है तथा पार्ष्वात्य सभ्यता सभ्यताओं में एकमात्र नहीं है। यद्यपि भारतीयों को बाह्य प्रेरणाओं को सर्वथा त्यागना भी नहीं चाहिये किन्तु उनमें स्वावलम्बन की भी आवश्यकता है।²²

लाजपतराय भारत में लोकतांत्रिक संस्थाओं की स्थापना के पक्ष में थे। उनकी यह दृढ़ मान्यता थी कि भारत के लिये लोकतंत्र अपरिचित नहीं था। यद्यपि भारत में उस प्रकार की लोकतांत्रिक संस्थाएँ नहीं रही जैसी आधुनिक यूरोप में हैं, फिर भी भारत में लोकतांत्रिक शासन प्रणालियाँ प्राचीन समय में उपलब्ध थीं। उनके अनुसार लोकतांत्रिक संस्थाएँ जनता द्वारा परोक्ष अथवा अपरोक्ष रूप में अपनी इच्छाओं की व्यक्त करने के परिणाम पर आधारित थीं ताकि वे पद्धतियों अथवा प्रक्रियाओं में न समझ कर अपने कार्यों का संचालन कर सकें। उनके अनुसार इस प्रकार की लोकतांत्रिक व्यवस्था भारत में सदैव प्रचलित रही थी। उनके अनुसार भारत में अत्यन्त निरंकुश एकतन्त्र के मन्तव्य भी जनता का बहुत बड़ा भाग अपने सामूहिक कार्यों का स्वयं संचालन करता रहा। उन्होंने गिरीशदासों की स्थापना तथा उसका प्रबन्ध, छपाई व्यवस्था, छात्रावृत्तिक निर्माण कार्य, जन-सुरक्षा, न्याय-प्रशासन आदि कार्यों का संचालन किया और उनके लिये स्वयं राजस्व एकत्रित कर उसे लोकतांत्रिक पद्धति से व्यय किया। इस प्रकार उनपुंक्त आधार पर लाजपतराय ने भारत में लोकतंत्र की स्थापना का समर्थन किया। भारत में प्रतिनिध्यात्मक शासन की स्थापना का पक्ष समर्थित करने हुये उन्होंने व्यक्त किया कि भारतीयों को, जिन्हें स्वशासन का औपचारिक अनुभव रहा है, शक्ति द्वारा संचालित व्यवस्था का अल्पतम मान लेना नृत्तिपूर्ण है। लोकतंत्र भारत के लिये कोई विदेशी पोषा नहीं है जिसके कार्य को समझने के लिये भारत को शताब्दियों लग जायें। भारत में लोकतंत्र भारत की मौलिक राजनीतिक मान्यताओं की निरन्तरता का बोधक

ही रहेगा ।²³

लाजपत राय ने प्रवाह्य विचार की लोकतन्त्र की परिभाषा 'जनता का', 'जनता के लिये' और 'जनता द्वारा' शासन की स्वीकार किया। शासन के सविधान के सम्भव में उसकी कोई निश्चित धारणा नहीं थी। वे मानते थे कि लिंग, विश्वास, रंग तथा प्रजाति के भेद रहित समानता व अधिकार की प्रदान करना ही लोकतन्त्र की कसौटी है। उनके अनुसार यूरोप तथा अमेरिका में भी अल्प लोकतन्त्र है। आधी जनसंख्या लिंग के आधार पर राजनीतिक शक्ति से वंचित रखी गयी है और शेष जनसमुदाय का वृद्ध भाग आर्थिक स्तर के अभाव में राजनीतिक शक्ति का प्रयोग नहीं कर सकता। लाजपत राय ऐसे लोकतन्त्र की भारत में स्थापना के इच्छुक नहीं थे जो कि जनता के किसी भी वर्ग को शासन की प्रक्रिया से वंचित रखने का पक्षधर करता हो। वे राजनीतिक शक्ति की किसी भी एकाधिकार नहीं मानते थे। उनके अनुसार समाज में नेतृत्व का प्रकार परिवर्तित ऐतिहासिक परिस्थितियों का प्रतिफल होता है। वे भारत में ऐसा नेतृत्व नहीं चाहते थे जो उदारवादियों के समान अकण्ठवादिता एवं सूक्ष्म सूक्ष्म के निदेशित होने वाला हो और जिसके अन्तर्गत व्यक्तिगत सुरक्षा तथा व्यक्तिगत अन्याय का ही ध्यान रखा जाय। वे उग्रवादियों के नेतृत्व का भी आलोचना के अर्थों में उनके नेतृत्व में अक्षमता, हठधर्मिता तथा अहंकार की भावना प्रदिश थी। लाजपत राय के अनुसार भारत की ऐसे समर्पित राजनीतिक एवं सामाजिक कार्यक्रमों के नेतृत्व की आवश्यकता थी जो साधारण व्यक्तियों की तरह रहकर अमजबूत बनें तथा सामान्य जन के विचारों, उनकी कठिनाइयों एवं उनकी चिन्ताओं के महामयी बनें। उनका नेतृत्व-सापेक्ष उनकी लोकतान्त्रिक निष्ठा का प्रतीक था। वे ऐसा नेतृत्व चाहते थे जो "सत्ता द्वारा दण्डित किये जाने पर अपनी रक्षा में मध्यम पथ का सहारा ले सकें और अत्याचार करने लगे। हमें ऐसा निर्भीक नेतृत्व चाहिये जो भारतवासियों में सम्पत्तिवाद, शक्तिशाली एवं विशिष्ट वर्ग की आलोचना उतनी ही निर्भीकता एवं कठोरता से कर सके जितनी कि हम विदेशी शोषकों की करते हैं। उन्हें इन तथ्य का साक्षात्कार एवं प्रचार करना है कि ये देश में सच्चा लोकतन्त्र स्थापित करने के लिये इतना-सबकुछ है।"²⁴

लाजपत राय ने शक्ति के विवेकीकरण का समर्थन किया। देश में व्याप्त अंधाधुनिकता एवं अनैतिकता के निवारण के लिये उन्होंने विवेकीकरण को उपयुक्त माना। उनके अनुसार शक्ति का केन्द्रीयकरण दो धारवासी तत्त्वों के समान है। यह शक्ति के विवेकीकरण से अधिक अंध और अनैतिक है। केन्द्रीयकरण अहंकार, संकुचित दृष्टिकोण, स्वाध्यायपूर्णता तथा असहाय स्थिति की जन्म देता है, जबकि विवेकीकरण नम्रता, सहिष्णुता, निरन्तर सतर्कता एवं त्याग का शिक्षण देता है। उनके अनुसार शक्ति के विसरण मात्र से समस्याओं का अन्त नहीं होता। यहाँ एक जनसमुदायों द्वारा शासन के निर्माण एवं समान अधिकारों की मान्यता के पश्चात् भी मध्यमवर्गीय बहुधा विद्यमान रहे। ऐसी स्थिति में जनता की वास्तविक सरकार स्थापित होने में समय लगेगा। लोकतन्त्र की वास्तविकता तभी सम्भव है जबकि यूरोपीय लोकतन्त्र के भौतिकवादी दृष्टिकोण का त्याग किया जाय। इस तरह भारत को यूरोप के अनेक आर्थिक सपनों से बचाया जा सकता है। वे ब्रिटेन व प्रतिनिध्यात्मक शासन के आदर्शों को भारत के लिये उपयुक्त नहीं मानते

ये। उनकी दृष्टि से सामाजिक लोकतन्त्र की स्थापना ही भारत की भावी विपत्तियों से बचा सकती थी। वे लोकतन्त्र तथा समाजवाद का समन्वय चाहते थे।²⁵

लाजपतराय ने भारत सरकार के अनुपस्थित मूल्यांकन की आलोचना की। ब्रिटिश सरकार की वित्तीय नीति की भर्त्सना कर रहे थे। ब्रिटेन की वित्तीय नीति ने भारत की जनता का शोषण कर इंग्लैंड के हितों का संरक्षण किया था और भारतीय जनता को सर्वैधानिक एवं राजनीतिक अधिकारों से वंचित रखा था। उन्हें प्रथम विश्व महायुद्ध के समय विश्व को लोकतन्त्र के लिये सुरक्षित रखने की धोखा में विश्वास नहीं था। उनके अनुसार ब्रिटिश सरकार तथा भिन्न राष्ट्रों ने जिस जर्मन एकतन्त्र, नौकरशाही, सैन्यवाद तथा युद्धोन्माद का प्रतिरोध किया था, वे सारी दानवीय स्थितियाँ स्वयं ब्रिटेन ने भारत में बना रखी थीं। विश्व में लोकतन्त्र की रक्षा का दम्भ भरने वाला ब्रिटेन स्वयं भारत में लोकतन्त्र का गला घोट रहा था। उनके अनुसार भारतीय जनता सरकारी नौकरियों तथा परिषदों में प्रतिपक्ष स्थान दिये जाने से सन्तुष्ट होने वाली नहीं थी। भारतीय जनता अपने अधिकारों की तथा स्वतन्त्रता की माँग कर रही थी। वे चाहते थे कि भविष्य के सर्वैधानिक मुद्दों का कार्य भारतीयों पर छोड़ने की आवश्यकता थी ताकि वे स्वयं निर्णय कर सकें कि उन्हें किस प्रकार की व्यवस्था स्थापित करनी है। लाजपतराय लोकसम्प्रभुता के अनन्य उपासक थे।²⁶

1917 में उत्तरदायी शासन की स्थापना की घोषणा के सन्दर्भ में लाजपतराय ने प्रतिपक्ष प्रशासनिक मुद्दों की योजना प्रस्तुत की। उन्होंने प्रशासनिक मुद्दों की तत्कालीन तीन प्रस्तावित योजनाओं—कापेस-लोग योजना (दिसम्बर 1915), गोखले योजना (फरवरी, 1915) तथा लार्ड इजलिंग्टन योजना (जुलाई, 1917) से अधिक उन्नत एवं उत्तरदायी शासन की स्थापना की पूर्व-आवश्यकता के रूप में अपनी योजना प्रस्तुत की। भारत सरकार के गठन के सम्बन्ध में लाजपतराय ने यह सुझाव दिया कि भारत सचिव के निषेधाधिकार का अन्त कर दिया जाय, दायमराय की परिषद् के सरकारी सदस्यों का पद समाप्त कर दिया जाय, गैर-सरकारी भारतीय सदस्यों का बहुमत व्यवस्थापिका में स्थापित किया जाय ताकि भारतीय विधायकों की वित्तीय स्वायत्तता प्राप्त हो सके तथा ब्रिटिश सरकार के भय के निवारण के लिये शासन का केवल यह सुविधा दी जाय कि साम्राज्यिक कार्यों के लिये इंग्लैंड की समस्त भारत द्वारा देय वित्तीय धनराशि निर्धारित कर दे और उसमें कटौती का अधिकार भारतीय व्यवस्थापिका के नेत्राधिकार से बाहर रखा जाय। उन्होंने ब्रिटिश साम्राज्य के रक्षार्थ ब्रिज जाने वाले भारत के सैनिक व्यय में कटौती का सुझाव देते हुए, देश में प्रशिक्षित भारतीयों के राष्ट्रीय सैन्य दल की स्थापना, ब्रिटिश विप्राहियों की सख्या में कटौती, भारतीय नौ सेना के विकास तथा देश की सुरक्षा के लिए भारतीयों की सेना में नियुक्त किये जाने के अवसरों की वृद्धि पर भी बल दिया। उन्होंने ब्रिटिश साम्राज्यिक सेना के खर्च पर भारतीय व्यय की इंग्लैंड की समस्त द्वारा निर्धारित किये जाने के साथ-साथ उस व्यय का बहुत ब्रिटिश भारतीय प्रान्तों द्वारा किये जाने का सुझाव भी दिया ताकि देशी रियासतों पर भी धानुपातिक प्रभाव बढ़ाया जा सके। लाजपतराय का यह सुझाव कि ब्रिटिश भारतीय प्रान्तों में भारतीयों की राज्यपाल के पद पर नियुक्त किया जाय, अत्यन्त महत्वपूर्ण था। उनका यह तर्क था कि जब देशी

रियासतों का प्रशासन भारतीयों द्वारा चलाया जा सकता है, तब ब्रिटिशप्रान्तों का प्रशासन भारतीय बयों नहीं चला सकते ? वे ब्रिटिश भारतीय प्रान्तों में बायेंगारिणी परिषद् का समय प्रान्तीय विधायी परिषद् के समकालीन रचना चाहते थे। भारतीय प्रशासनिक सेवाओं के सम्बन्ध में भी उन्होंने अनेक महत्वपूर्ण एवं मौलिक सुझाव दिये। उन्होंने नौकरशाही के तरीकों को सुधारने पर बल दिया। साजपतराय का यह सुझाव कम महत्वपूर्ण नहीं था कि सरकारी सेवाओं में नियुक्ति प्रतियोगी परिक्षाओं के आधार पर की जाये। ऐसे विभागों जैसे वित्त, अभियांत्रिकी, चिकित्सा, शिक्षा विभाग आदि, जिसमें विशेषज्ञों की आवश्यकता होती है, के लिए साजपतराय ने केवल अल्पावधि के लिये नियुक्ति का सुझाव दिया ताकि नये अ्यक्त तथा उदोद्यमान प्रतिभागों की सेवाएँ प्राप्त हो सकें। उन्होंने विभागाध्यक्षों की नियुक्ति वरिष्ठता के आधार पर न की जाकर योग्यता के आधार पर किये जाने का सुझाव दिया। इनका ध्यान स्थायी सेवाओं में से न किये जाने का सुझाव भी उन्होंने दिया। उनका यह भी विचार था कि प्रशासनिक सेवा के अधिकारियों को तकनीकी विभागों में नियुक्त न किया जाय। प्रशासन में भ्रष्टाचार के निवारण के लिये साजपतराय का यह सुझाव था कि भारतीयों को उनके निर्वाचित प्रतिनिधियों के माध्यम से स्वशासन का अवसर दिया जाय ताकि भ्रष्ट अधिकारियों के बायों का भण्डाफोड़ किया जा सके। उनके अनुसार परिवहन, सेना-रसद, चिनिरसा, रेलवे तथा सार्वजनिक निर्माण विभाग भ्रष्टाचार के केन्द्र थे। भ्रष्ट अयेज अधिकारियों को दण्डित करने में भारत की अयेज सरकार अपनी प्रतिष्ठा की अवमानना समझती थी। साजपतराय ने, इस प्रकार, विदेशी प्रशासन में व्याप्त भ्रष्टाचार का अन्त करने का आग्रह किया।¹⁷

साजपतराय ने प्रशासनिक सुधारों की अपनी योजना के अन्तर्गत यह सुझाव भी दिया कि भारत में स्वशासन की स्थापना ऊपर के स्तर से लागू की जाय। उन्होंने पञ्चायती राज की स्थापना का इस कारण विरोध किया कि ब्रिटिश सरकार की कुटिल नीति के कारण इन स्थानीय स्वाशासित संस्थाओं को इतना कुचल दिया था कि उनकी पुनः स्थापना सम्भव न थी। उनकी फिटसे स्थापित करने का अर्थ था पार्यवय एवं स्थानीय-करण। उनके अनुसार जीवन की बदली हुई स्थितियों, आवासन की स्थिति, बाह्य-जीवन पर निर्भरता आदि कुछ ऐसे कारण थे जिनसे ग्रामसमितियों की अपनी प्राचीन स्थितियों में पुनर्जीवित करना असम्भव था। वे केवल ऐसी ग्राम-समितियों की स्थापना के पक्ष में थे जो गांवों में सफाई की व्यवस्था कर सकें तथा गांवों का बाह्य सम्पर्क की दृष्टि से प्रतिनिधित्व कर सकें। साजपतराय के पञ्चायतराज सम्बन्धी विचार विदेशी शासन के सन्दर्भ में प्रकट किये गये थे। उन्होंने मर्यादित का भी सुझाव दिया ताकि जनता की नैतिक एवं आर्थिक स्थिति पर इसका उचित प्रभाव पड़ सके। वे सरकार द्वारा नशीले द्रव्यों से उत्पन्न राजस्व को अन-हितकारी नहीं मानते थे। उन्होंने कृषिभूमि-कर में कटौती करने का भी सुझाव दिया। उनका सुझाव था कि जमीन जोतने वाले सेतीहर मजदूरों एवं किसानों को उनके श्रम का उचित पारिश्रमिक मिले। भूमिहीन श्रमिकों की स्थिति को सुधारने का भी उनका आग्रह रहा। वे जमींदारी-व्यवस्था के आलोचक थे।¹⁸

साजपतराय ने भारत में स्वशासन की स्थापना के लिये हितकर कार्यक्रम को

अनुपयुक्त न मानकर असंभव प्रवश्य माना। एक समय स्वयं लाजपतराय भारतीय आति-
कारियों के आराध्य एवं अत्यन्त विश्वसनीय सहयोगी रहे थे। मानवेन्द्रनाथ राय, पंजाब
की सरलादेवी, रासबिहारी बोस, भगिनी निवेदिता तथा श्यामजीकृष्ण के निकट सम्पर्क में
थे। अमेरिका तथा जापान-प्रवास में लाजपतराय का प्रवासी भारतीयों द्वारा भारत में
समस्त आन्दोलन से स्वतन्त्रता प्राप्त करने के प्रयासों का विवरण प्राप्त होता है। यद्यपि
लाजपतराय पूर्णतया हिंसक आन्दोलन में विश्वास नहीं करने थे, फिर भी भारतीय आति-
कारियों का उनसे निकट का सम्पर्क यह सिद्ध करता है कि उनकी आतिकारी आन्दोलन-
कारियों के प्रति पूर्ण सहानुभूति थी। साइमन आयोग के विरोध में उनपर किये गये घातक
लाठी चार्ज का बदला चन्द्र शेखर भाजद के नेतृत्व में ही लिया गया। गृहीदे आक्रम
मगतसिंह ने लाजपतराय को मृत्यु का बदला उस अजेय* पुनिष्ठ अधिकारी की हत्या करके
लिया जिसने लाजपतराय पर वार किया था। उपर्युक्त तथ्यों में उनका भारतीय आतिकारी-
आन्दोलन से परोक्ष सम्बन्ध अवश्य स्थापित होता है।²⁹ फिर भी लाजपतराय ने यह
अनुभव किया कि भारत के जनसमुदाय की राजनीतिक धियलता, उनका अहिंसा के प्रति
लगाव, उनकी आन्तरिक अस्त्रों की अव्यक्तता की विवशता तथा आर्थिक लाभ के लिये
सरकारी पदों की प्राप्ति करने की लोभुपता आदि ऐसे कारण थे जिनसे भारतीयों ने
आतिकारियों का समर्थन नहीं किया और आति की सफलता घुमिल होती चली गयी।
लाजपतराय ने यह भी अनुभव किया कि भारतीयों में देशभक्ति की भावना का अभाव
होने के कारण ब्रिटिश शासन की ओर से दुपुत्र्य करने वाले भारतीयों ने आतिकारियों
की गतिविधियों की पूर्ण-मूचना देकर इन आन्दोलन को धक्का पट्टाया। इतना ही नहीं,
उनके अनुसार कतिपय परोक्ष आतिकारियों ने यूरोप में जर्मनी आदि से बहुत बड़ी मात्रा
में धन भारत में समस्त आति करने के नाम पर एकत्रित कर उनका व्यक्तिगत ऐंगो-पाराम
के लिये दुरुपयोग किया। ऐसे छद्मवेगी आतिकारियों ने विदेशों में जहाँ भारत की प्रतिष्ठा
को धक्का पट्टाया, वही देश के प्रति उन्होंने गद्दारी का भी प्रदर्शन किया।³⁰

इन अनेकानेक कारणों से लाजपतराय शर्म: शर्म: गांधीजी के अहिंसक आन्दोलन
की ओर आकृष्ट हुये। उन्होंने भारत की स्वतन्त्रता के लिए गांधीजी के अहिंसक अमहयोग
आन्दोलन का समर्थन भी किया।³¹

लाजपतराय ने गांधीजी के सत्याग्रह आन्दोलन को समर्थन दिया और असहयोग
आन्दोलन में सम्मिलित होने पर उन्हें कारावास का भी अनेक बार दंड मिला। इनके पर
भी लाजपतराय गांधीजी के सत्याग्रह एवं अहिंसा के विचारों से पूर्णतया सहमत नहीं हुये।
लाजपतराय एक योद्धा थे, न कि सत्याग्रही।³² उन्होंने गांधीजी का साथ दिया किन्तु एक
वरिष्ठ राजनेता के नाते उन्होंने गांधीजी को समय-समय पर त्रुटियों का बोध भी कराया
और उनका आग्रह के साथ विरोध भी किया। लाजपतराय तथा लोकमान्य तिलक, ये दो
ही ऐसे भारतीय दिग्गज थे जिन्होंने गांधीजी के राजनीतिक कार्यक्रमों को उचित सीमा में
बने रहने को बाध्य किया। तिलक की मृत्यु के बाद केवल लाजपतराय ने ही गांधीजी के
समस्त अपनी निर्भीक नीतियों का परिचय देकर गांधीजी का मार्गदर्शन किया और साथ ही
साथ स्वयं गांधीजी के कार्यक्रम को समय-समय अवन प्रदान किया।

लाजपतराय राजनीति में अहिंसा को एक नीति के रूप में स्वीकार करते थे,

सिद्धान्त के रूप में नहीं।³³ लाजपत राय ने गांधीजी के निष्क्रिय प्रतिरोध की भी सह्य स्वीकार किया यद्यपि उनके निष्क्रिय प्रतिरोध सम्बन्धी स्वयं के भौतिक विचार गांधीजी से भिन्नता रखते थे। गांधीजी तथा लाजपत राय के विचारों में उस समय मतभेद उत्पन्न हो गया, जब गांधीजी ने असहयोग आन्दोलन अचानक समाप्त करने की घोषणा की। गांधीजी के नाम लाजपत राय ने जेल से 70 पृष्ठों के एक पत्र में अपना विरोध व्यक्त करते हुए लिखा कि "राजनीति में भावुकता अथवा अतिभादकीयता का कोई स्थान नहीं होता। हम सन्धे समय से ऐसे प्रयोग की योजना बना रहे हैं जो मानवीय स्वभाव में ग्रामूलभूत परिवर्तन किये बिना सफल नहीं हो सकते। राजनीति राष्ट्रीय जीवन के लक्ष्यों से सम्बन्धित होती है और इसकी प्रगति उन्हीं के आधार पर सम्भव हुआ करती है। बन्दूक की नोक पर आरोपित विदेशी शासन के अन्तर्गत राजनीतिक स्वतन्त्रता का आन्दोलन नहीं किया जा सकता। इसके प्रयत्न अमफल ही होते हैं और उनकी परिणति भयावह होती है।"³⁴

इसी प्रकार लाजपत राय ने असहयोग आन्दोलन में खिलाफत का समावेश भी अनुचित माना। उनकी दृष्टि से असहयोग आन्दोलन कार्यक्रम में धर्म का समावेश उचित नहीं ठहराया जा सकता था। उन्होंने व्यक्त किया कि वे अहिंसा की सिद्धान्त रूप में स्वीकार नहीं करते। केवल परिस्थितिजन्य नीति के रूप में ही अहिंसा को स्वीकार किया जा सकता था। विदेशी शासकों के प्रति असहयोग परतन्त्र जनता का एकमात्र आधार है, किन्तु असहयोग का बढोतर कार्यक्रम भारत जैसे बृहद् राष्ट्र के लिए जिसमें इतनी विभिन्नताएँ हों, सफल नहीं हो सकता। हमें सहयोग अथवा असहयोग से बढ़ने के स्थान पर धीरे करना चाहिये जो श्रेष्ठ, व्यावहारिक एवं परिस्थितियों के अनुकूल हो। लाजपत राय का अहिंसा आन्दोलन के प्रति अनासक्त दृष्टिकोण जीवन-पर्यन्त बना रहा।³⁵

राजनीति में यथार्थवाद के उपासक लाजपत राय ने अपनी मृत्यु के एक महीने पहले यह व्यक्त किया कि 'भारत की पूर्ण स्वतन्त्रता की मांग करनी चाहिए।' उन्हें भारत की स्वतन्त्रता का मार्ग सन्धा दिखाई दिया। उन्होंने व्यक्त किया कि 'यद्यपि अधिकांशी राज्य की स्थापना से भारत में तुरन्त स्वतन्त्रता की स्थापना तो नहीं होगी किन्तु इससे भारत की ब्रिटिश राष्ट्रकुल में रहने अथवा उसे त्यागने का अधिकार प्राप्त होगा। राष्ट्रकुल के सदस्यों के समर्थन द्वारा भारत के साथ प्रजातीय भेदभाव भी टाला जा सकता था। यदि इसके विपरीत भारत के साथ प्रजातीय कारणों से भेदभाव किया भी जाय तो भारत राष्ट्रकुल छोड़ सकता था।' लाजपत राय के उपर्युक्त विचार सत्य थे। स्वतन्त्र भारत की स्थापना के समय राष्ट्रकुल की सदस्यता स्वीकार करते समय उपर्युक्त तर्क भारतीय नेताओं द्वारा पुनः विचार-विमर्श के दौरान काम में लाये गये। लाजपत राय ने पूर्ण स्वाधीनता की मांग की 1928 में प्रस्तुत न करने के अनेक विवेकयुक्त कारण व्यक्त किये। उनके अनुसार कांग्रेस द्वारा तत्काल लक्ष्य के रूप में स्वाधीनता की अपरिपक्व मांग भारत की देशी रियासतों को सन्देहास्पद एवं प्रतिशामी बना सकती थी। भारतीय नेतृत्व के समस्त तत्काल लक्ष्य यह होना चाहिये था कि वे पहले भारतीय रियासतों को अपनी ओर जीतने की कोशिश करें क्योंकि ब्रिटिश सरकार तथा भारतीय देशी रियासतों का मिश्रण भारत की राजनीतिक प्रगति एवं स्वतन्त्रता के लिये घातक सिद्ध हो सकता था। उनकी यह भी मान्यता थी कि भारत की पूर्ण राजनीतिक स्वतन्त्रता की मांग जनता की रचनात्मक

राजनीतिक एवं सामाजिक कार्यों से दिव्युक्त करता है। यह देश में राष्ट्र-निर्माण के विभागों के लिये बाधक सिद्ध हो सकती है। अतः देश को सामाजिक, राजनीतिक एवं आर्थिक स्थितियों को देखते हुए साक्षरतायुग ने पूर्ण स्वाधीनता की भाव के बिना कार्यक्रम को प्रारम्भ करने का समर्थन नहीं किया। उनकी यह मान्यता रही है कि बेदम नारेबाजी एवं प्रस्तावों के परिणत करने मात्र से पूर्ण स्वाधीनता की स्थापना नहीं हो सकती। इसके लिए एक दीर्घकालीन संघर्ष की आवश्यकता थी। वे अहिंसा के समर्थकों से अधिक प्रागल्भिक नहीं थे जब तक कि वे कोई और अधिक प्रभावशाली कदम नहीं उठाते।¹⁵

साक्षरतायुग ने भावी शासन की संरचना पर समग्र नष्ट न करने का विचार भी प्रस्तुत किया। उनके अनुसार अधिष्ठा के भारतीय संविधान के संघान्तरक प्रणाली एकान्तक होने के सम्बन्ध में कोई विवाद उत्पन्न करने की आवश्यकता नहीं थी। उन्हें साम्प्रदायिक भुक्तानाओं की यह बात स्वीकार नहीं थी कि प्रान्तों की प्रबलिष्ट शक्तियों से कुछ स्वायत्तता दे दी जाए। आग्रावां तथा मोहम्मद अली के उद्योगों के विरुद्ध साक्षरतायुग ने यह व्यक्त किया कि 'ऐसे समूह जो किसी राज्य में अल्पसंख्या में थे, सघातक शासन के अन्तर्गत अपने राज्य से भी अधिक उन्नतों का पद कर सकते थे यदि उन्हें केन्द्रीय शासन में पूर्ण प्रतिनिधित्व देने के लिये एकीकृत होने की सुविधा दी जाती।' उनके अनुसार विश्व के किसी सघातक संविधान में, चाहे वह केन्द्रीयकरण प्रणाली विदेशीकरण पर आधारित हो, ऐसे प्रयोग कभी नहीं किये गये, फिर भी उनकी यह राय थी कि ऐसा समूह प्रयोग भारत के लिये विचारणीय था। उनके अनुसार विश्व में भारत ही ऐसा देश था जहाँ बहुसंख्यक प्रणाली अल्पसंख्यक का निर्माण आर्थिक आधार पर किया जाता था। यह कुटिल परम्परा अनेकों भारत में ही प्रचलित थी।¹⁶

साक्षरतायुग ने भारत की समस्याओं को केवल राष्ट्रीय दृष्टिकोण से ही नहीं, बल्कि अन्तर्राष्ट्रीय परिदृश्य में भी देखा। उन्होंने भारत के राष्ट्रवादियों से अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण से सोचने-दिखाने का आग्रह किया। उनके अनुसार 'भारत को देश विश्व से घृण्य रखने के लिए अनेकों शासन चाहे जिसना भी प्रयास क्यों न करते, यह असम्भव ही है। यदि भारत की सज्जने ऐसा करती हैं तो वे अपनी बेइतियों को ही मजबूत करेगी और देश उनके बोझ से दबा हो खेगा।'¹⁷ उन्हें 1918 के बाद का विश्व अन्तर्राष्ट्रवाद की ओर झुकता हुआ दिखाई दिया जिसने सभी राष्ट्रवाद विरोधित हो रहा था। उन्होंने प्रथम विश्व महायुद्ध को प्रजातियों एवं राष्ट्रों, धर्मों एवं भाषाओं के सामाजिक सम्मिश्रण द्वारा पारस्परिक विनाश का अन्तर्मुख उदाहरण माना। प्रथम महायुद्ध ने स्वयं में शांति की जन्म दिया तथा बोल्शेविकवाद ने अन्तर्राष्ट्रवाद का नवीन उदाहरण प्रस्तुत किया। इनके अनुसार बोल्शेविकवाद का यह विचार भारत की वर्तमान स्थितियों में परिदृष्टि करके ही रोना जा सकता था। भारत की अन्तर्राष्ट्रीय महत्ता का निर्धारण करते हुए साक्षरतायुग ने यह व्यक्त किया कि भारत पूर्व एवं पश्चिम-पूर्व के निष्पट होने के कारण विश्व व्यापार का मध्यमूह है। इसके द्वारा यूरोपीय भाषी तथा चीनी प्रजातियों में समन्वय बना हुआ है। यदि अन्तर् एवं चीन प्रजातियों में कोई संघर्ष हुआ तो भारतीय जनता की इनमें निर्णायक भूमिका होगी। शांति के कार्यों में भारत की भूमिका समन्वय-कारक सिद्ध होगी।¹⁸ साक्षरतायुग ने भारत में स्वतन्त्र एवं नैतिकतापूर्ण व्यवस्था की

स्थापना की भू-राजनीति के विवेचन पर आधारित करते हुये व्यक्त किया कि 'भारत के उत्तर-पूर्व में गणवादी चीन, उत्तर-दक्षिण में सवैधानिक फ़ारस तथा निकट उत्तर में बोस्नेविक रुस के होते हुये भारत की निरक्षुब्धता से शांति करना असम्भव मूर्खतापूर्ण होगा। विश्व शांति, अन्तर्राष्ट्रीय समन्वय एवं सद्-इच्छा, ब्रिटिश राष्ट्रकुल का सुनाम एवं ब्रिटिश साम्राज्य की सुरक्षा भारत में लोकतन्त्र की प्रस्तावना एवं उसके विकास की मांग करती है'⁴⁰ और भारत में लोकतन्त्र की स्थापना का अर्थ या भारत की स्वतन्त्रता।

उन्होंने राष्ट्र-संघ की स्थापना को केवल एक कूटनीतिक तमाशा मानते हुये भी उसे सफल बनाने का आह्वान किया। वे चाहते थे कि भारत राष्ट्र संघ के सदस्य के रूप में उपयोगी भूमिका निभाये। वे चाहते थे कि भारत की स्वाधीनता के लिये विश्व-जनमत तैयार किया जाय। उन्हें भारत की स्वतन्त्रता के लिये अन्य राष्ट्रों का हस्तक्षेप स्वीकार नहीं था। विदेशी राजनीतिक प्रणाली सैनिक सहायता उन्हें पसन्द नहीं थी।⁴¹ वे भारत के लिये अन्य राष्ट्रों का नैतिक समर्थन मान चाहते थे। लाजपत राय ने विदेशों में भारत के समर्थन में प्रचार करने के लिए पांच सूत्री कार्यक्रम प्रस्तुत किया। उनके अनुसार (1) सूचना ब्यूरो, (2) प्रचार ब्यूरो, (3) किताबें, (4) समाचार ऐजेंसियाँ तथा (5) प्रोपेसरो का विनिमय करके भारत के सम्बन्ध में विदेशों में फैली भ्रान्ति को दूर किया जा सकता था। लाजपत राय ने विदेशों में भारत की स्वाधीनता के समर्थन में स्वस्थ प्रचार की आवश्यकता पर इस बारण भी अधिक बल दिया कि अमेरिका, जर्मनी तथा जापान में कार्यरत भारतीय क्रांतिकारियों ने भारत के भविष्य के सम्बन्ध में अनेक सदेह एवं भ्रम उत्पन्न कर रखे थे। विदेशों में प्रचार किया जा रहा था कि भारतीय जनता जर्मनी के सहयोग से भारत की सशक्त मुक्ति का प्रयास कर रही थी। लाजपत राय क्रांतिकारियों के ऐसे भ्रामक प्रचार का शमन करना चाहते थे।⁴²

लाजपत राय ने एक भविष्यद्विष्टा की भांति व्यक्त किया कि ब्रिटिश साम्राज्य अपनी साम्राज्यवादी नीतियों के सहारे अधिक समय तक नहीं बना रह सकता। उनका यह आग्रह था कि पहले भारत की ब्रिटिश राष्ट्रकुल में राजनीतिक समानता का स्तर प्रदान किया जाय। तत्पश्चात् भारत विश्व राष्ट्रों में इसे स्वतः प्राप्त कर लेगा। वे ब्रिटेन के साथ भारत के सम्बन्धों में उन राजनेताओं एवं राजनीतिकों की, विचारकों तथा कार्यकर्ताओं को सहयोग देना चाहते थे जो मानते थे कि यदि ब्रिटिश साम्राज्य को ब्रिटिश राष्ट्रकुल में परिवर्तित नहीं किया गया तो ब्रिटिश साम्राज्य उसी तरह नष्ट हो जायेगा जिस प्रकार अन्य साम्राज्य।⁴³

लाजपत राय ने स्पष्ट शब्दों में व्यक्त किया कि 'लोकतन्त्र के लिए विश्व तब तक सुरक्षित नहीं हो सकता, जब तक भारत पराधीन है। विश्व शांति भी भारत की स्वतन्त्रता के बिना पूर्णतया स्थापित नहीं हो सकती।' उनके अनुसार 'समस्त विश्व एक परिवार के रूप में परिवर्तित हो रहा है। जो कोई इस प्रक्रिया अथवा योजना का मार्ग प्रवरुद्ध करना चाहेगा, वह न केवल अपने देश के प्रति, अपितु समस्त मानवता के लिए विश्वासघाती होगा।' ⁴⁴

लाजपत राय ने समस्त विश्व की एकता का आभास प्राप्त करते हुये व्यक्त किया कि 'मूलभूत मानवीय प्रकृति सर्वत्र समान है। सामाजिक, भाषायी एवं जलवायु सम्बन्धी

घनतंत्रों को छोड़कर शेष मानवता को प्रजातीय घनतंत्रों के कारण पृथक्त्व की संज्ञा देना अनिश्चना-युक्त है। भाषायी एवं जलवायु सम्बन्धी अन्तर तो रहेंगे किन्तु सामाजिक, राजनीतिक एवं धार्मिक घनतंत्रों का तोष हो जायेगा।' उनके अनुसार विश्व में एकता का यह धर्म नहीं है कि सभी राष्ट्र एकत्व में आबद्ध हों। विश्व की विभिन्नता एवं अनेकता मोहक है। यही अनेकता एकता की जन्म देगी। विभेदों को दूर कर सद्गुण तत्त्वों को पुष्ट किया जाना वांछनीय है।⁴⁵ इन मर्मों में एशिया के अस्त्युदय की आकांक्षा से प्रसिद्ध होकर उन्होंने एक भविष्यदृष्टा की तरह यह व्यक्त किया कि 'भविष्य समय आ गया है जबकि भारत, ईरान, हिन्दू, चीनो तथा जापानो मिलकर उन तथ्यों पर विचार-विमर्श करें जो उनमें निकटता उत्पन्न करने हों। एशिया की एकता यूरोप तथा यूरोपीय चिन्तन की सशक्ति करेगी और एशिया के प्रति भयभीत होकर तथा एशिया के एकता मूल में दण्डन पर विश्व-एकता स्थापित होगी। अमेरिका चूंकि यूरोप का शिगु है और अफ्रीका एशिया का शिगु, दोनों ही विश्व में समन्वय, एकता एवं अन्तर्जातीयता की प्रक्रिया में सहायता देंगे। विश्व युद्ध (अथवा युद्धों) द्वारा विश्व एकता का उदय होगा।'⁴⁶

इस प्रकार साज्जनराय राष्ट्रवादी विचारक होकर भी विश्व-एकता की राष्ट्रीय जागरण का उत्तम स्वरूप मानते रहे।

सामाजिक दिचार

साज्जनराय के सामाजिक विचारों पर उनके प्रारम्भिक सम्पर्कों का विशेष प्रभाव रहा। उनकी सामाजिक गतिविधियों का प्रारम्भ धर्मसमाज के प्रभाव में हुआ था। धर्मसमाज ने उनके राष्ट्रीय एवं राजनीतिक विचारों को भी प्रभावित किया था। रुडिनो बंब ने साज्जनराय-रचित धर्मसमाज की प्रस्तावना में लिखा था कि धर्मसमाज ने हिन्दू धर्म की रुडिवादिता को परिष्कृत कर जीवन के सामान्यीकरण एवं भारतीय बौद्धिक चिन्तन के परिवर्द्धन का सुधारवादी तथा पुनर्जागरणवादी कार्य सम्पादित किया। धर्म समाज ने सामाजिक सुधारों के विरुद्ध विरोध किया।⁴⁷ हिन्दुओं के सामाजिक नवनिर्माण-कार्य में धर्मसमाज की भूमिका ने साज्जनराय को भी प्रभावित किया। वे सामाजिक सुधारों के कार्य में जुट गये। धर्मसमाज ने जिस प्रकार से जाति-व्यवस्था का विरोध, बालविवाह की प्रवृत्ति, विधवाओं की दयनीय स्थिति का प्रतिकार तथा दलितवर्गों एवं पशुओं के उद्धार का महाव्यय कार्यक्रम चलाया, उससे साज्जनराय प्रभावित न रहे। उन्होंने धर्मसमाज ने प्रभावित होकर अपने सामाजिक विचारों को तदनुसर बनाया और स्वयं धर्मसमाज को नवीन दिशा बोध दिया। उनसे नेतृत्व में धर्मसमाज की आन्दोलन से संयुक्त कर दिया गया। उनके अनुसार समाज-सुधार का कार्य राष्ट्रीय सृष्टि की कुंजी था।⁴⁸

दयानन्द सरस्वती से पिछे साज्जनराय विचारों में सुधारवादी दृष्टि से समान मध्य को प्राप्त करना चाहते थे। उनके अनुसार बालविवाह, स्त्रियों की शिक्षा, दलित जातियों के उद्धार, विदेश यात्रा, उपजाति व्यवस्था आदि विवादास्पद विषयों पर भी सुधारवादियों एवं पुनर्जागरणवादियों के रवैये में कोई मौनिक अन्तर नहीं था। केवल विधवा-विवाह को लेकर कुछ मनोमानित्य पक्ष था, अन्यथा दोनों ही दल समान राष्ट्रीय कार्यक्रम को लेकर चल रहे थे। साज्जनराय के मतानुसार राजा-मन्त्रिण सुधारवादियों

का 'विवेक' का 'प्राधार' पर मुधारो का भारिभावि तथा पायं समाज एक तिलक के समर्थक मुधारवादियों का 'राष्ट्रीय मुधारो का कार्यक्रम' दोनों ही उपयोगी थे। समाजमुधार का कार्यक्रम विवेक एवं राष्ट्रीयता पर ही आधारित होना चाहिये था। 'मुधार' एवं 'पुनर्जागरण' दोनों के मौलिक अन्तरी को स्पष्ट करते हुये लाजपतराय ने व्यक्त किया कि जहाँ मुधारवादी विवेक एवं यूरोपीय समाज से प्रेरणा प्राप्त कर रहे थे, वहाँ पुनर्जागरणवादियों के प्रेरणा स्रोत उनके शास्त्र तथा उनकी भूतवास्तव ऐतिहासिक घरोहर, जनता की मांगतयें तथा वे प्राचीन सभ्यताएँ थीं, जबकि भारत राष्ट्र अपने उत्थान के सर्वोच्च शिखर पर था। दोनों ही मनो से प्रभावित होकर लाजपतराय ने मुधार एवं पुनर्जागरणवाद में समन्वय स्थापित किया।⁴⁹ वे न तो प्राच्य प्रभावों के विरुद्ध थे और न पाश्चात्य प्रभाव के विरोधी ही थे। लाजपतराय के अनुसार प्राचीन हिन्दुओं को किसी भी दृष्टिकोण से विश्व की श्रेष्ठ जनता से हीन नहीं माना जा सकता था। फिर भी वे भारत के समस्त अतीत का पुनर्जागरण समर्थक मानते थे। इसी प्रकार उन्हें पश्चिम का अधानुकरण स्वीकार नहीं था। रानाडे-समर्थक मुधारवादियों को लाजपतराय ने चुनौती देते हुये यह पूछा कि 'मुधारवादी किस प्रकार का मुधार चाहते हैं? क्या वे हमें अंग्रेजी सभ्यता कॉमिनियो के समान मुधारना चाहते हैं? क्या वे हमें ईसाई समाज के विवाह-विच्छेद नियम सभ्यता ज्ञान तथा धर्मरिवा में प्रचलित सभ्यताओं विवाह पद्धति स्वीकार करना चाहते हैं? क्या वे हमारी स्थितियों में वे पुष्पोचित सम्बन्ध स्थापित कराना चाहते हैं जो प्रकृति के विपरीत हैं? क्या हमारा समाज ऐसी यूरोपीय नुरादियों को ग्रहण करेगा?'⁵⁰ इस प्रकार लाजपतराय ने सामाजिक मुधारो के अपने 'स्वदेशी' कार्यक्रम को भूत' हर देते हुये पश्चिम के अधानुकरण ही प्रवृत्ति वाले भारतीय मुधारवादियों को घाटे हाथों लिखा।

लाजपतराय ने यह व्यक्त किया कि भारतीयों में सामाजिक उत्तरदायित्व की भावना एवं जागृति के साधारण की प्रावण्यवस्था है। वे राज्य के न्यायकारि कार्यों में व्यक्ति के सामाजिक दायित्व को प्रावण्यक स्वरूप के रूप में मानते थे। राज्य द्वारा व्यक्ति के सर्वतो-मुर्खा विभाग का प्रसार सभी सम्भव हो सकता था जबकि व्यक्ति स्वयं इसके प्रति जागरूक हो। वे पश्चिमी देशों को लोक-हितकारी व्यवस्थापन प्रणाली के प्रशंसक थे। शिशुओं के लिए शैष्टिक माहुर, निर्धन व्यक्तियों के लिए उचित आवास, जन स्वास्थ्य एवं उपचार-रमक सुविधायें, शोषण से बासकों की सुरक्षा, स्त्री-उद्धार, उन्नत विवाह नियम, वृद्ध एवं अशक्तों के लिए सुविधायें एवं समुचित वेतन आदि के प्रयोजन के लिये शासकीय प्रयासों के वे पक्षधर हैं। यद्यपि उनके समय में शासन का कार्यक्षेत्र इतना व्यापक नहीं था, फिर भी उन्होंने भारत में लोक-न्यायकारी राज्य की स्थापना के विचार उपर्युक्त आधारों पर व्यक्त किये।⁵¹

पश्चिम के देशों में सामाजिक मुधारो को किस प्रकार का राजनीतिक समर्थन प्राप्त हो रहा था वंसा भारत में सम्भव न था। लाजपतराय ने इसके लिए ब्रिटिश शासन तथा जनता में व्याप्त उदासीनता को दोषी ठहराया। उनके अनुसार भारत में शासक तथा शासित दोनों ही मोक्षता का परिचय दे रहे थे। शासकजन नीति एवं वित्त का सहारा लेकर अपनी असमर्थता प्रकट कर रहा था तो शासित जनता उनके परेसू मासलों में शासकीय हस्तक्षेप के भय से ग्रस्त थी। उन्हें इस बात का शोक था कि भारत में मुधार-

वादियों को न केवल अज्ञान एवं ईर्ष्या का ही सामना करना पड़ रहा था, अपितु राज्य द्वारा उन्हें समुचित समर्थन भी नहीं मिल पा रहा था जिसकी सुधारवादियों की आवश्यकता थी। राज्य के समर्थन के बिना पुराने सामाजिक ढाँचे को नहीं बदला जा सकता था। उनके अनुसार धर्म तथा सामाजिक जीवन के सम्मिश्रण ने भारत में राजनीतिक एवं समाज सुधार के मध्य गहरा अन्तर उत्पन्न कर दिया था। इसके कारण सामाजिक सुधार की गति धीमी होना स्वाभाविक था।

साक्षरताय के अनुसार धर्म का अवभूत्यन नहीं किया जा सकता था। सामाजिक सुधारों पर धर्म का प्रभाव अतिरिक्त था। विरोधाभास प्रतीत होते हुए भी यह कथन अतिशयोक्तिपूर्ण नहीं था कि 'भारत में धर्म की सत्ता के कारण ही सामाजिक सुधार सम्भव हुए।' इस दृष्टि से साक्षरताय के विचार स्वामी विवेकानन्द के उद्घाटन हैं। वे ब्रह्म-समाज, धर्मसमाज, सनातन धर्म तथा नर संघट्ट ग्रहमद खा द्वारा बताये गये सनातनसुधार बाँियों को धर्म पर आधारित मानने से। धर्म-प्रधान भारत में धर्म का साराग लिये बिना कोई भी महत्त्वपूर्ण सामाजिक सुधार क्रियान्वित नहीं किया जा सकता था। उनके अनुसार धर्म के साथ-साथ बुद्धिवाद, विवेक तथा विज्ञान को भी सामाजिक अंधविश्वास एवं द्वेष के निवारणार्थ प्रयुक्त किया गया था।⁵² बुद्धिवादियों को समान करने में धर्म तथा विज्ञान का सम्मिश्रण साक्षरताय की अनुरण दृष्टि का परिचायक है।

साक्षरताय ने प्रछुतों की समस्या के निवारण के लिए अनेक उपयोगी विचारों एवं कार्यों सहित अपना समस्त जीवन समर्पित कर दिया। वे प्रछुतों की दयनीय स्थिति के लिए हिन्दुओं की जाति-व्यवस्था को दोषी मानते थे। वे जाति-व्यवस्था के बन्धनों को दूर करने के लिये निरन्तर प्रयत्नशील रहे। हिन्दुओं के बौद्धिक एवं नैतिक स्तर को तब तक ऊँचा उठा हुआ मानने की वे तैयार नहीं थे, जब तक समाज में दलित वर्ग की स्थिति सुधार नहीं ली जाती। वे दलित वर्ग को सामाजिक प्रतिष्ठा में अन्य वर्गों के समान बनाना चाहते थे ताकि उनके साथ सामाजिक सम्न्ध तथा नेदभाव न बरता जाय। वे हिन्दू समाज के इस कलक को दूर करने के लिए दड-प्रतिज रहे। स्वयं महात्मा गांधी ने 4 जनवरी, 1934 के 'हरिजन' में साक्षरताय के योगदान का विवरण देते हुये लिखा कि 'हिन्दू भारत जब हरिजनों के प्रति कर्तव्यों की धोर जागृत भी नहीं हुआ था, तब लाला साक्षरताय ने बुद्धि-रहित प्रभावशाली भाषा में उद्घोषणा की कि छुपाछुत की बुलाई हिन्दू-धर्म का कलक थी। यदि लाला जी ने जीवनपर्यन्त धोर कोई भी कार्य नहीं किया होता, तब भी हम हिन्दू उनके द्वारा छुपाछुत के विरुद्ध घोषित युद्ध के लिये उनकी पवित्र स्मृति में श्रद्धावत रहने।'।

छुपाछुत की समस्या के निवारण के लिये साक्षरताय ने वेदों का उदाहरण देते हुये कहा कि प्राचीन जाति-व्यवस्था परिवर्तनशील थी। प्राचीन समाज में कोई भी व्यक्ति अपने गुणों पर उच्च स्थान प्राप्त कर सकता था। शास्त्रों के आधार पर निम्न वर्ग के प्रति दुष्प्रहार उचित नहीं ठहराया जा सकता था। उन्होंने भारत को राजनीतिक एकता एवं प्राथमिक समृद्धि के लिये प्रछुतोदार को आवश्यक माना। उन्होंने भारत के पारम्परिक शिक्षण में गये बुद्धिजीवियों को उनके दलितवर्ग के प्रति दुष्प्रहार व्यवहार को दुष्टग्राह्य, क्योंकि सम्प्रदायवर्ग स्वतन्त्रता एवं समानता की बातें ली करता था, किन्तु प्रछुतों एवं

दलित समुदाय के साथ बैठने प्रथम भोजन करने में उसे सकोच होता था। साजपतराय को यह स्थिति सोचनीय लगती थी, क्योंकि दलित वर्ग जातियों के साथ हिन्दू संघर्षों का यह व्यवहार उन्हें निम्नी धर्म-परिवर्तन के लिए विवश कर सकता था। इसकी संभावना और भी प्रबल इस आधार पर थी कि ईसाई धर्म, जो कि धर्म परिवर्तन का जन्मसिद्ध आन्दोलन भारत में पलाये हुये था, इन दलित समुदायों पर अपनी दृष्टि जमाये हुये था। प्रतः साजपतराय ने हिन्दुओं को हिन्दूकरण का बोध कराकर हरिजनों को समाज का अविभाज्य अंग माना और स्वयं का उदाहरण प्रस्तुत कर सहर्षों हरिजनों को यज्ञोपवीत धारण करवाया, उन्हें सक्कों का दर्जा दिया और उनके साथ बैठकर भोजन-पानी ग्रहण किया। उन्होंने हरिजनोद्धार के लिए संघर्षों के समस्त देवालयों के द्वार खोलने का आग्रह किया। इनके शिक्षा के प्रचार को व्यापक अभियान के रूप में चलाने का आग्रह किया ताकि वे स्वयं अपने सामाजिक स्तर को उन्नत करने के प्रति जागरूक बनें।⁵³ साजपतराय ने साहोदर में अपनी स्वयं की भूमि का बहुत बड़ा भाग हरिजनों के स्वस्थ आवास के लिये दान में दे दिया।

शिक्षा के गुणों का कार्य करके साजपतराय ने सामाजिक चिन्तन को नया मोड़ दिया। वे पब्लिक स्कूल शिक्षा-वृद्धि के प्रबल विरोधी थे। उनके अनुसार अमेरिका का उदाहरण, जहाँ गरीब तथा धनकुबेर दोनों के बच्चों की समान शिक्षा की व्यवस्था थी, ब्रिटेन के कुलीनतन्त्रीय एवं धार्मिक भेदभावपूर्ण शिक्षाक्रम से अधिक अच्छा था।⁵⁴ वे चाहते थे कि भारत में शिक्षा के क्षेत्र में पूर्ण समानता का व्यवहार कर सभी को समान स्तर की शिक्षा प्रदान की जाय। साजपतराय ने विश्वविद्यालय शिक्षा के क्षेत्र में भी अनेक कार्य किये। उन्होंने राष्ट्रीय शिक्षा के महत्त्व को स्वीकार कर ऐसे विद्यालयों की स्थापना का आह्वान किया जो भारतीयों में राष्ट्रीयता का पूर्ण बोध एवं समावेश कर सके। वे शिक्षा को साम्प्रदायिक बाधनों से भी मुक्त रखना चाहते थे तथा शिक्षा की प्रगति का तथा प्रगति की स्वतन्त्रता का सूचक मानते थे। उन्हें भारतीय समाज में व्याप्त त्याग एवं जीवन में नकारात्मकता की भावना भारतीय सभ्यता के नृतिपूर्ण अध्ययन का परिणाम प्रतीत हुई। भारतीय सभ्यता में त्याग की आध्यात्मिक भावना भौतिक उपलब्धियों के परित्याग की सूचक नहीं थी। जीवन की नीरस, दुःखमय एवं बोझिल बनाने वाले साम्प्रदायिक व धार्मिक शिष्टकोण उन्हें स्वीकार नहीं थे। वे प्रत्येक भारतीय में जिज्ञासिली देखना चाहते थे ताकि भारत अपने राष्ट्रीय गौरव का उदाहरण प्रस्तुत कर सके। उनका वचन था कि भारत के ऋषि-मुनि एकांत में आश्रम स्थापित कर साहित्य-साधना प्रथम शोध-कार्य में लगे रह कर सामाजिक सदस्यों को प्रशस्त करते थे। वे मोक्ष प्राप्ति के लिये ही साधना नहीं करते थे, प्रकृत समस्त मानव जीवन की समस्याओं का हल ढूँढ़ते थे। उनका यह कार्य हमने भुला दिया, और हम त्याग की ही जीवन का सर्वोच्च आदर्श मानने लगे। साजपतराय के अनुसार जीवन का उद्देश्य इच्छाओं का दमन करना प्रथम आवश्यकता से मुक्ति पाना ही नहीं था। जीवन में नकारात्मक सदस्यों का पालन कर पुनर्जाति को सामना करने की आवश्यकता थी, न कि साधुवादी प्रवृत्ति की।⁵⁵

साजपतराय ने भारी भारत के निर्माण के लिये बच्चों के उचित धारणपालन तथा उनके बौद्धिक विकास के लिए स्कूल तथा कॉलेज-शिक्षा ग्रहण करने वाले लड़के एवं लड़कियाँ

को सहशिक्षा का अवसर देने की आवश्यकता प्रतिपादित की। वे हर स्तर पर सह-शिक्षा के समर्थक थे ताकि युवक एवं युवतियाँ अपने भविष्य का स्वयं निर्माण कर सकें। लाइपनराय ने इस दृष्टि से हमारे दशपूर्ण नैतिक दृष्टिकोण को परिवर्तित करने की सलाह दी ताकि हम सबके सहकर्मियों को हित-मिलकर स्वतंत्र, स्पष्ट एवं आत्मविश्वास का जीवन जीना सिखावें। वे शिक्षकों से यह चाहते थे कि वे विद्यार्थियों की ह्रास की मिट्टी समझ कर स्वेच्छानुसार उन्हें ढालने का प्रयास न करें। विद्यार्थियों को उनकी मूल्य की प्रकृति के अनुसार जीवन बनाने का अवसर दिया जाय। विद्यार्थियों का जीवन, प्रकृति वृत्तानुसंगता एवं परिवार का उपज है, न कि शिक्षकों की आज्ञा एवं सत्ता के दासत्व का। उनके अनुसार छात्रों को निरन्तर दबाव में रखने से उनके पुरोचित तथा स्त्रिचित गुणों का विकास नहीं होता। माता-पिता तथा अध्यापकों को बालकों की दृग्गत बननी चाहिये। उन्होंने इस संदर्भ में जापान का उदाहरण दिया और व्यक्त किया कि जापान में बच्चों को प्रताड़ना नहीं दी जाती, फिर भी उनके बालक विवेक से उदाहरण हैं।¹⁵⁸ इस प्रकार उन्होंने बाल-मनोविज्ञान के मूलतम पक्षों का विवेचन करते हुए बच्चों के स्वामादिक विकास के मानवीय पहलु को स्पष्ट किया।

शिक्षा के क्षेत्र में लाइपनराय ने प्राचीन भारतीय शिक्षा-पद्धति की आलोचना की और उसके दोषों के निवारणार्थ अधिक वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रदान करने की सलाह दी। वे भारतीयों को उन्नत एवं प्रगतिशील राष्ट्र के रूप में देखना चाहते थे। उनके अनुसार यूरोपीय भाषाओं, साहित्य एवं विज्ञान के अध्ययन को विरस्तृत नहीं समझा जाना चाहिये। उनके शब्दों में, "क्या हम पाश्चात्य विज्ञान एवं दर्शन को अस्वीकार कर दें क्योंकि विज्ञान में आदिमता एवं दार्शनिक अभावी है? क्या हम रोबिन्सन, बेकन, गैटे, शेनो, एमरसन, ह्यूटिंग्टन का इस कारण अध्ययन न करें कि वे भारतीय नहीं थे? क्या हम फौज, मध्य, रोगविज्ञान, स्वास्थ्य, मानिकी (नगर, प्रविधि, विद्युत, कृषि, खनन) वनस्पतिशास्त्र, भूगर्भशास्त्र, प्राणीशास्त्र आदि का इस कारण अध्ययन न करें कि हमारे यहाँ इन विषयों पर उपलब्ध साहित्य पाश्चात्य साहित्य की तुलना में कम है? क्या हम जहाजरानी, वाणिज्य, बैकिंग-बैंकिंग, राजनीति, समाजशास्त्र आदि का प्राधुनिक अध्ययन न करें? रीटिल के अध्ययन की महत्ता की स्वीकार करके भी क्या हम प्राधुनिक अर्थशास्त्र के अध्ययन से स्वयं को वंचित रखें?" इस प्रकार लाइपनराय ने प्राधुनिक दृष्टिकोण प्रदान करने की प्रेरणा दी। वे नहीं चाहते थे कि प्राधुनिक तथा पुरानी पद्धतियों को हम प्राधुनिक चिकित्सा विज्ञान के मूल्य पर तुल्योचित करने का प्रयास करें। प्राधुनिक चिकित्सा, शिन्धु एवं मानव विज्ञान का इस कारण त्याग नहीं किया जा सकता कि हम अधिक राष्ट्रीय होने के नाम पर अपने पुरुषों और स्त्रियों को इस विश्व में साकर प्राचीन पद्धतियों के नाम पर उन्हें महत्ता की मर्यादा में करने के लिये छोड़ दें। इसी प्रकार लाइपनराय की धर्म शास्त्र तथा अनु, नारद, आश्वमेध आदि की संहिताओं के समस्त प्राधुनिक व्यवस्थापिकाओं द्वारा चरित संहिताओं को त्यागने में बुद्धिमत्ता नहीं दिखाई देती थी। उन्होंने धर्म-विद्या के प्राधुनिकतम प्रयोगों एवं उपकरणों को प्रदान करने तथा मुद्र-कोशल की नवीन पद्धतियों की तीव्र समझ, तलवार तथा भाषे की तुलना में राष्ट्र के लिए अधिक उपयोगी मानने का आग्रह रखा।¹⁵⁹ इस प्रकार लाइपनराय के विचारों में

सामाजिक परम्पराओं के साथ-साथ आधुनिकता का पूर्ण समावेश था। वे आधुनिक दृष्टिकोण की आवश्यकता को भारत के उत्कर्ष में सम्बन्धित मानते थे।

उनके सामाजिक विचारों में आधुनिकीकरण की मूलक इस तथ्य से भी स्पष्ट होती है कि वे भारतीय स्त्रियों को पुरुषों के समान समस्त अधिकार दिलाने के भी प्रेरक थे। उनके अनुसार प्राचीन समय से प्रचलित यौन नैतिकता को परिवर्तित करने की आवश्यकता थी। स्त्रियों को वेदत बंधे उत्पन्न करने वाली मशीनें नहीं माना जा सकता था। शारीरिक दृष्टि से पुरुषा एव स्त्रियों के अन्तर को स्वीकार करते हुये भी लाजपतराय यह मानते थे कि स्त्रियों को सामाजिक दृष्टि से सुरक्षित, सम्मानित एवं शिक्षित करने की आवश्यकता थी। वे विवाह के पूर्व सङ्गियों को उनको सम्मति तथा अपने भावी पति के साथ वातलाप का अवसर देना चाहते थे ताकि वैवाहिक जीवन के भावी शारीरिक, भावनात्मक एवं आर्थिक पक्ष में असन्तोष न उत्पन्न हो। वे अन्तर्जातीय विवाहों के भी पक्ष में थे। वे वर्णाश्रम धर्म की पुरानी मान्यताओं को परिवर्तित कर अन्तर्जातीय सम्बन्धों पर बल दे रहे थे। स्त्रियों को उच्चतम शिक्षा देने के समस्त साधन प्रस्तुत करने के साथ-साथ उनका यह भी शुभाशय था कि स्त्रियों के स्वास्थ्य के लिये भारत में नारी-ध्यायामशालाएँ एवं स्वास्थ्य-केंद्र स्थापित किये जायें।⁶⁸

आर्थिक विचार

लाजपतराय अपने राजनीतिक जीवन के प्रारम्भ से ही विदेशी पूँजी के प्रतिगामी आर्थिक प्रभावों का परिणाम देख रहे थे। उन्होंने भारत में आर्थिक विकास के अनेक महत्वपूर्ण विचार प्रस्तुत किये। 1891 में उन्होंने राष्ट्रीय अर्थव्यवस्था के सुधार के लिए दृष्टिकोणों के निर्धारण एवं दृष्टि को पैदावार बढ़ाने के लिए खाद के रूप में उसके प्रयोग पर लेख लिखा।⁶⁹ उन्होंने आर्थिक विचारों के परिणामस्वरूप 1900 में कांग्रेस में आर्थिक एवं औद्योगिक समस्याओं पर विचार करने का समय अधिवेशनियों के लिए निश्चित किया। कांग्रेस द्वारा नियुक्त प्रथम औद्योगिक समिति के सदस्य के रूप में लाजपतराय ने स्वदेशी वस्तुओं के निर्माण एवं उनके उपयोग का विस्तृत कार्यक्रम प्रस्तुत किया। उन्होंने सद्प्रयासों से कांग्रेस अधिवेशन के साथ-साथ प्रतिवर्ष औद्योगिक प्रदर्शनी लगायी जाने लगी जिसमें भारतीयों द्वारा उत्पादित स्वदेशी वस्तुओं का प्रदर्शन प्रारम्भ हुआ।⁶⁰

लाजपतराय ने दादाभाई नौरोजी तथा विलियम डिको के विचारों का समर्थन करते हुए भारत की आर्थिक विपत्तियों के लिये अंग्रेजी शासन को उत्तरदायी ठहराया। अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'इंक्विरी टू इन्डिया' में लाजपतराय ने व्यक्त किया कि अंग्रेजों के शासन के पहले भारत पर आक्रमण करने वाली प्रजातियों ने भारत की सम्पदा भारत में ही बनाये रखी। मुगल शासन की देशी शासन की सजा देकर उन्होंने सिद्ध किया कि मुगल-शासन में कारखाने अथवा अरब देशों में कोई "इन्डिया फ़ैक्ट्री" नहीं खुला और न बिगो मेनचेस्टर तथा लक्नावावर की ही वहाँ सृष्टि की गई। उन्होंने भारत के धन को भारत में रखा। एक-दो विदेशी व्यापारकारियों के प्रस्तावों से ही भारत की ही अपना मतन स्वीकार किया, किन्तु अंग्रेजी शासन ने भारत का बौद्धिक, राजनीतिक एवं आर्थिक शोषण कर भारत की आर्थिक सम्पदा का अपने देश के उद्योगों पर नियोजन किया।

लाजपतराय ने सम्पत्ति के निजी स्वामित्व के अधिकार को समाजवादी दृष्टिकोण से देखा। वे यह मानते थे कि यदि कोई व्यक्ति अपने सामाजिक उत्तरदायित्वों की पूर्ति करता हुआ व्यक्ति सम्पत्ति अर्जित करता है, अथवा यह सम्पत्ति पसीने की बगल से प्राप्त करता है, तो उसे निजी सम्पत्ति रखने का अधिकार होता चाहिए। बसंत यह उस सम्पत्ति से अन्य व्यक्तियों का शोषण करना उसका अधिकार या सम्पत्तिस्वरूप मानता है। इस प्रकार उन्होंने सम्पत्ति के सीमित अधिकार को मान्यता दी। वे भूमिहीन किसानों की आर्थिक स्थिति सुधारने के लिए सुधारवादी की जमींदारी प्रथा के विरुद्ध थे। उनका यह सुझाव था कि भूमि को अधिकार सीमा निर्धारित की जाय और स्वयं अपने हाथों से रोती करके फलों को ही भूमि का स्वामित्व प्रदान किया जाय। वे भूमि हितों को अनिश्चित भूमि वितरित करने के समर्थन के पीछे उन्हें विदेशी पूँजीपतियों तथा भारतीय पूँजीपतियों-बोर्जो-के शोषण से बचाया चाहते थे।⁶⁴

आर्थिक समता का समर्थन एवं शोषण का प्रतिहार करते हुए भी लाजपतराय हिंसा के द्वारा आर्थिक तथा सामाजिक परिवर्तन लाने के पक्ष में थे। वे विदेश के द्वारा आर्थिक-सामाजिक परिवर्तन लाना चाहते थे। भारतीय उद्योगों के विकास द्वारा भारत की आर्थिक स्थिति को सुधारने रोजगार के अधिक अवसर उपलब्ध करने तथा उत्पादन के माध्यम-माध्यम उपयोग की स्थिति को सुधारने का उनका विचार समाजवादी होने के साथ ही मार्क्सवादी-साध्यवादी अवधारणा के अनुरूप नहीं था। लाजपतराय भारत के उन गणपतियों में से थे जिन्हें भारत के विकास के परिचित होने का प्रथम अवसर प्राप्त हुआ। वे पहले भारतीय के जिन्होंने स्वयं समाजवादी आदि (1917) का स्वागत किया। उन्होंने सहयोग एवं आर्थिक सहायता से भारत को विश्व-प्रसिद्ध मार्क्सवादी-मानवतावादी विचारक मार्क्सवादी राय के रूप में देखा भी मिला। वे भारत के अर्थिक-साध्यवाद के प्राण थे। फिर भी उन्हें मार्क्सवादी-मानवतावादी पद्धतियों के प्रति मोह नहीं था। उनके अनुसार भारत के मार्क्सवाद के लिये कोई स्थान नहीं था। वे भारतीय स्थितियों में लोकतांत्रिक समाजवाद को ही उचित मानते थे कि भारतीय उद्योगपतियों तथा अर्थिक एवं विदेशों को एक ही संघ पर समाजता के अधिकार-सहित लाया जा सके। उन्होंने मार्क्सवादी-लेनिनवादी विचारधारा के मार्ग तथा कार्यक्रमों को विश्व-मान्यता का परिमाण करने में नायक माना। वे स्वयं की नीतिशास्त्र से समीक्षा के परिचित होते हुए यह चाहते थे कि भारत में हिंसा तथा राजकीय पूँजीवाद को सामाजिक तथा आर्थिक परिवर्तन का आधार न बनाया जाय। लाजपतराय निरन्तर समाजवादी समाजवादी नहीं थे। सर्व-सर्व तथा सर्वहारा के अधिकारवादी आदि के प्रति रुचि न दिया कर लाजपतराय ने कहा कि भारत में भारतीय दृष्टिकोण अथवा ही आर्थिक समतावादी का विचारण किया जा सकता है। पश्चिम के अंधाधुनक की प्रकृति भारत के लिए हानिप्रद सिद्ध होगी।⁶⁵

सामाजिक लोकतंत्र की स्थापना के लिए लाजपतराय ने निर्धनता तथा शोषण के अन्त का आह्वान किया। उनके अनुसार भारत की जाति का दमन एवं शोषण समाप्त रहा तो "हिंसात्मक भी भारत में सोशलिज्मवाद के प्रवेश को नहीं रोक सकेगा"।⁶⁶ मार्क्सवादी विचार एवं अर्थव्यवस्था के समर्थन लाजपतराय ने मार्क्सवाद का विरोध किया। वे विचारवाद के दात नहीं थे किन्तु भारतीय राष्ट्र के निर्माण में भारत एवं

चिन्तक थे। इसी कारण एक ओर उन्होंने धर्मग्रन्थों की विद्वान्ता की प्रशंसा "राजनीतिक पुत्र"¹⁷ नाना ठो ठूसते ओर शक्तियों को अर्गल करने के साथ-साथ भारत में समाजवाद का आन्दोलन किया।

धार्मिक विचार

सायबतयस के धार्मिक विचारों का अध्ययन इस दृष्टि से महत्वपूर्ण नहीं कि वे किसी धर्म-विरोध के लक्ष्य में प्रयत्न उसकी प्रस्तावना का प्रभाव कर रहे थे। उनके धार्मिक विचारों का महत्व भारत की साम्प्रदायिक राजनीति के विभिन्न के कारण प्रभाव महत्व रखता है। धर्मोक्तियों के एकत्रीय विवेचन ने सायबतयस का साम्प्रदायिक हिन्दू निन्द करने का प्रभाव किया है। साम्प्रदायिकता यह है कि साम्प्रदायिक राजनीति के अध्ययनकर्ताओं ने सायबतयस का नाम समझी है। उन्होंने भारत के हिन्दू-मुस्लिम सम्बन्धों पर जो विचार व्यक्त किये हैं, वे उनकी व्यक्तित्व महत्ता के प्रतीक हैं। उनके जैन व्यक्तित्व नाना आधुनिक सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन में निम्ना बर्णित है क्योंकि साम्प्रदायिकता से प्रभाव होकर भी उनके ऊपर उठकर धर्मनिरपेक्ष दृष्टिकोण प्रस्तुत करने वाले उनके विचार विकासालोक मानवीय पक्ष के दायक हैं। प्रारम्भ से प्रत्यक्ष धर्मनिरपेक्ष विचार रखने वाले चिन्तक के धार्मिक विचार ही ही नहीं सकते। इसी तरह साम्प्रदायिक राजनीति में निरन्तर पड़े हुए व्यक्ति के विचारों में निरपेक्षता निम्ना बर्णित है। हिन्दु सायबतयस इस दृष्टि से उन्मुख दोनों क्षेत्रों से निम्न है। वे साम्प्रदायिकता में रहकर भी उनके ऊपर उनके प्रभाव में उलट हूँ और उनके विचारों की निरपेक्षता पूर्णतया निरपेक्ष विचारों से भी थोड़ा ही क्योंकि उनकी दोनों ओर की नहीं पेट प्राप्त थी। धर्म से जो टाढा रहने का रहा, वह सभी प्रकार धार्मिक या जैन उनका साम्प्रदायिक राजनीति का विवेचन। सायबतयस है उनके विचारों की विवेकपूर्ण दृष्टिकोण से परखने की।

सायबतयस का दार्शनिक भारत के प्रमुख धार्मिक सम्प्रदायों का अन्वेषण रहा। जैन धर्म, सिख धर्म, हिन्दू धर्म व इस्लाम उन्हें परिवार से विपक्ष में प्राप्त हुए। ब्रह्मनाथ, देवनाथ तथा धर्मसनाथ से भी उनका सम्बन्ध रहा। धर्म सिद्धा की इस्लाम-धर्मावलम्बी के कारण वे नाना भी पढ़ते और समझने के बहने में लगने वाले हिन्दु मोक्ष ही उनकी माता के हिन्दू विचारों की विषय हुई और उनके सिद्धा का इस्लाम के प्रति मोहमय हुआ।¹⁸ सायबतयस ने बल्लकता में धर्मसनाथ का कारण किया। धर्म सनाथ के प्रति उनकी व्यक्ति उनके प्रत्यक्ष में निम्न दृष्टिकोण के विचारों के कारण ही बाद में स्पष्टता प्रकटित हुई। धर्मसनाथ ने उनके राजनीतिक जीवन का मार्ग दर्शाया और वे हिन्दुओं की महत्ता तथा हिन्दू-राष्ट्रवाद के समर्थक बने।¹⁹ उन्होंने वेदों की प्रतीतिता की स्वीकार करते हुए किन्हीं भी विरोध का कारण की स्वीकार करने से मना कर दिया। वे हिन्दू के प्रयोग तथा प्रचार, हिन्दू सभ्यता तथा मुस्लिम के धर्म सनाथों बार्धक्यों के समर्थक रहे। पण्डित गुरुदत्त तथा भाना हनुमन्त के प्रभाव में सायबतयस ने धर्मसनाथ के धर्मोक्तियों की प्रचार में मोहमय बना दिया। उन्होंने स्वामी दत्तात्रेय की मूर्ति की स्थापना बनाने के उद्देश्य से दत्तात्रेय ऐल्मोन्डिक पाठशाला की स्थापना की तथा बाद में धर्मसनाथ के महादत्तन में सायबतयस ने भारत में पढ़ने

वाने भयकर दुर्मिर्शों के समय 'धार्मिक प्रताप महायुद्ध' आन्दोलन' चलाये और सहस्रो प्रताप बालक-वासिनाओं को ईसाई मिशनरियों के चंगुल से बचाया तथा अनेक प्रकार की सेवाएँ अनाथ पीड़ित दोनों में दीं ।⁷⁰

कालान्तर से लाजपतराय के विचारों के अनेक परिवर्तन आये । उनके विदेश-प्रवासों तथा राष्ट्रव्यापी राजनीतिक आन्दोलन से उनके सम्बन्धित होने के कारण उनका दृष्टिकोण अन्य धार्मिकमाजियों केसा न रहा । वे धार्मिक समाज, हिन्दू समूह तथा हिन्दी के अत्यधिक प्रचार को मुस्लिम पृथक्तावादी प्रवृत्ति को और भी अधिक बढ़ाने वाले कारण मानने लगे थे । लाजपतराय ने स्वामी दयानन्द द्वारा अन्य धर्मों की आलोचना को दोषपूर्ण ठहराया । इस प्रकार लाजपतराय ने धार्मिक सहिष्णुता का उदाहरण प्रस्तुत करते हुये अन्य धर्मों की आलोचना तथा उनके सत्यापकों के प्रति समझना का व्यवहार उचित नहीं ठहराया । लाजपतराय ने दयानन्द सरस्वती के मतों को अंतिम वाक्य नहीं माना ।⁷¹ धार्मिकमाज में स्वामी दयानन्द की गुरुकुल शायी का उन्होंने समर्थन नहीं किया । इसी प्रकार उन्होंने धार्मिकमाज में शाकाहारी तथा मांसाहारी समुदायों के मध्य विवाद में मांसाहार का समर्थन किया । इस प्रकार धार्मिकमाजी होने हुये भी लाजपतराय का दृष्टिकोण प्रगतिशील एवं सहिष्णुता से पूर्ण था ।

वे साम्प्रदायिक मतभाव एवं सहिष्णुता के लिये कार्य करना चाहते थे । कांग्रेस द्वारा मुस्लिम साम्प्रदायिकता को नष्ट करने के लिये पृथक् प्रतिनिधित्व स्वीकार करने का उन्होंने विरोध किया । उन्होंने ब्रिटिश शासन को भारत में साम्प्रदायिक मनोमालिन्य फैलाने के लिये उत्तरदायी ठहराया ।⁷² गांधी जी द्वारा खिलाफत एवं समहयोग आन्दोलन में उन्होंने समहयोग को अपने विचारों के अनुरूप माना क्योंकि वे जीवन पर्यन्त शासन के प्रति समहयोगी बने रहे, किन्तु वे खिलाफत में धार्मिक विवाद को राजनीतिक आन्दोलन से मिलाने के मुद्दे पर गांधी के प्रयत्न विरोधी रहे । मुस्लिम साम्प्रदायिकता की बढ़ती हुई वृद्धिकार की नीति तथा साम्प्रदायिक दलों की मुस्लिम नेताओं के प्रत्यक्ष प्रवृत्ति परीक्षा समर्थन ने उन्हें चिन्तित कर दिया । उन्हें भारत में शोकात्मिक पद्धति में स्वराज्य की स्थापना मुसलमानों की अपनी सत्ता के अनुपात से अधिक स्थानों पर प्रतिनिधित्व की मांग के समक्ष धूमिल होती दिखाई दी ।⁷³ उन्होंने राष्ट्रीय समझौता करने में भी सहयोगी भूमिका निभाई और सदैव इस मत का समर्थन किया कि भारत में अत्यधिक धार्मिक स्वतंत्रता का अधिकार दिया जाय किन्तु राज्य धर्म निरपेक्ष रहे । फिर भी मुस्लिम नेताओं ने खिलाफत के प्रश्न को लेकर साम्प्रदायिक विषय बनने में कोई कमी न रखी । मोहम्मदमसी तथा शोकात्मसी तो गांधी जी को भी इस्लाम धर्म में परिवर्तित करने के स्वप्न देख रहे थे ।⁷⁴ ऐसे वातावरण में किसे भी साम्प्रदायिक पक्ष की धार्मिक मान्यता को पूर्ण अधिकार (एक्जाल्यूट राइट) कैसे दिया जा सकता था ?⁷⁵

लाजपतराय ने मुसलमानों की हठमयता को देखते हुए जुद्ध एवं समूह के कार्य-क्रम को उचित माना । वे मुसलमानों के आक्रामक रवैये को देखते हुये हिन्दुओं के सङ्गठित होने का समर्थन करने लगे । यद्यपि लाजपतराय ने हिन्दुओं को सङ्गठित होने का आह्वान किया, तथापि उनके विचार धार्मिक असहिष्णुता के विरोधी रहे । उन्होंने यह माना कि विभिन्न भाषा-भाषियों तथा धर्मों के देश भारत में किसी भी एक समुदाय द्वारा

अन्य समुदायों को अपने अधीन करने अथवा उनपर दबाव डालने का अधिकार स्वीकार नहीं किया जा सकता था। वे भारत की एकता को बनाये रखने के लिए हर सम्भव प्रयास करने को उद्यत थे। वे राजनीति को धार्मिक संकीर्णता से दूर रखना चाहते थे।¹⁷⁶ हिन्दू मुस्लिम दलों को उन्होंने धर्म के प्रति अज्ञानता की सजा दी। उनके अनुसार साम्प्रदायिक दंगे धर्म की कमी के कारण ही रहे थे, न कि धर्म के प्राधिकार के कारण। उनकी मान्यता थी कि कोई भी धर्म, चाहे वह हिन्दू धर्म हो अथवा इस्लाम, हिंसा पर आधारित नहीं हो सकता।

लाजपतराय ने हिन्दुओं तथा मुसलमानों के साम्प्रदायिक सम्बन्धों का विश्लेषण करते हुए प्रकट किया कि भारतीय मुसलमानों को, जिनमें ते अधिकतर धर्म-परिवर्तन के कारण हिन्दुओं से मुसलमान बने थे, पृथक् राष्ट्रीयता से अपने आपको संयुक्त करने का प्रयास नहीं करना चाहिये था। वे स्व-इस्लामवाद (पैन-इस्लामिज्म) के प्रामाणिक प्रचार के शिकार थे। उनके अनुसार सर भागाबा अथवा जिन्ना कितने मुसलमान थे? वे बेवस अपने राजनीतिक नेतृत्व के लिये मुसलमानों को भड़काना चाहते थे। उनका कहना था कि अंग्रेजों की फूट डाल कर राज्य करने की नीति उनके द्वारा धार्मिक प्रलोभनों तथा सरकारी सेवकों में मुसलमानों के लिए अधिक स्थान देने के उद्देश्य से प्रयुक्त की गयी थी ताकि भारत में राष्ट्रीय आन्दोलन विभक्त हो जाय और भारतीय परस्पर लड़ते हुए राजनीतिक स्वतन्त्रता की मांग न करें। लाजपतराय ने कांग्रेस संगठन को हिन्दुओं का समझ बताने वाले विरोधियों की प्रलोचना की और यह मत व्यक्त किया कि भारतीय राष्ट्रीय स्वतन्त्रता आन्दोलन को किसी सम्प्रदाय-विशेष द्वारा चलाया गया आन्दोलन समझना श्रुतिपूर्ण था।¹⁷⁷

उपर मुसलमानों का जिला-समर्पण समुदाय हिन्दू-मुस्लिम एकता के स्थान पर पृथक्त्व में अधिक विश्वास रखता था। कांग्रेस के नेताओं की मुस्लिम-सम्प्रदायवाद की लुप्त करने की नीति लाजपतराय को उचित नहीं दिखाई दी। वे कांग्रेस-लीग के सहजसह समझौते की पंजाब के अल्पसंख्यक हिन्दुओं पर बरारा प्रहार मानते थे, क्योंकि जहाँ मुस्लिम लीग ने अपनी चाकुरी से मुस्लिम अल्पसंख्यक प्रान्तों में मुसलमानों के हितों को सुरक्षित करने के प्रयत्न कर लिये थे, वहीं कांग्रेस की नीति के कारण हिन्दू अल्पसंख्यक प्रान्त पंजाब में हिन्दुओं के हितों को सुरक्षित करने का कोई प्रयत्न नहीं किया गया था। लाजपतराय ने समय की मांग की देख कर पंजाब के हिन्दुओं के हितों को सुरक्षित करने का कार्य प्रारम्भ किया। उन्होंने 1924 में जिन्ना द्वारा मुसलमानों के लिये 'मानुषातिक प्रतिनिधित्व' एक सध्या में अधिक स्थान प्राप्त करने की मांग में भारत के विभाजन के के बीच देखे। 1924 में निदाय लाजपतराय ने और कोई भी भारतीय नेता यह सोच भी नहीं करा कि एक दिन साम्प्रदायिक राजनीति भारत का विभाजन करवा देगी। लाजपतराय ने स्पष्ट शब्दों में व्यक्त किया कि 'जिन्ना का प्रस्ताव समुक्त भारत राष्ट्र की प्रवर्तमानता था। यह भारत के दो भागों-एक मुस्लिम भारत तथा दूसरा गैर-मुस्लिम भारत-में पूर्ण विभाजन का प्रतीक था।¹⁷⁸ 1925 में लाजपतराय ने व्यक्त किया कि "श्रीमाना हुजरल जोहानी के वक्तव्यों के अनुसार मुसलमान अल्पों के अल्पसंख्यक भारत की अधिराज्य स्थिति की कमी की स्वीकार नहीं करेंगे। उनका उद्देश्य भारत में पृथक् मुस्लिम राज्यों

की स्थापना का है जो राष्ट्रीय सप्ताहक नामन के अन्तर्गत हिन्दू राज्यों के जुड़े हुए हों। उनका उद्देश्य हिन्दू तथा मुसलमानों की घनी आबादी वाले छोटे राज्यों की स्थापना का है। यदि साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व के अन्तर्गत पृथक् निर्वाचन क्षेत्रों के विधान की दृष्टि से देखा जाय तब तो सोचना हजरत की छोटे प्रान्तों की योजना ही एक मात्र न्यायोचित प्रस्ताव है। मेरी योजना के अनुसार मुसलमानों को चार मुस्लिम राज्य प्राप्त होंगे — (1) पठान प्रान्त पश्चात् उत्तरी-पश्चिमी सीमा प्रान्त, (2) पश्चिमी पञ्जाब, (3) सिन्ध, तथा (4) पूर्वी बंगाल। यदि भारत के किसी अन्य भाग में घनी मुस्लिम आबादी हो—एक प्रान्त बनाने जिसकी विसृष्ट—तो उसे भी इसी प्रकार सगठित किया जायेगा, किन्तु यह स्पष्टतया समझना चाहिये कि वह समुक्त भारत नहीं होगा। इसका अर्थ है भारत का मुस्लिम-भारत तथा गैर-मुस्लिम भारत में स्पष्ट विभाजन।⁷⁷

यद्यपि साजपुत्रराज ने भारत के विभाजन की अपेक्षा स्पष्ट बननामी और 1947 में दक्षिणोत्तर भारत का विभाजन सम्भव इसी प्रकार हुआ, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं था कि साजपुत्रराज उपर्युक्त योजना को स्वयं स्वीकार करने से। वे समुक्त भारत की स्वतन्त्रता में निष्ठा रखते थे। उन्होंने विभाजन की योजना का पूर्वाभ्यास प्रान्त कर मुसलमानों की पृथक्तावादी मांग की चरम परिणति हमारे समक्ष प्रस्तुत की। उनको इस दृष्टिकोण की स्थिति का मुस्लिम नेताओं ने अतिशय लाभ उठाया और जिन्ना, ललीतमणि बख्श, इकबाल आदि ने पाकिस्तान के निर्माण (1947) के समय यह घोहराया कि पञ्जाब के नेता नाना साजपुत्रराज ने भारत के विभाजन का सुझाव पहले ही से दे दिया था। वास्तविकता यह थी कि साजपुत्रराज विभाजन टालने का प्रयास कर रहे थे। उन्होंने इसी कारण से 'हिन्दू राष्ट्र' के समर्थकों को कभी प्रोत्साहित नहीं किया। वे एक अग्र-निरोध भारत-राष्ट्र की स्थापना के सर्व्व इच्छुक रहे। उन्होंने मुसलमानों के सगठित विरोध-स्वरूप ही हिन्दू महासभा से अपना सम्बन्ध स्थापित किया। उनके नेतृत्व में हिन्दू महासभा को साम्प्रदायिक सत्ताओं से दूर रहने और देश की प्रमुख राजनीतिक समस्याओं पर हिन्दुओं का अन्तमत्त सगठित करने का अवसर मिला। हिन्दू महासभा के अग्र नेताओं की साजपुत्रराज का यह सुझाव कि महासभा को हिन्दुओं के सामाजिक सगठन का कार्य ही करना चाहिये और राजनीति प्रश्नों से दूर रहना चाहिये, उचित प्रतीत नहीं हुआ।⁷⁸ उनके नेतृत्व के कारण ही हिन्दू महासभा ने कांग्रेस के विरुद्ध चुनाव न करने का निर्णय लिया। इस प्रकार वे सर्व्वोच्च हिन्दू राष्ट्रवादी नेता न होकर भारत की एकता एवं गृहिणुता पर आधारित अखण्डता के पक्षधर रहे। साजपुत्रराज हिन्दुओं के उचित हितों के संरक्षक होकर भी 'हिन्दू-राज' की स्थापना भारत में करने के समर्थक न थे।⁷⁹ वे अग्रजों तथा मुसलमानों को इस नीति के—कि पञ्जाब के हिन्दू अल्पसंख्यक सर्व्व अल्पसंख्यक ही रहें जबकि अन्य प्रान्तों के मुस्लिम अल्पसंख्यकों की हिन्दू बहुसंख्या के समान अधिकार दिये जाय—सर्व्व विरोधी रहे। इस पर भी नेहरू रिपोर्ट का उन्होंने हृदय में स्वागत किया और मुसलमानों में भय एवं असुरक्षा के धामक प्रचार के निवारण के लिये दस वर्षों के लिए मुस्लिम साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व की स्वीकार किया। जीवन के अन्तिम दिनों में उन्होंने खुले शब्दों में

'हिन्दू-राष्ट्रवाद' शब्द का विरोध किया। उन्हें एक ही शब्द प्रिय था और वह था भारतराष्ट्र।⁸²

नवम्बर 22, 1928 को गांधीजी ने रंग इण्डिया में लिखा - "मेरे मुस्लिम मित्रों के प्रति सम्पूर्ण आदर भाव रखने हूँ, मैं इच्छा से यह कहना चाहता हूँ कि वे (नाजपतराय) इस्लाम के शत्रु नहीं थे। उनकी हिन्दू धर्म को मज्जित तथा धुँद कर देने की अभिलाषा को मुसलमानों अथवा इस्लाम के प्रति धूँसा नहीं समझना चाहिये। वे हिन्दू-मुस्लिम एकता को बढ़ाने तथा प्राप्त करने के ऊँचे इच्छुक थे। वे हिन्दू राज नहीं चाहते थे, बल्कि वे भारतीय राज के अभिलाषी थे, वे उन चक्को, जो अपने आपकी भारतीय कहते थे, पूर्ण समरता प्राप्त कराने के इच्छुक थे।"

मूल्यांकन

लाजपतराय ने भारत की स्वाधीनता के लिए अपना समस्त जीवन समर्पित कर दिया। वे भारत में स्वराज्य अथवा उत्तरदायी शासन की स्थापना जनिक स्तरों के दबाव एक ही बार में चाहते थे। उत्तरदायी शासन को निम्नो में स्थापित करने के तर्क को वे मात्र छोटा मानते थे। उनके अनुसार दासता शर्त-शर्तः स्थापित की जा सकती है, किन्तु स्वतन्त्रता की स्थापना एकदम की जाती है।⁸³ उन्होंने पूर्ण स्वतन्त्रता की मांग प्रस्तुत नहीं की और वे अधिकांशो स्तर की मांग ही प्रस्तुत करते रहे क्योंकि उनको दृष्टि में भारत को लम्बे समय के लिये तैयार रहना था। वे ऐसे स्वप्नों के राजनीतिज्ञ नहीं थे जो "एक वर्ष में स्वराज्य" अथवा "पूर्ण स्वतन्त्रता" के नारे लगाकर भारतीय जनता को वास्तविकता में प्रभावित रखते। उनका यह अनुमान भी सत्य सिद्ध हुआ कि पूर्ण स्वतन्त्रता की स्थापना के पहले भारतीय नेतृत्व द्वारा देशी रियासतों को अपने पक्ष में करना होगा अन्यथा वे स्वतन्त्रता की बेला में भारत की एकता के लिए विदेशी शक्तों से भी अधिक मनकर सिद्ध होगी। ठीक वही समस्या भारत के समस्त 1947 के बाद उपस्थित हुई। यदि बल्लभभाई पटेल ने इसका सही उच्चारण न किया होता तो स्थिति की भयावहता की कल्पना भी नहीं की जा सकती थी।

लाजपतराय ने भारत में साम्यवादी लोकतन्त्र की स्थापना का प्रचार किया। वे लोकतांत्रिक पद्धति के प्रति पूर्ण निष्ठावान् बने रहे। वे भारत की पूर्ण समन्वयता के पक्ष में थे और नाथ ही साथ यह भी मानते थे कि भारत को ब्रिटिश राष्ट्रपुत्र से पुष्कल होकर उसका प्रभावशाली सदस्य बनना होगा। प्रारम्भ में नेहरू ने इसकी आलोचना की थी किन्तु स्वतन्त्रता की प्राप्ति के पश्चात् उन्होंने भारत को राष्ट्रमंडल का सदस्य बनाने में ही श्रेय समझा। इसी प्रकार लाजपतराय ने स्पष्ट रूप से व्यक्त किया था कि "भारत राष्ट्रमंडल की सदस्यता अथवा वाणिज्य-सम्बन्धन में प्रतिनिधित्व प्राप्त करने में स्वतन्त्र नहीं होगा। भारत तभी स्वतन्त्र होगा जबकि भारतीय जनता अपनी इच्छानुसार शासन चराने में समर्थ होगी। इस दृष्टि 'राइट ऑनरेबल' भी भारत को तब तक स्वतन्त्रता नहीं देना सकते, जब तक भारत की जनता स्वयं सम्पूर्ण राष्ट्र में निबद्ध होकर एक ऐका राज्य स्थापित न करे जो कि भारत राष्ट्र की सना के अधीन हो।"⁸⁴

लाजपतराय ने राष्ट्र को राज्य से अधिक महत्व दिया और यह माना कि राष्ट्र ही राज्य की नियमित करता है। वे राष्ट्र की सामूहिक स्वतन्त्रता के पक्षधर थे, किन्तु समष्टिवादों नहीं थे। उन्होंने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का अवमूल्यन नहीं किया। यही कारण था कि उन्होंने भारत के उदारवादी नेतृत्व की प्रलोचना की और यह व्यक्त किया कि "हम नीचे से विकास चाहते हैं, जबकि हमारे विरोधी ऊपर से बरदान प्राप्त करना चाहते हैं। तथ्य यह है कि उदारवादी कदापि लोकतांत्रिक नहीं हैं। वे जनता की परवाह नहीं करते। वे केवल कुछ व्यक्तियों के लिय शक्ति के इच्छुक हैं"।⁸³ लाजपतराय स्वयं राष्ट्रवाद तथा लोकतांत्रिक समाजवाद के पक्ष में थे। उन्होंने सदैव उप-राष्ट्रवाद⁸⁴ की भर्त्सना की और जनता को उच्च राष्ट्रीय भावनों के अनुकूल चलने की प्रेरणा दी। यही कारण था कि साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व के वे तीव्र प्रलोचन रहे और निरन्तर संगठित भारत के प्रेरक रहे। उनका राष्ट्रवाद भी सकीर्ण राष्ट्रवाद नहीं था। वे विश्व-बन्धुत्व के अनन्य उपासक थे। प्रसिद्ध समाजवादी जोनिया वैजबुह ने लाजपतराय की प्रशंसा में लिखा था कि 'वे स्वनात्मक राष्ट्रवाद के पक्ष में थे और उन्होंने ग्रन्थाय एव दमन का ऐसा विरोध किया जिगके कारण युगों-युगों तक उदारवाद उन पर गर्व करेगा।'⁸⁵ लाजपतराय ने अन्तर्राष्ट्रीय शांति एवं सुरक्षा की स्थापना तथा मानवीय प्रगति के उत्थान के लिए एक विश्व-संगठन की स्थापना की⁸⁶ जो बाद में संयुक्त राष्ट्र के रूप में साकार हुई।

सामाजिक चिन्तन की दृष्टि में लाजपतराय ने दलित एवं पिछड़ी जातियों के प्रति मर्ण हिन्दुओं के व्यवहार की भर्त्सना की तथा स्वयं के कार्यों द्वारा उनकी अपूर्व सेवा कर भारत में छुआछूत की समस्या के निराकरण का आदर्श प्रस्तुत किया। उन्होंने स्त्रियों, युवाओं तथा बालकों की उन्नति के लिए अनेक सुझाव तथा कार्य प्रस्तुत किये तथा उन्हें शोषण से मुक्ति दिलाने का अभियान चलाया। आर्यसमाज के समाज-सुधार कार्यों की बागदोर सम्भाल कर लाजपतराय न देश में व्याप्त अनेकानेक कुसूरियों को हूर करने का हूर सम्भव प्रयास किया। सामाजिक न्याय तथा विभेदता के आर्यसमाजी सेनापति लाजपतराय की रोमां रोमां ने पूरि-पूरि प्रशंसा की है।⁸⁷

यद्यपि लाजपतराय ने सामान्यतः अश्वुदयवादी के रूप में अपना सामाजिक जीवन प्रारम्भ किया था किन्तु विचारों की परिवर्तता के साथ वे सुधार एवं पुनरश्चुदय में अदुभुत समन्वय स्थापित करने में सफल हुये। सामाजिक सुधारों के प्रति उनके विचार रुढ़िवादी ध्यवा सकीर्णता-युक्त कदापि न रहे। उप राष्ट्रवादों विचारक के नाते पुनरश्चुदय का समर्पन करके भी लाजपतराय ने सामाजिक सुधारों द्वारा समाज के समस्त समूहों को लाभान्वित करने तथा आधुनिक भारत का निर्माण करने में अपना अपूर्व योगदान दिया।⁸⁸ वे सामाजिक प्रतिक्रियावादी तत्त्वों को अक्षुण्ण बनाये रखने का प्रयास कर रहे थे। वे सकीर्ण हिन्दू पुनरश्चुदयवादी न होकर भारतीय जनता को आगे बढ़ाना चाहते थे, न कि पीछे, यथार्थवादी बनाना चाहते थे, न कि अस्पष्ट एवं प्रभावहीन आत्मवादी।⁸⁹ वे न तो तिलक के समान राजनीतिक स्वतन्त्रता की सामाजिक सुधारों से प्राथमिकता देने के पक्ष में थे और न महादेव गोविन्द रानाडे तथा गोखले के समान पारम्पर्य प्रभावों से युक्त मात्र सामाजिक सुधारों के पक्षपाती थे। उनका दृष्टिकोण

राष्ट्र के उन्नयन एवं सामाजिक सुधारों को समन्वित करने का था। वे आधुनिक राष्ट्रवादों एवं विवेकशील प्रगतिवादी थे।

भारत के आर्थिक चिंतन में भी लाजपतराय का स्मरणीय योगदान रहा। वे साम्राज्यवाद तथा पूँजीवाद के कट्टर शत्रु थे। उन्होंने भारत में लोक कल्याणकारी राज्य की स्थापना का मार्ग प्रशस्त किया। वे भारत की निर्धनता के निवारण के लिए स्वायत्तम्य द्वारा भारतीय स्वदेशी उद्योगों की स्थापना के पक्षपाती रहे। रूस की क्रांति के प्रथम प्रसंग⁹² होकर भी लाजपतराय ने मार्क्सवाद अथवा साम्यवाद को भारत के लिये उपयुक्त नहीं माना। वे समाजिक एवं प्रायिक न्याय की स्थापना के पक्ष में थे। उन्होंने भारत में धर्मिक-ग्रान्दोलन का नेतृत्व केवल राजनीतिक स्वार्थ के दृष्टिभूत होकर नहीं किया। वे मानवीय आचारों पर धर्मिकों की कठिनाइयों का निवारण चाहते थे। उन्हें वर्ग-संघर्ष में विश्वास नहीं था। वे मानवतावादी समाजवादी थे। उन्हें भारत के प्रथम समाजवादी की उपमा दी गयी थी।⁹³ वे पञ्जाब समाजवादी दल के प्रेरक रहे। प्रमुख उद्योगपति चन्दाशमदास बिड़ना को राजनीति में लाने की प्रेरणा देकर भी वे भारतीय धर्मिकों के प्रपणो मुग्धचित्तक रहे। यह विरोधाभास न होकर उन्हीं के शब्दों में "धार्मिक-व्यावहारिकता"⁹⁴ का उदाहरण था। ह्यूग ट्रिगर के अनुसार 'निर्धन एवं साधनहीन भारतीय जनता जिस प्रकार परम्परागत मत्ताधारियों के हाथों से शक्ति छीनने की नवीन परिस्थितियों का अनुभव कर रही है, उनसे उत्पन्न समस्याओं का निदान लाजपतराय ने आज के तीस या चालीस वर्ष पहले ही जाद कर लिया था'⁹⁵

लाजपतराय उग्रवाद एवं सविधानवाद को राष्ट्रवाद के साथ समन्वित करने वाले विचारक थे। वे गांधीजी के प्रशंसक भी थे एवं आलोचक भी। वे निष्क्रिय प्रतिरोध के प्रथम उद्घोषक होकर भी गांधीजी के अहिंसा सम्बन्धी स्वप्नलोक की श्रष्टिकों के आलोचक थे। गांधीजी आदर्शवादी सुधारक थे, किन्तु लाला लाजपतराय अपने समग्र जीवन में व्यावहारिक व्यक्ति बने रहे। वे राष्ट्रवादी थे, किन्तु यथार्थवाद में उनका चिन्तन दूर नहीं था। वे हिन्दुओं के उचित एवं ग्याय-मगन अधिकारों के समर्थक होते हुए भी मुसलमानों के न्यायोचित अधिकारों के विरोधी नहीं थे। यदि उन्होंने मुसलमानों की धार्मिक मतान्धता को आलोचना की, तो वे हिन्दुओं की जानि एवं असृज्यता सम्बन्धी बुराइयों के भी प्रबल आलोचक रहे। भारत में साम्प्रदायिक राजनीति की अन्तिम नियति का पूर्वानुमान प्राप्त कर उन्होंने भारत के विभाजन का चित्र प्रस्तुत किया। वे साम्प्रदायिकता के विपक्ष की भारत से समूल नष्ट करना चाहते थे।⁹⁶ उनके अनुसार साम्प्रदायिक समस्या के प्रति तुष्टीकरण की नीति अपनाते के न्याय पर हटना एवं निर्भयता से इसका निराकरण करने की आवश्यकता थी।

इस प्रकार, लाजपतराय ने धर्म-निरपेक्षता, लोकतन्त्र तथा समाजवाद को राष्ट्रीय जीवन का मूल आधार स्वीकार कर पृथक्पृथक्, धर्मान्धता एवं दलबन्दी से भारतीय राष्ट्रीय चिन्तन को मुक्त रखने का साहजान किया।

लाजपतराय की स्वाभिमानी देशभक्ति तथा उनका भारत राष्ट्र के लिये जीवनोत्सर्ग उदय प्रेरणास्त्र रहेगे। भारत माता के लिये 'साम' लाजपतराय ने मिस कैथेरीन मेयो

द्वारा लिखित पत्र इण्डिया, जिसे गांधीजी ने 'गटर इन्स्पेक्टर रिपोर्ट' कहा था, के उत्तर में अपने ही इण्डिया⁸⁷ की रचना कर भारतीयों के सामाजिक एवं नैतिक जीवन पर कीचड़ छलाने वाले को मुहताब जवाब दिया। लालाजी की मृत्यु पर रोमा रोला ने लिखा, "लाजपतराय ने अपनी अनिदानी भूमि की रक्षा में पुकारा 'दुष्टी भारत' किन्तु मैं कहता हूँ 'सुधी भारत' जिसे, दुर्बल चरित्र एवं साधारण गुणा वाले आधुनिक यूरोप की तुलना में, ऐसी पवित्र भूमि का निर्माण दिया है और जिसमें अपनी पवित्र कोख में अनेक महा-पुरुषों—इयानन्द, विवेकानन्द, गांधी तथा पंजाब के इस क्षेत्र लाजपतराय को जन्म दिया है।"⁸⁸ सुभाषचन्द्र बोस के अनुसार लाजपतराय 'बापे के अग्रणी बौद्धिक दिग्गज'⁸⁹ थे। महात्मा गांधी ने अपनी अंशुमालि प्रणित करते हुए व्यक्त किया, 'लाला लाजपतराय का देहावसान हो गया है। लाला जी अमर रहे। जब तक भारत के आकाश में सूर्य देशीयमान है, लालाजी जैसे व्यक्ति की मृत्यु नहीं हो सकती है।'।¹⁰⁰

टिप्पणियाँ

1. अशोक चरित्रण डा. पुरपोलम नागर, लाला लाजपतराय : दो सेन एण्ड हिम आइडियाज़ (मनोहर बुक सर्विस, दिल्ली, 1977) पर आधारित
2. जवाहर लाल नेहरू, एक आठोशकोपेटी, पृ. 175
3. एम. ए. बुच, राज एण्ड होथ ऑफ इण्डियन नैशनलिज्म, पृ. 91 तथा 101
4. इण्डियन रिब्यू, जनवरी, 1907
5. लाजपत राय के भाषण के लिए देखिये रिपोर्ट ऑफ़ द ट्रेन्डी पार्टी इण्डियन नेशनल काँग्रेस, बनारस, 1905, पृ. 73-75
6. लाजपत राय, बी मैकेन ऑफ़ बी आगवर्गीय, (इण्डियन प्रेस, इलाहाबाद, 1908) पृ. 12-13
7. लाजपत राय, वन इण्डिया एन इन्टरविस्टेशन एण्ड हिंदू ऑफ़ बी नेशनलिस्ट यूनियन ऑन चिथिन, (बी. इन्सू ब्रूक्स, न्यूयार्क, 1916) पृ. 169-170 तथा 138-139
8. योर्न रिब्यू, मार्च 1907
9. लाजपतराय, बी प्रोमल ऑफ़ नेशनल एक्जेशन इन इण्डिया (पब्लिकेशन डिपार्टमेंट, दिल्ली, 1966) पृ. 61
10. लाजपतराय, वन इण्डिया, पृ. 221
11. वही, पृ. 233
12. लाला लाजपतराय की बी आगवर्गीय, (नयन प्रेस, लाहौर, 1932) पृ. 147
13. बी प्रोमल ऑफ़ नेशनल एक्जेशन इन इण्डिया, पृ. 63
14. लाजपतराय : बी ऑफ़ द वन इण्डिया, (एम. गणेशन, मद्रास, 1920) पृ. 52
15. लाजपतराय, बी योर्नलिस्टिक ब्यूकर ऑफ़ इण्डिया, (बी इन्सू ब्रूक्स, न्यूयार्क, 1919) पृ. 197
16. वही, पृ. 30
17. लाजपतराय ने यह 'ओपन लेटर' न्यूयार्क से जून 13, 1917 को प्रसारित किया था। इस पत्र पर भारत सरकार ने भारत में वितरण एवं प्रकाशन पर प्रतिबंध लगा दिया था।
18. प्रोमल ऑफ़ नेशनल एक्जेशन इन इण्डिया, पृ. 58
19. वही, पृ. 62
20. लाजपतराय - आइडियाज़ ऑफ़ नॉन-कोओपरेशन एण्ड अदर एथिक्स, (ए गणेशन, मद्रास, 1924) पृ. 75
21. वही, पृ. 78

22. वही, पृ. 79-80
23. बी सोसिटिकल पत्रकार बोर्ड इण्डिया, पृ. 17 तथा 29
24. बी बात दु घण इण्डिया, पृ. 81-82
25. लाला लाजपत राय, राइजिंग एंड फ़ॉरगेट, खण्ड II, (द्वितीय संस्करण, दिल्ली, 1966) पृ. 118-168
26. लाला लाजपत राय, एन आनन सेक्टर दु एडविन मोटेग, डिसेम्बर 15, 1917, मुद्रांक
27. देवदत्त मुखर्जी नाम, "लाला लाजपत राय आन बी कलेक्टर आन एडिटर ऑफ़ 'इण्डिया' इण्डिया", एडमिनिस्ट्रटिव सेक्टर, अन्वेषण-पत्र, 1975, पृ. 179-182
28. वही
29. देवदत्त मोटेग, बी मन्मथदास, हिन्दु आन बी प्रोडम मूवमेंट इन इण्डिया, खण्ड II, पृ. 304, विमान विमान मन्मथदास, मित्रा नेशनलिज्म इन इण्डिया, पृ. 130, मोष मेथोरियन और ए हिन्दु आन बी प्रोडम मूवमेंट इन इण्डिया, खण्ड II, पृ. 395
30. देवदत्त लाला लाजपत राय की निजी डायरी (पृ. 6, 1919, मुद्रांक) अन्वेषण आरम्भिक आन इण्डिया, नई दिल्ली
31. लाला लाजपत राय इण्डिया विन दु प्रोडम, (एड एंड बी मद्रास, 1921) पृ. 62
32. पद्मविभी श्रीरामनाथन, हिन्दु बोर्ड आ इण्डियन नेशनल काँग्रेस, खण्ड I, पृ. 103
33. बी बीएस (लाहौर), जुलाई 26 1925
34. वही, जुलाई 5, 1925
35. वही, जुलाई 26, 1925
36. वही, अक्टूबर 11, 1928
37. वही, अक्टूबर 25 तथा नवम्बर, 1928
38. लाजपत राय, घण इण्डिया, पृ. 224
39. बी सोसिटिकल पत्रकार बोर्ड इण्डिया, पृ. 205
40. वही, पृ. 207
41. बी बात दु घण इण्डिया, पृ. 121-131
42. इण्डिया विन दु प्रोडम, पृ. 42-53
43. वही, पृ. 86-87
44. बी प्रोडम बोर्ड नेशनल एडमिनिस्ट्रेशन इन इण्डिया, पृ. 31
45. वही पृ. 31-32
46. वही, पृ. 33
47. लाजपत राय, बी आन लयाज, (लॉयन्स, एन एंड बी लन्दन 1915) पृ. 12
48. आनन्ददास, पृ. 44
49. लाला लाजपत राय बी सेन इन दिस बह, (नैशन, मद्रास, 1907) पृ. 114-128
50. वही, पृ. 126
51. बी प्रोडम रिप्लू आन 1908
52. बी इण्डियन रिप्लू, डिसेम्बर 1908
53. बी प्रोडम रिप्लू, जुलाई 1909
54. लाजपत राय, बी मुनाइरेड स्पेस बोर्ड अमेरिका : ए हिन्दु इण्डियन एंड ए वही, (आन. पटवर्गी, बनारस 1919) पृ. 88
55. बी प्रोडम आन नेशनल एडमिनिस्ट्रेशन इन इण्डिया, पृ. 1-28
56. वही
57. वही, पृ. 29-30
58. बी प्रोडम रिप्लू अन्वेषण तथा वरिष्ठ, 1920

59. हो डिप्लूम, नवम्बर 5 तथा 19, 1891
60. देखिये रिपोर्ट ऑफ़ हो लिबररीय डिप्लूम मेरानम ब्रावेन, साहोर, 1900, पृ. 3-5 तथा 79
61. माजपतराय, इंग्लिश स्टेट्स डिप्लोमा, (बी. डब्ल्यू. मूकेश, म्यूजार्न, 1917), पृ. 327
62. हो बोन डिप्लोमा, पृ. 86
63. बही, पृ. 83-85
64. बही, पृ. 85-86
65. आइडियल ऑफ़ ऑन-कोऑपरेशन एण्ड मरर एजेन्स, पृ. 32 86, हो पोलिटिकल प्रग्रेस ऑफ़ डिप्लोमा, पृ. 202, हो बोन डिप्लोमा डिप्लोमा, पृ. 83
66. हो पोलिटिकल प्रग्रेस ऑफ़ डिप्लोमा, पृ. 203
67. देखिये लिफ़, जनवरी 31, 1965
68. आत्मचरित्र, पृ. 22-41
69. बही, पृ. 44
70. माला माजपतराय : हो मेन इन हिम बॉ, पृ. 1-38
71. हो माजपतराय, पृ. 253
72. आइडियल ऑफ़ ऑन-कोऑपरेशन एण्ड मरर एजेन्स, पृ. 69
73. माजपतराय द्वारा रिपब्लिक, 1922 में दोस्तानु विवरणनम हो दिया पत्र देखिये हो पोल्ल. अग्रेव 13, 1929, किन्ता न माजपतराय के उक्त पत्र का प्रतिक्रिया मी 1 (1943) के राष्ट्रीय अखिबतन में एडिटर ब्रावेन ब्रावेन ब्रावेन रबई का आचार बताया देखिये वा. बी. माजपतराय, सेनेमिस ऑफ़ पोलिटिकल (अकादमि पब्लिशिंग, बम्बई 1975) पृ. 490
74. देखिये बी. हो माजपतराय, पृ. 160
75. हो डिप्लूम, नवम्बर 28, 1924
76. बही, दिनांक 9, 1923
77. बही, नवम्बर 30, 1924 से दिनांक 13, 1924
78. बही, दिनांक 14, 1924
79. बही चौथी खोजीकना न माजपतराय द्वारा प्रसारित न प्रग्रेस रागना की मोरता में बनुवितात का नाम चौथी खोजीकना के द्वारा जोड़ दिया गया और नवम्बर-दिनांक 1930 में प्रथम मोरता में सम्मिलित न आये नुसिलन मेरानम से प्रथम बही में नवम्बर में मिलकर भारत के विचारन का मोरता प्रग्रेस की माला पब्लिशिंग का नामकरण किया। देखिये ब्रावेन डिप्लोमा (माजपतराय, साहोर, 1961) पृ. 228
80. देखिये इ. ड. ब्रावेन, हिन्दू महासभा. इन्दू ब्राह्मण डिप्लोमा पोलिटिकल, पृ. 27-28 तथा 36। प्रभा पीपल, ब्राह्मणिकाम—ए. इन्दु ब्राह्मण ब्राह्मण, (ओरियेंटल सोसिटी, नई दिल्ली, 1974) पृ. 161
81. हो पोल्ल, नवम्बर 1, 1928
82. बही
83. आइडियल ऑफ़ ऑन-कोऑपरेशन एण्ड मरर एजेन्स, पृ. 98
84. बही, पृ. 94
85. बही, पृ. 115 तथा 117
86. देखिये बी. बी. रमणमूर्ति, "मेकन-विजय एण्ड माइ मेकन-विजय इन कोऑपरेटिव डिप्लोमा ब्राह्मण, जनवरी-मार्च, 1968, पृ. 33-37
87. देखिये आयुष, धर्म डिप्लोमा (साहोर मरर, 1927) पृ. 2
88. देखिये जे. एम. ब्रैम, "माजपतराय एण्ड मेरानम ऑफ़ हिन्दू आइडियल डिप्लोमा, पञ्जाब युनिवर्सिटी, लण्डन, नवम्बर 17-19, 1972 (निविजोपाठ)

89. रोनों रोली, मास्के, (एन्विन प्रिन्स, केरिग, 1960) पृ 106
90. चार्ल्स हॉजसाय, इन्डियन नेशनलिज्म एण्ड हिंदू सोशियल रिफार्म, (प्रिन्सटन यूनिवर्सिटी प्रेस, 1964) पृ 309
91. डॉ. जॉर्ज हर्बर्ट, आमुख, हो प्रोग्रस ऑफ नेशनल एडुकेशन, इन इन्डिया (भारतीय सरकार) पृ. 11
92. देखिये लिन्क, जनवरी 31, 1965
93. एच एन. बंस्तरोंडे, साब्रेट इन्डिया, (बोथ एंड को., बम्बई, 1946) पृ 24
94. हो ट्रिब्यून, दिसम्बर 14, 1927
95. देखिये आमुख, बेनिपत बागौड, मोहरेह्म एण्ड एन्स्ट्रीनिस्ट्स इन हो इन्डियन नेशनलिज्म मूवमेन्ट, (एशिया, बम्बई, 1967) पृ. 8
96. फियोब बन्द 'इन लाइफटाइम इन्डिया सॉन्ड हर विजन' सर्वमोस्ट ऑफ हो पीपुल सोसाइटी, गोरन बुकिली मुदेनर, दिसम्बर, 1972 (लाइफटाइम बवन, नई दिल्ली) पृ 29-34
97. लाइफटाइम, बम्बई हो इन्डिया, (बन्ना पब्लिशिंग को., कलकत्ता, 1928)
98. हो पीपुल, दिसम्बर 5, 1929
99. सुभाषचन्द्र बोस, हो इन्डियन स्टुडेंट, वॉल II, (देकर, प्रिन्स एंड को., कलकत्ता, 1948) पृ 91
100. दय इन्डिया, नवम्बर 22, 1928

विपिनचन्द्र पाल का जन्म 7 नवम्बर 1858 को मिलहट जिले के एक गाँव में हुआ ।

उनका बचपन जीवन बटन के एक स्कूल में प्रधानाध्यापक के रूप में प्रारम्भ हुआ । वे मिलहट में रहने लगे और वहाँ एक हाई स्कूल की स्थापना की । वहीं उन्होंने पत्रकारिता का कार्य भी 1880 में प्रारम्भ किया । वे बंगाली साप्ताहिक परिवर्तक के सम्पादक रहे । कुछ समय बंगलोर में हाईस्कूल के प्रधानाध्यापक रह कर वे पुन बलरत्ना लौटे और वहाँ नगर पुस्तकालय के अध्यक्ष नियुक्त किये गये । उन्होंने ट्रिभून, न्यू इण्डिया, कनेक्तातरन, स्वराज, हिन्दू रिग्यु का भी सम्पादन किया । वे इन्डिपेन्डेंट, डिमोक्रेट तथा बंगाली के भी सम्पादक रहे । देश की घने पत्र-पत्रिकाओं में उनका लेख छपते रहे । वे एक श्रोतस्वी वक्ता तथा राष्ट्रवाद के उग्र उत्साहक थे । भारत के पुनर्जागरण में उनका अनुपम योगदान रहा । वे देश के एक कोने से दूसरे कोने तक तथा इंग्लैण्ड में भी भारत की स्वतन्त्रता के लिए जागृति उत्पन्न करने का समय समय पर प्रयास करते रहे । उनके धर्मस्थी भावणों की प्रशंसा श्रीनिवास शास्त्री ने मुक्त कण्ठ से की है ।¹

पाल का पारिवारिक जीवन घने घघनों की कहानी है । बाल्यकाल में उनके पिता ने उन पर पूर्ण अनुशासन रखा । जब वे बलरत्ना के प्रेसीडेन्सी कालिज में शिक्षा प्राप्त कर रहे थे, उनके विचारों का किसीही स्वर प्रकट हुआ । वे अपने पिता की इच्छा के विपरीत बहुसमाज के सदस्य बन गये । उनके पिता इस अवस्था से इतने दुःख हुए कि उन्होंने पाल को न केवल अध्ययन के लिए घन भेजना ही बन्द किया अपितु उन्हें अपनी वसीयत से भी वंचित कर दिया । समाज ने उन्हें जाति से बहिष्कृत कर दिया । इन विपरीत परिस्थितियों में पाल को अपना अध्ययन धाम देना पड़ा । पाल को बहुसमाज की ओर आकृष्ट करने वाले व्यक्ति गिबनार्थ शास्त्री थे । उनकी सहायता से ही पाल को बंगलोर में प्रधानाध्यापक नियुक्त किया गया था । शिवदास शास्त्री ने उनका परिचय एक बाल-विधवा से करवाया और बाद में पाल ने उनसे विवाह कर लिया । पाल का यह विवाह उनके पिता की इतनी छला कि पाल ने बम्बई के प्राचीन समाज में जाकर विवाह की रस्म पूरी करवायी । किन्तु चाण पुन पश्चात् और 1882 में उनके पिता ने अपनी मृत्यु-संया पर अपनी वसीयत में पुन सम्पत्ति का समस्त उत्तराधिकार पाल को सौंप दिया ।²

कांग्रेस के महास-संघिवेशन (1886) में पहुँचीकार पाल सम्मिलित हुए और सरकार के शस्त्र-प्रतिनिधिम के विरोध में विचार प्रस्तुत किये । प्रारम्भ में पाल भी उदारवादियों के समान ब्रिटिश शासन के प्रशंसक थे किन्तु लाला लाजपतदाय एवं बाल

गयाधर तिलक के साथ मिलकर ताल-बाल-पाल का राष्ट्रवादी स्वर मुखरित होने लगा। 1907 की मूर्त फूट ने पाल को कांग्रेस छोड़ने के लिए विवश किया। 1916 में वे पुनः तिलक आदि के साथ कांग्रेस में सम्मिलित हुए। वे होमरूल आन्दोलन में सम्मिलित हुए और होमरूल लीग के प्रतिनिधिमण्डल के साथ इंग्लैंड जाकर मोंटेगु-चेम्सफ़्टे मुख़ार सम्बन्धी सनदीय समिति के समक्ष उपस्थित हुए।

पाल के विचारों की उद्भवा स्वदेशी आन्दोलन के दिनों में उद्भूत हुई। 1906 के अलक़त्ता अधिवेशन में तथा 1907 में मद्रास में दिये गये उनके भाषणों ने भारत की अंग्रेज़ी सरकार को मशक़िन कर दिया। वे भारत में पूर्ण स्वतन्त्रता की स्थापना चाहते थे। निष्प्रिय प्रतिरोध के माध्यम से स्वराज्य प्राप्ति का उनका विचार गांधी द्वारा अनेकजातक माना गया। जब 1907 में अमोदुर बम-काण्ड के सम्बन्ध में श्रीमद्विन्द की गिरफ्तारी हुई तो पाल की माध्य के लिए मद्रास द्वारा आमन्त्रित किया गया। पाल ने अन्तःकरण की प्रेरणा के कारण माध्य देने से मना कर दिया। उन्हें मद्रास की मानहानि के आरोप में छः महीने का कारावास दिया गया। वे अलक़त्ता एवं बम्बय जेल में रहे।¹ किन्तु वे हिन्दुसमूह आन्दोलन के पक्ष में नहीं थे। भारत सरकार ने उन्हें देश में निर्वासित करने का प्रयास भी किया। लार्ड मिंटो ने मारे प्रयत्न कर लिये किन्तु वे कानूनी तौर पर ऐसा करने में असमर्थ रहे। पाल ने राजनीतिक परिस्थितियों को देखते हुए स्वयं भारत में बाहर रहना ही उचित समझा और वे 1908 से 1911 तक इंग्लैंड में ही रहे और वहाँ से स्वराज्य पाक्षिक प्रकाशित करते रहे। इंग्लैंड में रहते हुए पाल के विचारों में परिवर्तन आया और वे राष्ट्रवाद से अन्तर्राष्ट्रवाद की ओर झुके। वे एक ब्रिटिश साम्राज्यीय सभ्य की स्थापना तथा उसमें भारत की अन्य उपनिवेशों के समान सम्मानपूर्ण सदस्यता दिलाने का प्रचार करने लगे। भारत की पूर्ण स्वाधीनता के स्थान पर उसकी अधिपतानी गणराज्य की स्थिति उन्हें अप्रिय मुक्तिमार्ग दिखाई दी। वे ब्रिटिश राष्ट्र-मण्डल के विचार के अपदूत थे।

भारत लौटने पर पाल ने भारत में मध्यमक सरकार की वास्तविक स्थापना एवं सप्तात्मक राष्ट्र के विचार पर जोर दिया।² वे भव-इस्मादवाद को भारत की राष्ट्रियता का शत्रु मानते थे। वे 1916 से 1920 तक तिलक के साथ मिलकर कांग्रेस के कार्य में लगे रहे। किन्तु तिलक की मृत्यु के पश्चात् गांधीजी के नेतृत्व को पाल ने स्वीकार नहीं किया। वे गांधीजी के धर्म एवं राजनीति के समन्वयवादी विचारों के आलोचक थे। इसी कारण से गांधीजी के द्वारा चलाये गये बहिष्कार एवं अनहोश-आन्दोलन को पाल का समर्थन प्राप्त नहीं हुआ। वे धारामधर्मों के बहिष्कार की नीति की प्रगति के लिये पाठक मानते थे। गांधीजी के कार्यक्रम का विरोध करने के कारण उन्हें देश की राजनीति में दूर होना पड़ा। वे बाद के दिनों में भारत की व्यवस्थापिकासभा के सदस्य भी रहे। डॉ० विधान चन्द्र राय के अनुसार पाल के जीवन के अन्तिम दिनों की त्रासदी उनके ही जीवन की नियति नहीं किन्तु मार्क्सवादी जीवन में भाग लेने वाले की विश्व-व्यापी नियति रही है। पाल ने सत्य, ईश्वर तथा देश के लिए अनेक कष्ट कहे। जीवन के अन्तिम दिनों में भी अपने दृष्ट मित्रों एवं सम्बन्धियों में अपनी रूढ़ निष्ठाओं के कारण अलग रह कर भी उन्होंने मानदार जीवन मोपा।³

जीवन में उत्तरार्द्ध में पाल सनातन धर्मों बन गये। वेदएव संप्रदाय में उनका मन रम गया। वे चैतन्य महाप्रभु तथा वेदएव संप्रदाय की भक्ति परम्परा के प्रशंसक बन गये। भगवान् श्री कृष्ण के दिव्य जीवन ने उन्हें घन्यधिन प्रभावित किया। ताजपुरताराम तथा तिलक की भाँति ही श्री कृष्ण पर उनका घन्य हिन्दू-धर्म-दर्शन को अनुपम देन है। उनके द्वारा लिखित की सोल साक इण्डिया तथा दो स्टडि ऑफ हिन्दुइजम भारत की अध्यात्मिक धरोहर एव हिन्दू-धर्म की गौरव-गाथा के प्रमाण हैं। राष्ट्रवाद पर उनके विचार इसी आध्यात्मिक प्रेरणा से अनुप्राणित हैं। उनकी दो स्विटिड ऑफ इण्डियन नेशनलिज्म एव नेशनलिटी एण्ड एम्पायर भारत की राष्ट्रीय विचारधारा की जन-जन तक सम्प्रेषित करने वाली पुस्तकें हैं। साइं रीनाल्डो ने दो हाट ऑफ आर्थाक्लि' में पाल के सामाजिक एव राजनीतिक नेतृत्व की भूमि-भूमि प्रशंसा की है। प्ररविन्द घोष ने पाल को "राष्ट्रवाद का सशक्त प्रवर्तक" कहा। सर विलेम्प्टीन शिरोल ने इण्डियन प्रतरेस्ट में पाल के महात्म-भाषणों को सबिस्तार उद्धृत कर उन्हें उच्च भारतीय राजनीतिक चिन्तन का अवशिष्ट साधित कार्यक्रम बतलाया।⁸

विपिन चन्द्र पाल के राजनीतिक विचार

अपने घन्य उपबादी समूह के विचारकों के समान ही विपिन चन्द्र पाल प्रारम्भ में उदारवादी एव ब्रिटिश शासन के प्रशंसक के रूप में कांग्रेस में सम्मिलित हुए।⁹ 1887 के कांग्रेस के महात्म-प्रतिवेशन में उन्होंने "शस्त्र अधिनियम" के विरोध में भाषण दिया था।¹⁰ उन्हें इस बात से प्रसन्नता हुई थी कि अंग्रेजी शासन के प्रत्येक कार्य के सगठन के आध्यक्ष से मराठा, पंजाबी, पठान, पारसी, बंगाली, महात्मा एक ही मंच पर एकत्रित हो प्रसन्नता एव सौहार्दपूर्ण वातावरण में विचार विनिमय कर रहे थे।¹¹ अंग्रेजी शासन भारत में विद्यालया की अनुपम देन के रूप में उभरा था और पाल इनके लिए ईश्वर के प्रति आभार व्यक्त करने से नहीं हिचकिचाये। वे अंग्रेजी शासन को भारत की मुक्ति का कारण मानते थे। उन्होंने अपने भाषणों ब्रिटिश शासन का वफादार घोषित किया क्योंकि उनकी दृष्टि में ब्रिटिश शासन के प्रति वफादार होने का अर्थ था भारत तथा भारत की जनता के प्रति वफादार होना। वे अपनी वफादारी इस कारण से भी प्रकट कर रहे थे कि वे ब्रिटिश शासन को स्वराज का पर्यायवाची मानते थे।¹² अपने भाषण में उन्होंने यह भी व्यक्त किया कि वे उपविचारवादी एव लोकतन्त्रनिष्ठ होकर भी ब्रिटिश शासन के प्रशंसक थे।¹³ उन्हें इसमें कोई विरोधाभास नहीं प्रतीत होता था। इन्होंने विचारों से वे शस्त्र-अधिनियम का विरोध कर रहे थे। उनकी यह मान्यता थी कि शासन द्वारा शस्त्र-अधिनियम को यथावत् बनाये रखना उचित नहीं था। वे चाहते थे कि शासन इस विषय की प्रतिष्ठा का प्रश्न न बनाये। शासन की प्रतिष्ठा इसमें है कि वह जनता को प्रसन्न रखे। इसके विपरीत कार्य शासन की निर्वसता ही परिलक्षित करेंगे। अपने वक्तव्य के समर्थन में उनके द्वारा यह तर्क प्रस्तुत किया गया कि यदि हैदराबाद का निजाम ब्रिटिश साम्राज्य की रक्षा के लिए साठ लाख रुपये के रथान पर साठ करोड़ भी देने की तैयार हो और शासन चाहे कितना भी प्रचार भारत की जनता की वफादारी दर्शाने की कोशिश करे जनता का नि शस्त्र रहना शासन के प्रति सन्देश की मृच्छि ही करेगा।¹⁴

1907 के अपने महात्म-भाषण में विपिनचन्द्र पाल ने ब्रिटिश शासन की भर्त्सना

करते हुए व्यक्त किया कि उनका ब्रिटिश शासन में विश्वास समाप्त हो चुका है। उनका यह उद्गार उनके 1887 के कांग्रेस भाषण से पूर्वनिर्दिष्ट विपरीत था। उनका ब्रिटिश राष्ट्र, लॉर्ड रिपन तथा लॉर्ड मैकाले सम्बन्धी प्रस्तावनाक दृष्टिकोण बदल चुका था।¹³ वे यह मानने लगे थे कि बदलते हुए घटनाक्रम ने उनकी मांगनामाओं की भी परिवर्तित कर दिया था। शस्त्र-विहीन भारत अपनी स्वाधीनता के लिए सशस्त्र संघर्ष कर सकता था। उनका इनसे परेमान की किन्तु ब्रिटिश नीकरवादी इस की मांग में अपने भाषकों मुरझित समझती थी इसी कारण से शासन ने शस्त्र-प्रश्रितयम को मन करने में मना कर दिया था। भारतीयों की घनहाय स्थिति ने पाल को ब्रिटिश शासन का विरोधी बना दिया था।¹⁴ वे यह मानने लगे कि भारत में ब्रिटिश शासन ईश्वरीय वरदान न होकर जनता का शोषक है। शस्त्र-प्रश्रितयम ने भारतीय जनता के प्रति प्रतिस्वाम्य प्रकट किया अतः ब्रिटिश शासन के प्रति बरादारो दिखाने का भारतीयों का रवैया व्यर्थ सिद्ध हुआ। वे भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की ब्रिटिश साम्राज्य के प्रति शक्ति के भी विरोधी थे।¹⁵

वे अंग्रेजी राज्य के परोपकारी पक्ष के समर्थक थे। किन्तु 1904 में बंगाल की राजनीतिक स्थिति के परिवर्तन के साथ ही उनके विचारों में परिवर्तन आ गया और वे बंगम घातक के समर्थक उद्गारी विचारक बन गये। 1908 तक उनकी लेखनी में जो साहित्य निम्नतः हुआ उसे बंगाल के नदराष्ट्रवाद का प्रेरक साहित्य माना जाता है। इसी समय वे तिरुक् व साजनत राय के सम्पर्क में भी आये तथा इन दोनों महान् नेताओं ने मिलकर साल, पाल, बाल की त्रिभूति के रूप में भारतीय जनता का हृदय जीत लिया। किन्तु 1908 के बाद उनके विचारों में पुनः उतार आया तथा वे "साम्राज्यीय मधु"¹⁶ (इम्पीरियल फेडरेल) के विचार को आगे बढ़ाने में लग गये। इसी कारण से 1912 के बाद में जनता ने उन्हें विस्मृत भी कर दिया।

बंगाल-विभाजन के समय पाल के प्रभावित लोगों एवं ग्रन्थों से उनके राजनीतिक विचारों की समझने में सहायता मिलती है। अपने उद्गारी विचारों में पाल ने उदारवादियों को राजनीतिक उच्छृंखलतावादियों की मजा दी। वे स्वराज्य, स्वदेशी, बहिष्कार व राष्ट्रीय शिक्षा के कार्यक्रम को आगे बढ़ा रहे थे। पाल, तिरुक् व लाला लाजपत राय दोनों से स्वराज्य की मांग में एक कदम आगे थे। वे पूर्ण स्वराज्य की मांग के समर्थक थे। अपने विचारों को स्पष्ट करते हुए पाल ने बताया कि स्वराज्य की धारणा का साम्प्रदायिक स्वरूप है। यह देशों की उस धारणा पर निर्भर है जिसके अन्तर्गत व्यक्ति अपने भाषकों सांस्कृतिक सत्ता के साथ एकाकार करने की मानना व्यक्त करता है। वे स्वराज्य की धारणा को केवल अर्थों से मुक्ति का साधन ही नहीं मानते थे किन्तु विश्व की अन्य वस्तुओं के साथ साक्षात्क स्यानिष्ठ करने वाली धारणा मानते थे। उन्होंने समूह मध्य स्वराज्य तथा अंग्रेजी के मध्य स्वतन्त्रता (फीडम) के मध्य अन्तर बताने हुए यह स्पष्ट किया कि पहला मध्य सकारणमकता का बोध था और दूसरा मध्य नकारात्मकता का। वे स्वराज्य की धारणा की निर्बाध स्वतन्त्रता के रूप में नहीं देखते थे। वे स्वराज्य की स्वयं पर शासन के रूप में मानते थे जिसमें व्यक्ति स्वयं की स्वयं के नियन्त्रण में रख सके। वे स्वराज्य को सामनात्मकता का ही रूप मानते थे जिसके अन्तर्गत सामन्त को परमात्म का भग माना गया था। यह एक ऐसी शासन की विधि थी जिसमें व्यक्ति

सार्वभौमिक सत्ता के नियन्त्रण में रहता है। वे इस धारणा को भारतीय सभ्यता के विकास का प्रतिपन्न मानते थे। इस प्रकार पान ने स्वराज्य की धारणा पाश्चात्य विचारों पर आधारित न कर भारतीय मौलिक चिन्तन पर प्रस्थापित की। उनके स्वदेशी सम्बन्धी विचारों में स्वदेशी तथा बहिष्कार दोनों गहराकर हो गये थे। वे बहिष्कार को बलवत् विदेशी वस्तुओं के त्याग तक ही सीमित नहीं रखना चाहते थे। वे बहिष्कार को विदेशी निरनुयाय के प्रति पूर्ण असहयोग की नीति मानते थे।¹⁷ उनका असहयोग का मार्ग हिंस्र नीति पर आधारित नहीं था। उन्होंने निष्क्रिय प्रतिरोध का मार्ग अपनाया जो कि पनात्राम के प्रतिरोध के रूप में स्पष्ट किया गया। उनका कहना था कि हम कानून के अन्तर्गत रहकर ही कार्य करें तथा कानून का सम्मान करें। जब तक शासन द्वारा हमारे अधिकारों पर हाथ न डाला जायें तब तक हम शांत रहना है। यदि थोड़ी शासन भारतीयों के जीवन, उनकी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता व सम्पत्ति का हानि पहुँचाने पर उद्यत हो तो ऐसी स्थिति में निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति में मित्र मार्ग भी अपनाया जा सकता है।

विपिन चन्द्र पान का राजनीतिक विचारों में ध्येयदान उनके राष्ट्र सम्बन्धी चिन्तन से प्राप्त होता है। उनके विचारों में राष्ट्रवाद की धारणा केवल राजनीतिक ही नहीं थी किन्तु धर्म-निरपेक्ष भी थी। वे राष्ट्र की धारणा को पवित्र तथा धर्म-निरपेक्ष दोनों ही मानते थे। इस अर्थ में वे उनके विचार महत्वपूर्ण हैं। उनका यह कहना था कि पवित्र तथा धर्म-निरपेक्ष दोनों ही तत्त्व मिले हुए होते हैं। उन्हें अलग नहीं किया जा सकता। धर्म राजनीति में बिलीन हो जाता है। राजनीति नागरिकता से तथा धर्म निरपेक्षता पवित्रता में विनीत हो जाती है।¹⁸ इस प्रकार के तालमेल से उन शासक नियमों को विवेकपूर्ण अभिव्यक्ति मिलती है जो व्यक्ति को उन्नति के पथ पर प्रसरण करते हैं। वे भगवान् श्री कृष्ण¹⁹ को ब्रह्म एवं परमात्मा दोनों के गुणों से युक्त निरपेक्ष तत्त्व, भावों की आत्मा²⁰ के प्रतीक एवं आध्यात्मिक मौलिक तत्त्वों से युक्त भारतीय सभ्य के प्रतिष्ठान मानते हैं। श्रीकृष्ण का दिव्य चरित्र पान के लिए राजनीति के के आध्यात्मिकरण का प्रेरक प्रसंग है। उन्होंने यह स्पष्ट रूप में कहा था कि भावों की स्वतन्त्रता का आन्दोलन एक आध्यात्मिक आन्दोलन है। हमारा दर्शन प्रकृतत्व की अभिव्यक्ति है जिसमें व्यक्ति के सामाजिक एवं नागरिक जीवन का सम्पूर्ण विकास है। राष्ट्र भौमिक एकता से जातीय परम्परा पर आधारित नहीं है। राष्ट्र एक आध्यात्मिक भावना है। उन्होंने भारतीय स्वतन्त्रता के लिए भारत-माता की धर्मना की एक नवीन शक्ति का उद्घाटन माना। इसी प्रकार से उन्होंने नव वेदान्तवाद को भारतीय चिन्तन में नवीन भावना का सूत्र बनाने का प्रेरक तत्त्व माना। वे राष्ट्र को केवल विचार के रूप में ही नहीं मानते थे। राष्ट्र ऐतिहासिक एकता जनित मिश्रान्त एवं प्रयोग दोनों ही था। उनकी राष्ट्रवादी धारणा अन्तरात्मक नहीं थी क्योंकि वे राष्ट्रवाद के साथ साथ अन्तर्गद्गवाद के भी समर्थक थे। राष्ट्रवाद से ही अन्तर्राष्ट्रीयता की ओर प्रवृत्त हुआ जा सकता है ऐसा उनका विचार था। वे राष्ट्रीय विचार द्वारा एक देशभक्ति के नवीन आदर्श को सार्वभौमिक मानवता से सम्बद्ध मानते हुए उसे विष्णु घण्टा नारायण की जगहिया स्थिति का प्रतीक मानते थे।²¹

इसी आधार का पाल ने यह श्पक्त किया कि राजनीतिक सुधारों की माग के साथ धार्मिक एवं सामाजिक सुधारों की भी आवश्यकता है। भारत का उदाहरण देते हुए उन्होंने यह प्रकट किया कि जहाँ धर्म भेद-भाव सिखाता हो, ऊँच-नीच की बढ़ावा देता हो वहाँ राजनीतिक सुधारों की स्वीकृति अथवा स्वशासित संस्थाओं की स्थापना खतरे में पड़ सकती है। वे मद्रास में पेरियारों के साथ किये गये दुष्प्रवृत्तियों की दशति हुए यह सिद्ध कर रहे थे कि भारत में जब तक दुष्प्रवृत्त, जातिभेद, धर्मान्यता समाप्त नहीं हो जाती और जब तक नवीन धार्मिक एवं सामाजिक दृष्टिकोण विकसित नहीं होता तब तक राजनीतिक सुधारों का कानून लागू कर भी दिया जाय, तब भी वे सफल नहीं हो सकते। इसका यह अर्थ नहीं था कि पाल राजनीतिक सुधारों को सामाजिक एवं धार्मिक सुधारों का अनुगामी बनाता चाहते थे। उनका दृष्टिकोण जीवन के सभी विभागों में समान एवं सर्वव्यापी विकास को प्राप्त करने का था। राजनीतिक सुधार एवं धार्मिक सुधार साथ साथ होने चाहिए ताकि दोनों की प्रगति, दोनों पर सामंजस्य अतर्हित में प्रयुक्त किया जा सके। पाल ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस को भी इन्हीं आधारों पर कार्य करने के लिए प्रेरित किया। वे चाहते थे कि कांग्रेस द्वारा जातिवाद, पुरोहित-वाद तथा सामाजिक सत्ता के कठिन बंधनों के विरुद्ध काम किया जाना चाहिए। कांग्रेस की धर्म, समाज तथा राजनीति—तीनों का ही परिष्कार करना है। वे श्रान्ति द्वारा सामाजिक तथा राजनीतिक सुधारों के पक्षपाती नहीं थे। उनका दृष्टिकोण मध्यम मार्ग अपनाते का था ताकि समस्त समाज को तथा भारतीयों के आन्तरिक जीवन को अधिकार एवं कर्तव्यों के प्रति जागृत किया जा सके। नव-संगठित सामाजिक जीवन में ही भारत की भावी प्रगति सम्भव है। राजनीतिक प्रगति एवं राजनीतिक सुधारों की माग तथा उनकी उपलब्धियाँ उन्हीं समस्याओं के समाधान में अन्तर्निहित हैं।²⁶

विपिन चन्द्र पाल के राजनीतिक विचारों में उनके द्वारा की गई राष्ट्र की व्याख्या महत्वपूर्ण है। 1904 में पाल ने राष्ट्र की तुलना गृह-निर्माण से की। जिस प्रकार गृह-निर्माण में सही योजना की आवश्यकता होती है उसी प्रकार से राष्ट्र-निर्माण का कार्य भी योजनाबद्ध तरीके से किया जा सकता है। वे राष्ट्र को धार्मिक इकाई मानते थे। राष्ट्र की संरचना में भूतकालिक इतिहास तथा वर्तमान जीवन की वास्तविकता परिलक्षित होती है। राष्ट्र की ईश्वरीय योजना की विचारों तथा संस्थाओं के माध्यम से पूर्ण करना देशभक्ति का सर्वोच्च कार्य है।²⁷ वे एक ऐसे भारत राष्ट्र की कल्पना कर रहे थे जो आधुनिक मानवता स्त्री महासंघ में समानता का स्तर प्राप्त कर सके। भारत का इतिहास उनकी दृष्टि में भारतीयों के साथ ईश्वर का साक्षात्कार था। भारत की राष्ट्रीयता को वे इसी आध्यात्मिक प्रेरणा पर आधारित करना चाहते थे। पुनर्जागरणवाद से ही सब कुछ प्राप्त नहीं हो सकता था। हमें अपने प्रतीत के प्राचीन एवं मध्ययुगीन जीवन से बहुत कुछ प्राप्त करने की आवश्यकता थी। आधुनिक भारत में राष्ट्र-निर्माण का कार्य केवल प्राचीन भारतीय परम्पराओं एवं संस्कृति के अनुरूप ही नहीं होना चाहिए बल्कि नवीन परिस्थितियों में नवीन आदर्शों को अपनाना भी आवश्यक है। हमें भूत एवं भविष्य दोनों को वर्तमान से जोड़ना है ताकि भारत राष्ट्र की यथार्थ के धरातल पर अवास्थित किया जा सके।²⁸

पाल ने आत्मा तथा परमात्मा के सम्बन्धों पर प्रकाश डालते हुए यह तर्क प्रस्तुत किया कि आत्मा का परमात्मा से तादात्म्य स्थापित करना भारत की विशेषता रही है। केवल आत्मा तक सीमित रहने में सकीर्णता बढ़ती है। नवीन भारतीय राष्ट्र का निर्माण आत्मा, प्रकृति तथा समाज के भेदभ्रंश में निर्धारित किया जाय। आत्मा की सर्वोच्चता सर्वत्र मान्य होनी चाहिए अन्यथा आर्थिक गतिविधियों का प्रसार, समाज का पुनर्निर्माण तथा नागरिकता के गुणों में अभिवृद्धि सभी कुछ शिथिल हो सकती है।²⁹ नवीन आधुनिक राज्य की स्थापना में हमारा जातीय गौरव एवं उसके प्रति चेतना हमेशा विद्यमान रहनी चाहिए। आर्थिक उन्नति एवं राजनीतिक जागरण दोनों में साम्य आवश्यक हैं। ये दोनों न्यूनाधिक रूप में विद्यमान रहे किन्तु इन्हें साध्य न मान लिया जाय। आत्मा के प्रति चेतना हमारे इतिहास का महत्वपूर्ण घटक रहा है। इसे भुला देना अपने भाग्य को विस्मृत कर देने के समान होगा। भारतीय राष्ट्र का आधार हमारी आध्यात्मिक चेतना ही है।³⁰ इसके साथ-साथ यह भी ध्यान रखना है कि भारत में पांच महत्वपूर्ण दिव्य-संस्कृतियों का समग्र हुमा है। इन संस्कृतियों की विशिष्टताओं को धनाये रखना आवश्यक है। हमारी राष्ट्रीय एकता का यह अभिप्राय नहीं कि हम विविधताओं को एकता के नाम पर बलि कर दें। विविधता में एकता विद्यमान रहनी चाहिए। हिन्दू, पारसी, बौद्ध, मुस्लिम तथा ईसाई संस्कृतियों को राष्ट्रीय-चेतना एवं राष्ट्र के विकास में प्रयुक्त करना है। विभिन्न संस्कृतियों में वैमनस्य उत्पन्न होने के स्थान पर सामञ्जस्य होना चाहिए। प्रत्येक सम्प्रदाय मानव-मस्तिष्क की उपज है। मानव मात्र में एकता एवं समानता की स्वीकार कर लेने पर विभिन्न संस्कृतियों में श्रुतिनिहित एकता के दर्शन हो सकते हैं। भारत राष्ट्र की आधारशिला इसी पर आधारित होनी चाहिए। पारस्परिक सहयोग से ही यह सम्भव है। भारत में बसने वालों विभिन्न प्रजातियों का व्यवहार-वैभिन्न्य भाग-भवरोपक न बने इसके लिए आवश्यक है कि उन्हें सहयोग एवं संगठन के माध्यम से श्रृण्वत्त्व की भावना से दूर रखा जाय। समान आर्थिक एवं राजनीतिक जीवन में उन्हें सहभागी बनाया जाय। सभी एक शक्तिशाली, संगठित तथा महान् भारत-राष्ट्र का निर्माण सम्भव है।³¹

पाल ने राष्ट्र-निर्माण में भौतिक तत्वों की आवश्यकता पर भी बत दिया। जिस प्रकार में व्यक्तिगत जीवन में शारीरिक स्वास्थ्य एवं शक्ति का महत्व है उसी प्रकार से राष्ट्रीय जीवन में भी शक्ति-संचार/होना चाहिए। विदेशियों ने भारत की बौद्धिक क्षमता की उच्चता की स्वीकार किया है किन्तु वे हमारी शारीरिक समता तथा हमारे नैतिक गुणों की उच्चता की स्वीकार नहीं करते। हम अपने राष्ट्रीय जीवन में इन कमियों को दूर करना है। ऐसे शक्तिशाली व्यक्तियों का राष्ट्र हमें बनाना है जो अन्य के साथ तुलना में हेय नहीं बने जायें। नवयुवकों एवं विद्यार्थियों में प्राचीन ब्रह्मचर्याश्रम जैसा अनुशासन आवश्यक है ताकि उनके स्वस्थ शरीर में स्वस्थ मस्तिष्क का निर्माण हमारे राष्ट्र की ऊँचा उठा सके। जीवन में सादगी का पाठ सिखलाना भी आवश्यक है। पारश्चात्य सभ्यता की तत्त्व करने से हमारा राष्ट्रीय पतन ही होगा। पारश्चात्य राष्ट्रों के आधुनिक विद्या-मितापूर्ण जीवन का भारत में अनुकरण अनुचित है। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि भारत में निवास करने वाले इनके सादगी का जीवन जीयें कि उनमें जिजीविषा ही न रहे।

अच्छा भोजन तथा रहन-सहन का उचित स्तर आवश्यक है ताकि जीवन सुखमय बना रहे ।³²

पाल ने भारत राष्ट्र की अवधारणा को भारतीय इतिहास की विरासत से समुक्त करते हुए बताया कि हिन्दुओं का जीवन आध्यात्मिकता, सर्वभौमिकता एवं शाश्वतता की भावना से जुड़ा हुआ है। उनकी मान्यता थी कि हिन्दुओं का सामाजिक एवं राजनीतिक जीवन सदैव (प्रागैतिहासिक काल से) सर्वधार्मिक स्वतन्त्रता से प्रभिन्न रहा है। भारतीयों के विश्व-इतिहास पटल पर अवतरित होने के समय से हिन्दू-शासन-पद्धति, निरंकुश तन्त्र पर आधारित न होकर लोकतांत्रिक विचारों पर आधारित रही है। सर्वधार्मिक राजतन्त्र भारत की विशिष्टता थी। व्यवस्थापिका तथा कार्यपालिका का कार्य पुनर्करण हमारी सर्वधार्मिक स्वतन्त्रता का मूल आधार रहा था। राजा राज्य की कार्यपालिका का प्रमुख था। ग्रह सभा वृहत्तर परिषद् के माध्यम से व्यवस्थापिका की सत्ता का प्रतिनिधित्व करती थी। धार्मिक राज्य व्यवस्था के कारण राजा तथा समितियों में संघर्ष नहीं होता था। अन्य देशों में भी सर्वधार्मिक स्वतन्त्रता का इसी प्रकार से विकास हुआ था। भारत में परतन्त्रता के शब्दे अठवार-युग में भी हिन्दुओं ने धर्म-समाजों एवं जातिगत संगठनों में इस सर्वधार्मिक स्वतन्त्रता को सजीवित रखा था ।³³

पाल की धारणा थी कि हिन्दुओं का सामाजिक संगठन पितृसत्तात्मक होते हुए भी वैसा सर्वाधिकारवादी नहीं था जैसा कि अरबों तथा यहूदियों में था। सामाजिक सत्ता का प्रयोग एवं व्यर्थ के हाथों में न होकर बृहत्-परिषद् को सौंपा जाता था। भारत में लोकतन्त्र का प्राधुनिक स्वरूप विकसित न होने का कारण भी यही था कि हमारे यहाँ व्यर्थ की महत्त्व न दिया जाकर परिवार को सामाजिक एवं नागरिक संगठनों का मूल आधार स्वीकार किया गया था। पाल ने इन्हें दो तत्त्वों—सर्वधार्मिक स्वतन्त्रता तथा आध्यात्मिक चेतना—को भारत राष्ट्र का मुलाधार माना। आध्यात्मिकता एवं स्वतन्त्रता से पहली प्रादर्स साध्य और दूसरी अनिवार्य एवं की श्रोतक है ।³⁴

पाल ने भारत-राष्ट्र को न तो हिन्दू-राष्ट्र माना था और न मुस्लिम राष्ट्र। वे भारत को हिन्दुओं तथा मुसलमानों का राष्ट्र भी नहीं मानते थे। और भी राष्ट्रीयताएँ भारत में निवास करती थी, अतः भारतीय राष्ट्र विभिन्न राष्ट्रीयताओं का समन्वित रूप था। हिन्दुओं तथा मुसलमानों में संघर्ष का कोई कारण नहीं होना चाहिए। दोनों को एवं दूसरे की सांस्कृतिक महानता एवं सभ्यता को समझने का प्रयास करना चाहिए ।³⁵ पाल ने हिन्दू-धर्म के योग एवं धैर्य का उदाहरण इस्लाम की शिक्षाओं में भी देखा। उनका कहना था कि योग एवं समाधि जैसी आध्यात्मिक रीतियाँ इस्लाम के संस्थापकों एवं प्रकीर्णों में अद्भुत रूप से विद्यमान थीं। वे हिन्दू-धर्म तथा इस्लाम को समान आध्यात्मिक धरातल पर देखते थे। इसी को वे दोनों सम्प्रदायों में परस्पर आदान-प्रदान का आधार बनाना चाहते थे ।³⁶

पाल ने भारत में इस्लाम के राजनीतिक योगदान पर प्रकाश डालते हुए यह व्यक्त किया कि भारत में राष्ट्रवाद का उदय पाश्चात्य प्रभाव के कारण न होकर मुस्लिम साम्राज्य की स्थापना के कारण हुआ। भारत को एकीकृत करने का कार्य मुगल-शासन के अन्तर्गत सम्पन्न हुआ। अंग्रेजों को इसका श्रेय नहीं दिया जा सकता। पाल के अनुसार

मुगल-साम्राज्य के अन्तर्गत भारतीयों को समान स्वतन्त्रता का अधिकार प्राप्त था। हथियार रखने पर कोई मनाही नहीं थी। यदि कोई भेद-भाव अथवा मन-मुटाव था तो वह केवल धार्मिक स्तर तक ही सीमित था। राजनीतिक दृष्टि से मुगलों तथा हिन्दुओं में भेद-भाव नहीं किया गया। न्याय की समानता तथा विधि के सम्मुख समता जो कि राष्ट्रीयता के विकास का महत्वपूर्ण आधार है, सर्व प्रथम मुगल-शासकों द्वारा प्रदान की गयी। इसमें पहले हिन्दुओं में न्याय का आधार व्यक्तिगत प्रतिष्ठा एवं जाति की माना गया था। पाल यह बताने का प्रयत्न कर रहे थे कि भारत में राजनीतिक अधिकार की प्राप्ति मुगल-शासन के अन्तर्गत ही हुई थी। लोकतान्त्रिक सशक्तों का वास्तविक विकास तब तक नहीं हो सकता था जब तक जातिगत भेद-भाव बना हुआ था। वे मध्यकालीन भक्ति-आन्दोलन को भी इस्लाम के प्रभाव का उदात्त उदाहरण मानते थे।³⁷

आधुनिक भारत में राष्ट्र-निर्माण का कार्य, पाल के अनुसार, विधिष्ठता युक्त होगा। अन्य राष्ट्र प्रजातीय सगठनों के विकसित रूप हैं जब कि भारत में प्रजातीय सगठनों के स्थान पर पूर्णतया विकसित संस्कृतियों का समूह विद्यमान है। इन संस्कृतियों का अपना पूर्व इतिहास रहा है। इन्हें समान राजनीतिक चेतना के मूत्र में पिरो कर भारत राष्ट्र की स्थापना करनी होगी। सघातमक आधार पर प्रत्येक राष्ट्रीयता के व्यक्तिगत गुणों को बनाये रखना होगा। भविष्य का भारत राष्ट्र किसी धर्म विशेष को मान्यता नहीं देगा। वह पूर्णतया धर्मनिरपेक्षता पर आधारित होना चाहिये। भावी राष्ट्र किसी एक सामाजिक कानून की मान्यता पर भी आधारित नहीं होगा। यह समझना निरर्थक है कि भावी भारत में अल्पसंख्यकों की स्थिति समुद्रस्थित होगी। भारत में विभिन्न धर्मावलम्बियों को समान सुरक्षा प्राप्त होगी ताकि वे अपने योग्यता का राष्ट्रहित में प्रयोग कर सकें।³⁸

विपिनचन्द्र पाल के जीवन पर श्रीकृष्ण के दिग्दर्शन की प्रसिद्ध छाप थी। वे श्रीकृष्ण को उदारता एवं मामञ्जस्य का पर्याय मानते थे। उनकी धारणा थी कि श्रीकृष्ण का उत्तरेय वेदों में भी अगिरम ऋषि के शिष्य के रूप में मिलना है। श्रीकृष्ण के मतार्थ सुगुण्य होते हुए भी मार्गों द्वारा अन्वयन सम्मानप्रद स्थान उन्हें दिया गया है। इस प्रकार श्रीकृष्ण आयोत्तमा मनायों में समन्वय के महान् आधार माने जा सकते हैं। महाभारत में श्रीकृष्ण केवल पारिवारिक वैमनस्य के मन्दर्भ में ही नहीं अपितु एक प्रजातीय संपर्प में प्रमुख भूमिका निभाने दिखाई पड़ते हैं। गीता उनके उच्चतम उपदेशों एवं समन्वय-कारी विचारों का जीता जायता उदाहरण है। वर्तमान युग की प्रजातीय समन्वय की आवश्यकताओं को देखते हुए श्रीकृष्ण का जीवन और भी अधिक महत्व प्राप्त करना हुआ प्रतीत होता है। भारत को राष्ट्रीय जागरण एवं एकीकरण का सदेश गीता से प्राप्त हो रहा है।³⁹

पाल ने हिन्दुओं की आध्यात्मिक प्रतिभा में मौलिक एकता को विशेष महत्व दिया। एकता की भावना ममयन विनाशात्मक प्रतीत का आधार रही। कुछ दार्शनिकों ने एकता की भावना को इतना अधिक विस्तृत रूप प्रदान दिया कि उनमें व्यक्ति का सामाजिक जीवन केवल माया दिखाई देने लगा। उन चिन्तकों ने वास्तविक जीवन के विषादों एवं वैमनस्य को दूर करने के लिए यह हल प्रस्तुत किया था। अन्य विचारकों ने इस एकता की भावना में विभिन्नता को अन्तिम मरण का ही स्वरूप देखा और उसे ईश्वर जीता के

रूप में स्वीकार किया। दोनों ही परिस्थितियों में मानसिक एवं सामाजिक जीवन में सम्बन्धित सचची, द्वन्द्वों एवं वैभिन्न्य की अन्तिम एकता के लक्ष्य से एकरस कर दिया गया था। पाल के अनुसार यह मौलिक एकता ही भारतीय हिन्दू-दर्शन का सार है। हिन्दू-दर्शन में अनेक द्रष्टव्य हैं किन्तु वास्तविकता एक ही है।⁴⁰ अनेक देवी-देवताओं के होते हुए भी एक ही सर्वोच्च ईश्वर को ही स्वीकार किया गया है। अनेक जातियों के होते हुए भी एक सामाजिक पूर्णता के विचार को माना गया है। विभिन्न धर्मों, सस्कृतियों एवं प्रजातियों को हिन्दू-दर्शन उस सर्वोच्च एकता के विभिन्न रूप मानता है। हिन्दू-दर्शन समन्वयकारी है। पृथक्त्व तथा घट्टमन्यता दोनों से हिन्दू-दर्शन दूर रहा है। प्रत्येक वस्तु ईश्वरमय है। विशिष्ट एवं सार्वभौमिक में गूढ़ सम्बन्ध है।⁴¹

पाल ने मत्सीनी द्वारा दी गयी राष्ट्रीयता की परिभाषा का उल्लेख किया जिसमें राष्ट्रीयता को जनता की व्यक्तित्वता बताया गया। हिन्दू धर्म में भट्टतत्वाद ने इसे जनता का व्यक्तित्व माना है। यूरोप में व्यक्तित्वता अधिकारी से जुड़ी हुई है जिसमें पृथक्ता एवं सभ्यता अवश्यभावी है। पाल के अनुसार फ्रांस की राज्यशास्त्र के जनक इन व्यक्तित्वता की संकुचित सीमा से परिचित थे। इसी कारण से उन्होंने समानता एवं स्वतन्त्रता के प्रादुर्भाव के साथ-साथ धातृत्व को सम्बद्ध किया, किन्तु उनकी स्वतन्त्रता तथा समानता के साथ धातृत्व का ताल-मेल नहीं बैठ सका।⁴² मत्सीनी ने भी इसी आधार पर फ्रांस की राज्य-शास्त्र की आलोचना की। पाल के अनुसार मत्सीनी भी राष्ट्रवाद की उस उच्छता तक नहीं पहुँच पाये जो समानता एवं स्वतन्त्रता के पृथक्तावादी विषय का शमन कर सके। यूरोप का राष्ट्रवादी दशन व्यक्तिवाद से प्रभावित है। इसकी परिणति विलियम मोरिस तथा मोरसे के दार्शनिक अराजकतावाद में हुई है।⁴³ प्रेम की ईसाई भावना के स्थान पर देशभक्तिजन्य ईर्ष्या बढ़ती जाती है और मानवता तथा सम्पत्ता के नाम पर वृहत् मानव-परिवार के कमजोर तथा नवीकृत सदस्य देशों को समाप्त किया जाता है।⁴⁴

हिन्दू-संस्कृति ने यूरोप की व्यक्तित्वता से भिन्न मार्ग चुना है। हिन्दू-राष्ट्रीयता का प्रादुर्भाव यूरोप से श्रेष्ठतर है। हिन्दू-संस्कृति व्यक्तित्वता को नियन्त्रित करती है। सामाजिक एवं आध्यात्मिक जीवन में व्यक्तित्वता सबसे बड़ी बाधा है। यह मनुष्य को पैट्ट स्वाधीन एवं निष्क्रिय बनाती है। आर्थिक प्रतियोगिता, सहयोग की कमी तथा सम्पन्न व्यक्तियों का शासन व्यक्तिवाद जनित दोष है जिससे हिन्दू-संस्कृति ने दूर रहने का आग्रह किया है। यूरोपवासी "पैगन" संस्कृति वह नर जिन यूनान तथा रोम सभ्यताओं की आलोचना करते थे वहाँ भी व्यक्ति को सामाजिक पूर्णता के अन्तर्गत माना गया था। समाज पूर्ण था और व्यक्ति उसका अंग। व्यक्ति को समाज में स्वतन्त्र व्यवहार करने का अधिकार नहीं था। किन्तु हिन्दू-संस्कृति एक चरण और आगे है। जहाँ यूनान तथा रोम की सभ्यताएँ सामाजिक भाग्यता को मयावत् सुरक्षित रखना चाहती थी, वहाँ भारत की हिन्दू लोकनीति व्यक्ति की पूर्णता को महत्त्व देती थी।⁴⁵

हिन्दू लोकनीति का आदर्श एक सर्वोच्च सामाजिक राज्य की स्थापना करने का है। यद्यपि व्यक्ति को सामाजिक व्यवस्था के पूर्ण नियन्त्रण में रखा गया है फिर भी विश्व का किसी भी सामाजिक विचारधारा में चाहे वह प्राचीन काल से सम्बन्धित हो रही हो अथवा आधुनिक काल से, सर्वोच्च सामाजिक राज्य का ऐसा आदर्श कहीं नहीं

दिखाई देता जैसा कि हिन्दू-विचारों में परिलक्षित होता है।¹⁶ इस व्यवस्था में व्यक्ति को सामाजिक उत्तरदायित्वों से मुक्त होकर स्वतन्त्र जीवन जीने का अवसर प्राप्त है। प्रत्येक व्यक्ति जीवन में स्वयं अपने द्वारा निर्धारित नियम का अनुसरण करता हुआ नियन्त्रण से स्वतन्त्रता की ओर अग्रसर होता है। हिन्दुओं की आधुनिक-व्यवस्था का उदाहरण प्रस्तुत करते हुए पान ने यह बतलाया कि ब्रह्मचर्याश्रम में सन्यास की ओर बढ़ता हुआ जीवन इसी श्रम का मासो है। सन्यास की स्थिति में जाति, समाज तथा अन्य बन्धन नहीं रहते। यह समाजोपरि अवस्था है जिसका उदाहरण अन्यत्र मिलना कठिन है।¹⁷

पान के अनुसार राष्ट्रीयता का वास्तविक अर्थ है मानवीय समुदाय की भावना न कि प्रजाति प्रयत्न वंश विरोध का आग्रह। जिस प्रकार में परिवार व्यक्ति से, प्रजाति परिवार से, वंश प्रजाति से अधिक व्यापक है उसी प्रकार से राष्ट्र भी वंश से अधिक व्यापक है। सामाजिक विकास का मूल तत्त्व मानवीय व्यक्तित्व की पूर्णता प्राप्त करवाना है। यह पूर्णता व्यक्तिगत पृथक्त्व में प्राप्त न होकर सामाजिक तादात्म्य से प्राप्त होती है। ये सामाजिक समुदाय मानवीय द्विती की अभिवृद्धि करन है तथा व्यक्तित्व स्वार्थ से ऊपर उठ कर चरना मिश्राने हैं। व्यक्ति अपने आनन्द को सीमित रहने में मग्न रहता है। उसका जैविक इकाई में अधिक महत्व नहीं। किन्तु परिवार के सदस्य के रूप में वह एक संगठित इकाई का भाग है। परिवार का सामूहिक स्वरूप जो व्यक्ति को सुरक्षा प्रदान करता है, व्यक्ति के विकास की आवश्यक गर्त है। पारस्परिक वैमनस्य और बलहीन व्यक्ति का व्यक्तित्व की निधारन में महयोग देन है। राष्ट्र का जटिल संगठन व्यक्ति के विकास का एक और आयाम है। व्यक्ति उपयुक्त समस्त संगठनमय विकासों से अनुभव प्राप्त करता हुआ अधिक स्वतन्त्रता का उपयोग करने में समर्थ है।¹⁸

पान ने स्वतन्त्रता को नकारात्मक अवधारणा के रूप में स्वीकार किया है। बग़नों का प्रभाव ही स्वतन्त्रता का घोनक है। यूरोप में स्वतन्त्रता तथा उच्च धर्मता का तात्त्विक अन्तर स्पष्ट नहीं मिलता। बहुत कुछ व्यक्तिगत मान्यताओं पर निर्भर करता है। जैसे किसी के विचार दूसरे से भिन्न हों तो वह प्रगतिशील है और यदि दूसरा पहले के विचारों में सहमत न हो तो वह पृथक् जाने की दृष्टि में प्रतिस्पर्धाकारी एवं स्पर्धाकारी है। इसी प्रकार में यूरोप में स्वतन्त्रता का अर्थ भी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता से जोड़ दिया गया है। यू कि कोई ऐसा विवेक का सर्वोच्च न्यायालय प्राप्त तब नहीं बना जो यह अन्तर स्थानित कर सका अतः सामाजिक शक्ति ही इन बातों में निर्णायक सिद्ध हुई है। राष्ट्रों में परस्पर शान्ति एवं सहयोग तब तक सम्भव नहीं जब तक स्वतन्त्रता सम्बन्धी मान्यता में सामूलक परिवर्तन न हो जाय।¹⁹ किन्तु यूरोप की विचारधारा के विपरीत हिन्दू विचारधारा में स्वतन्त्रता को नकारात्मक अर्थ में लिया गया है। हम इसे स्वाधीनता कह कर पुकारते हैं न कि अनाधीनता। इसका अर्थ है स्वयं का स्वयं पर नियन्त्रण, नियमित एवं अधीनत्व। स्वाधीनता का उच्चारण है सार्वभौमिक तन्त्र की अधीनता। व्यक्ति का सार्वभौमिक के साथ एकाना होना ही मनुष्य स्वाधीनता है।²⁰

पान ने स्वराज के वास्तविक अर्थ पर भी प्रकाश डाला। वे स्वराज को, उपनिषदों की धारणा के अनुसार, सर्वोच्च आध्यात्मिक अवस्था मानते थे। छात्रोप उपनिषद् में

यह मतलाया गया है कि आत्मा जब आत्मा को देखने और जानने लग जाय अर्थात् जब आत्म-ज्ञान प्राप्त हो जाय तभी स्वराज प्राप्त होता है। वेदों में वामदेव द्वारा स्वराज-प्राप्ति का ऐसा उदाहरण मिलता है जबकि वामदेव सार्वभौमिक तत्त्व से एकाकार हो कह उठता है—“मैं सूर्य हूँ, मैं मनुष्य”।⁵¹ देवत्व प्राप्त करने का यही मार्ग है। मानवत्व एवं देवत्व एक ही हैं। एकता हिन्दू-दर्शन का आधारभूत तत्त्व है। केवल हिन्दू-धर्म में मानवता एवं देवत्व को प्रकट करने में एक ही शब्द का प्रयोग मिलता है और वह शब्द है नारायण। नारायण मानवीय व्यक्तियों के अन्तराल में निवास करते हैं। नारायण मानवता के सामूहिक जीवन में भी निवसित हैं। वे समस्त सामाजिक एवं ऐतिहासिक आन्दोलनों के निदेशक हैं। भारत में नरनारायण का आदर्श प्रयुक्त माना गया है। नारायण समस्त मानवता का प्रतीक है। नारायण पूर्ण हैं, विभिन्न राष्ट्र उस पूर्णता के ही अंग हैं। नारायण या मानवता एक सावयव है, विभिन्न प्रजातियाँ, नस्ल तथा राष्ट्रीयताएँ उस सावयव के अवयव हैं। इस प्रकार नारायण अथवा सार्वभौमिक मानवता प्रत्येक प्रजाति, नस्ल एवं राष्ट्र में व्याप्त है। जीवन नारायणमय है। पूर्ण सामाजिक पृथक्त्व अथवा दूसरों की तुलना में श्रेष्ठ तथा स्वतन्त्र रहने का विचार नारायण के आत्म-दर्शन के विरुद्ध है। यही राष्ट्रवाद का दर्शन है जिसे उच्चतम हिन्दू-दर्शन द्वारा आत्मसात् किया गया है।⁵²

पाल ने सभ्यता की आरोही प्रक्रिया का वर्णन करते हुए व्यक्तिगत स्वार्थ के स्थान पर सर्वजनहिताय विचारक्रम को महत्त्व दिया है। परिवार, प्रजाति, समाज तथा राष्ट्र के सकीर्ण दायरे में बढ़कर केवल अपने समुदाय विशेष का हित-सर्वयव सर्वरता का प्रतीक एवं सच्चे राष्ट्रवाद का शत्रु है। राष्ट्रवाद का हनन सभ्यता का हनन है। मानवीय सम्बन्धों के वृहत्तर क्षेत्र के निर्माण की आवश्यकता पर धन देते हुए पाल ने राष्ट्र के विचार को सर्वोपरि रखा है। राष्ट्र सकुचित धारणा न होकर विश्व-वस्तुत्व का प्रतीक है। राष्ट्रवाद ही सामाजिक विकास की सर्वोच्च परिणति नहीं। राष्ट्रवाद से अन्तर्राष्ट्रवाद की ओर प्रवृत्ति बीसवीं शताब्दी की मांग है। कोई भी राष्ट्र इस अन्तर्राष्ट्रीयता की ओर से विमुख नहीं रह सकता। वर्तमान युग के समस्त आर्थिक एवं राजनीतिक क्रियाकलापों में अन्तर्राष्ट्रवाद के चिह्न स्पष्ट रूप से परिलक्षित हैं। समाजवाद आज के अर्थशास्त्र का उन्नत विचार है और प्राच्य नहीं तो पश्चात्य विश्व के भावी विकास का साधन। यूरोप में पूँजीवाद का विरोध करने वाला यह विचारवाद एक नवीन प्रकार का अन्तर्राष्ट्रवाद साधेगा।⁵³

समाजवाद ही नहीं अपितु साम्यवादी साम्राज्यवाद भी अन्तर्राष्ट्रीयता का मार्ग प्रशस्त कर रहा है। नव-साम्राज्यवाद एकाधिकारवादी न होकर लोकतान्त्रिक है। कई छोटे सार्वभौम राज्यों का एक सगठन के अन्तर्गत गठित होकर स्व-शासन या अधिशासन बनाये रखना नव-साम्राज्यवाद का उदाहरण है। ब्रिटिश साम्राज्य इसी प्रकार के अन्तर्राष्ट्रवाद का प्रतीक बन रहा है। पाल का यह विचार भावी ब्रिटिश राष्ट्रमंडल की स्थापना की ओर इंगित करता है।⁵⁴ वे सघातक अन्तर्राष्ट्रवाद के समर्थक थे। उन्हें यह विश्वास हो गया था कि केवल मात्र राष्ट्रीय इकाइयाँ सफल नहीं हो पायेगी। राष्ट्रीय इकाइयों को अधिक सहयोग एवं सहिष्णुता का प्रयोग करना है। भारत में राष्ट्रवादी चिन्तन को केवल स्वतन्त्रता तक ही सीमित नहीं रहना है। इसे अपने राष्ट्र, अपनी

संस्कृति एवं अपनी सम्पत्ता के चरित्र का इस प्रकार विकास करना है कि वह सार्वभौमिक मानवता का पालन करते हुए ब्रिटेन से भारत के सम्बन्धों को बनाये रखने में सहयोगी हो। ब्रिटेन से भारत के सप्तात्मक सम्बन्ध हमारे राष्ट्रवादी चिन्तन के विपरित सिद्ध नहीं होंगे। हमें ब्रिटेन से हमारे राष्ट्रीय जीवन के विकास में पूर्ण सहायता प्राप्त करनी है। यही हमारी राष्ट्रीयता को एक दिन सार्वभौम मानवीय परिमेष में ईश्वर द्वारा निर्धारित स्थान प्रदान करेगा। इसी में नारायण के जीवन एवं स्नेह का पृथ्वी पर प्रवर्तण होगा।⁵⁵

पाल के अनुसार राष्ट्रवाद मार्गदर्शक सिद्धान्त के रूप में उसी प्रकार से श्रृणात्मक नहीं जिस प्रकार से आत्मानुभूति का सिद्धान्त। इसका घनात्मक मूल्य अधिक महत्वपूर्ण है। आत्मानुभूति का सिद्धान्त व्यक्ति को यह नहीं दर्शाता कि उसे अपने अन्तराल में विद्यमान वित्त स्वत्व की अनुभूति करनी है और एक मूचना-मृत् के समान वह व्यक्ति को उन प्रवृत्तियों के प्रति सचेत करता है जो उसके मार्ग में बाधक सिद्ध हो। किन्तु राष्ट्रवाद की धारणा राष्ट्र को यह बनानी है कि उसे वर्तमान जीवन में वित्त तत्त्वों का विकास करना है तथा वित्त का दमन। वह उस सही दिशा का बोध कराता है जो राष्ट्र की भेदा के अनुकूल हो।⁵⁶ यह मानना उचित नहीं कि व्यक्ति तथा राष्ट्र दोनों के सम्पर्क में प्राप्त चेतना वैचारिक एवं व्यावहारिक समस्याओं के सघारण के मार्ग में बाधक है। व्यक्ति के सम्बन्ध में यह चाहे सत्य सिद्ध हो किन्तु राष्ट्र के सम्बन्ध में यह नहीं कहा जा सकता। राष्ट्र जानने वृत्ति भी गलत मार्ग का अनुसरण नहीं करता। सच्चे राष्ट्रीय आन्दोलन सर्वदा स्व-चालित होते हैं। समूह का संचालन स्वचालित एवं प्रवेतनात्मक होता है। सामाजिक आन्दोलन सामाजिक शक्तियों की क्रिया-प्रतिक्रियाओं का फल है न कि व्यक्तियों द्वारा निर्धारित या विनिश्चित विकल्प।⁵⁷ जब तक व्यक्ति अपने विवेक से पूर्णतया संचालित होने की स्थिति में नहीं आता तब तक वर्तमान परिस्थितियों को ध्यान में रखते हुए राष्ट्रों तथा मानवीय समुदायों का व्यवहार सवेग एवं प्रवेतन द्वारा संचालित रहेगा। पाल ने इसे राष्ट्रीय प्रवृत्तियों के मनोविज्ञान की सज्ञा दी है।⁵⁸

पाल के अनुसार राष्ट्रवाद घनात्मक मूल्यों से युक्त है। भारत के सम्पर्क में उन्होंने प्रनिपादित किया कि यहाँ विभिन्न सम्पत्ताओं के संपर्क में भारत अपनी प्राचीन संस्कृति तथा विविष्टीकृत संस्थाओं एवं आदर्शों को बहन कर रहा है। अंग्रेजी सम्पत्ता का भारतीय सम्पत्ता से संपर्क नवीन परिस्थितियाँ उत्पन्न करता है। नाहर्षं हिन्दूधर्म की विशेषता है जब कि वैधानिकता ईसाई धर्म की। समाजवाद या समष्टिवाद हमारे सामाजिक सगठनों का मूल है जबकि व्यक्तिवाद यूरोपीय सम्पत्ता का केन्द्र बिन्दु। सहयोग हमारे आधिक जीवन की विशेषता है जबकि यूरोप का आदर्श है प्रतिद्वन्द्विता। पारस्विक सन्धता के प्रभाव में भारतीयों के सामने नवीन प्रलोभन उत्पन्न हुआ है किन्तु भारत को अपनी सम्पत्ता छोड़ने की आवश्यकता नहीं। यूरोप की सम्पत्ता अनुप्य की विलासिता एवं इन्द्रिय-सुख की प्रवृत्ति की पीठक है जबकि भारतीय सम्पत्ता जीवन में विवेक एवं आध्यात्मिकता पर अधिक बल देती है। यदि हमने अपनी सम्पत्ता के इन तत्त्वों को भुना दिया तो हम राष्ट्र के रूप में अपनी अस्तित्व खो देंगे। विदेशी प्रभावों से अपनी सम्पत्ता एवं संस्कृति को हमें बचाता है।⁵⁹

राष्ट्रवाद रुढ़िवादों से भिन्न है। राष्ट्रवाद विकास के सिद्धान्त पर आधारित

विचार है। स्वतंत्रता परित्यक्त-विरोधी होती है किन्तु विनाशवाद परित्यक्त पर ही आधारित है। राष्ट्रवाद मनीत से विच्छेदित हुए विना निरन्तरता बनाए रख सकता है। विनाश निरन्तरता का बोध कराता है। परित्यक्त एक स्थायित्व दोनों में सम्भव विकास की प्रक्रिया के आवश्यक तत्व हैं। राष्ट्रवाद स्वतंत्रता एवं अन्ति दोनों से मिलित मार्ग का चोकर है। राष्ट्रवाद नवीन राष्ट्रीयताओं को अकुरित होने से नहीं रोकता किन्तु नवीन राष्ट्रीयताओं को वर्णमकर पद्धति से अकुरित होने में भौतिकता समाप्त हो सकती है। वर्णमकर राष्ट्रवाद एक घुसाई है जो पुन की तरह सब कुछ नष्ट कर देती है।⁶⁰ वर्णमकर राष्ट्रवाद के स्थान पर स्वस्थ नागरिक एवं प्रजातीय सम्बन्धों की स्थापना नवीन राष्ट्रीयता के लिए हितकर है। राष्ट्र के मूल प्रवाह में अनुकूल नवीन राष्ट्रीयताओं को आत्मगत किया जा सकता है। आधुनिक समय में अमेरिका, इंग्लैंड, कनाडा तथा अफ्रीका आदि देशों में वाणिज्य, उपनिवेशन एवं अन्य कारणों से एक प्रकार की नवीन राष्ट्रीयता एवं सभ्यता विकसित हुई है। उनकी समान सभ्यता, धारणाएँ एवं राज्य के प्रति समान भक्ति ने नवीन राष्ट्रीयता को जन्म दिया है। इस प्रकार का अन्तराष्ट्रीय मिश्रण राष्ट्रवाद के लिए घातक मिश्र न होकर सहायक ही मिश्र हो रहा है। सामाजिक विकास के नवीन प्रयोग राष्ट्रवाद की घनात्मक उपयोगिता के प्रतीक हैं।⁶¹

पाल ने देशी लोकतन्त्र का प्रतिपादन किया। वे ऐसे लोकतन्त्र का चिन्तन कर रहे थे जिसमें वर्गजनित वैमनस्य एवं संपर्क न हो और सभी के हितों को सरक्षण प्राप्त हो सके।⁶² अधिकारों की मर्यादाओं के विचारों के अनुस्यू कर्तव्यों में परिवर्तित कर दिया जाय। ऐसा वातावरण तैयार किया जाय जहाँ प्रतियोगिता का स्थान स्नेह तथा सहयोग से ले। उनकी दृष्टि में लोकतान्त्रिक आन्दोलन का यह आदर्श साध्य होता चाहिए। यह सभी सम्भव है जब प्रत्येक व्यक्ति अपनी स्वयं की स्वार्थमिद्धि छोड़कर सबके हित में अपना हित विचार करे। राष्ट्रों तथा व्यक्तियों के मध्य संपर्क समाप्त हो जाय सभी विषय में सच्चा लोकतन्त्र स्थापित हो सकता है। पाल के अनुसार भारत में सदियों से ही इसी प्रकार के देशी लोकतन्त्र की स्थापना का प्रयास चलता रहा। आध्यात्मिक जीवन की प्राप्ति का यह मार्ग भारत के स्वतन्त्र राष्ट्रीय जीवन की मांग का आधार है। भारतीय प्रान्तों में बंगाल इस प्रकार के लोकतन्त्र की स्थापना का उपयुक्त उदाहरण है। मगध में शताब्दियों पूर्व बुद्ध के समय में इसी प्रकार का प्रयास किया गया था। साम्प्रदायिक एवं प्रान्तीय महत्वाकांक्षाएँ राष्ट्रीय लोकतन्त्र के लिए घातक रही हैं। ऐतिहासिक अतीत का पुनरुत्थान इसी प्रकार की भावना फैलाता है किन्तु बंगाल में ऐसी भावना नहीं रही। स्वदेशी आन्दोलन के दौरान बंगाल में प्रतापीयता का आह्वान नहीं किया गया जैसा कि अज्ञान में शिवाजी, गुरुगोविन्दसिंह या पेशवाओं का अन्य प्रान्तों में हुआ। क्षुद्र प्रान्तीय भावनाओं को पुन उभारने की आवश्यकता नहीं है। बंगाल में राष्ट्रीय चेतना अजेजी शासन के कारण जागृत हुई और बंगालियों ने अपने आदर्शवाद एवं अपनी सभ्यता से राष्ट्रीय आन्दोलन को सबल दिया। अतः बंगाल का आन्दोलन इस कारण से भी अनुकरणीय है कि वहाँ सामाजिक एवं राजनीतिक जीवन में स्वतन्त्रता के अकुर विद्यमान हैं। वहाँ के राजनीतिक जीवन को राजा राममोहन राय से रवीन्द्रनाथ ठाकुर तक नवीन दिशाएँ प्राप्त हुई हैं। अंग्रेजों के प्रभाव में राममोहन राय ने अपना सामाजिक सुधार-आन्दोलन प्रारम्भ

विद्या, यह धारणा प्रमत्त है। राजा राममोहन राय ने जब अपनी सामाजिक सुधार प्रान्दोलन प्रारम्भ किया था उस समय उन्हें अंग्रेजी अधर का ज्ञान भी नहीं था। प्रारम्भ में बंगाल का स्वतन्त्रता-प्रान्दोलन हिन्दू-धुनजिगिरावादी रहा हो किन्तु बाद में अंग्रेजी के प्रति आक्रोश एवं दुःशा ने सही राष्ट्रीय चिन्तन को ही बनाया दिया।¹⁵

सामाजिक विचार

विश्व चन्द्र पाप ने हिन्दू जाति-व्यवस्था का विरोध किया है। वे यूरोप के सामाजिक दर्शन में व्याप्त भाई-चारे की भावना के पक्षपाती हैं। सामाजिक भेद-व्यवस्था में व्याप्त भेद-भाव दूर करना इतना सरल नहीं जितना जातिगत भेद-भाव दूर करना। जाति-भेद का कारण अज्ञान रहा है। भूतकाल के भारत में ऐसे उदाहरण मिलते हैं जिनमें ब्राह्मणों ने दूतों को अपना गुरु माना था। पाल इस प्रकार की जाति-भेद की नीति को केवल नैतिक आधार पर उचित मानते हैं जिस व्यक्ति की खान-पान एवं कामकाज की जातिगत नियमों से नियन्त्रित किया गया है। जाति-व्यवस्था ने नैतिक जीवन को नियन्त्रित करने में सहायता दी है किन्तु मान्य आधारों पर जाति-भेद स्वीकार करने योग्य नहीं है। वे यूरोप के प्राथमिक वर्गभेद की जाति-भेद तुल्य हानिकारक मानते हैं। भारत की प्राचीन व्यवस्था में निर्धन होना अन्याय नहीं था किन्तु अंग्रेजी के आगमन एवं पारस्विक प्रभाव ने नये समाज में निर्धन की स्थिति रूप कर दी है। धन-सम्पन्न व्यक्तियों का समाज के निर्धन वर्ग पर आभास उतनी प्रकार फैल रहा है और उनके पापों पर उतनी तरह से परा डाल दिया जाता है जिस प्रकार से भूतकाल में अष्ट ब्राह्मण के मनसियों को सम्म मान लिया जाता था। वास्तव में जातिभेद एवं वर्ग-भेद दोनों ही प्रमुख हैं। हमारी धर्म-प्रधान प्राथमिक व्यवस्था उतनी ही प्रमुख है जितनी सामुदायिक लोकतान्त्रिक भर्ष-नीति। मानवता सर्वत्र समान रूप में विद्यमान है। जातिगत भेद-भाव, प्रजातीय लक्षणी सभी निरपेक्ष हैं।¹⁶

पाल ने बंगाल के सामाजिक आंदोलनों एवं उन्नति कुधारों की अपने लेखन एवं भाषणों में प्रतिध्वनित किया है। उनके अनुसार बंगाल में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा मानवतावाद प्रारम्भ से ही मान्य रहा है। इसी कारण से अंग्रेजी शासन का बंगाल पर अधिक प्रभाव दिखाई देता है क्योंकि बंगालियों की समानता एवं स्वतन्त्रता में निष्ठा अंग्रेजी शिक्षा तथा प्रशासन के अनुकूल है।¹⁷ तान्त्रिक, शक्ति एवं वैष्णव सभी मतधर्मात्मिकों ने जातिगत भेद-भाव को दूर करने में सहायता दी है। बंगाल में ऐसे कई हिन्दू सम्प्रदाय हैं जिनमें जाति-भेद सभी नहीं रहा। बंगाल में धर्म-गुरुओं की वैधी परम्परा नहीं रही जैसी की मुस्लिम ने धर्मभावार्थ सम्प्रदाय का अपना क्षणिक शक्ति प्राप्त की थी है। बंगाल में पेरिया अथवा दूतों की भी स्थिति नहीं के बराबर है। चौदालों की भी मन्दिर में प्रवेश प्राप्त है। यह स्थिति मजह में नहीं रही।¹⁸ इन प्रकार पाल ने अनेक दृष्टान्तों से यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि बंगाल में सामाजिक समानता एवं मोहाद का अनुकरण उदाहरण प्राप्त है। यद्यपि पाल के इन विचारों में सरल की मात्रा अधिक है तब भी यह नहीं माना जा सकता कि बंगाल में सामाजिक भेदभाव अथवा जातिप्रथा की कुशाखी विद्यमान नहीं है। पाल ने बंगाल प्राप्त की विनिष्ठता को कुछ बढ़ा-चढ़ा कर ही प्रस्तुत किया है।

पाल ने हिन्दुओं के सामाजिक संस्कारों एवं प्रयोगों का समर्थन किया है। महालय भयदा आदिनर्मों की प्रशंसा करते हुए उन्होंने प्रकट किया कि हिन्दुओं की प्रथा आधुनिक समाजशास्त्रियों द्वारा ठीक से नहीं आयी गई। यूरोपीय समाजशास्त्र के दृष्टिकोण प्रभाव में भारत का सामाजिक अध्ययन समीचीन नहीं। हिन्दुओं की सामाजिक संरचनाएं आधुनिकता के संदर्भ में भी सामाजिक पुनर्निर्माण का आधार हैं। हिन्दुओं की आत्मा के अमरत्व में आस्था उनकी सामाजिक परिपाटियों की जड़ है। मृत्यु को मनुष्य तथा मनुष्य के भेद को मिटाने वाले सत्त्व के रूप में माना गया है। यह मानवजीवन से सभी सम्बंधों को सर्वोच्चोच्चता में परिवर्तित कर देती है। हिन्दुओं की आस्था व्यक्तिगत मानवीय जीवन की शाश्वत मानवजीवन से जोड़ती है। मनुष्य के अंतर्हीन मानवीय सम्बन्ध तथा सम्पूर्ण मानव-जाति से उसकी एवता हिन्दुओं के सामाजिक एवं धार्मिक जीवन का आधार है क्योंकि वे समस्त विश्व को अपना परिवार मानते हैं। समस्त जगत् नारायणमय है।⁶⁷

धार्मिक विचार

पाल के धार्मिक विचारों पर हिन्दू-धर्म-दर्शन का विशेष प्रभाव परिलक्षित होता है। पाल के हिन्दू-धर्म-विषयक विचार उनकी पुस्तक बी स्टडी ऑफ हिन्दुइज्म (1908) में प्रतिपादित किये गये हैं। पाल के अनुसार हिन्दुओं ने आस्थात्मक परिदृश्य के माध्यम से प्रत्येक वस्तु को देखा था। उनके लिए प्रकृति केवल प्राकृतिक नहीं थी और मनुष्य केवल मानवीय नहीं था। प्राकृतिक पदार्थ एवं अवस्थितियाँ आत्मा के रूप में मानी गयी थी। अग्नि, जल, वायु, धातु, पृथ्वी, चन्द्र, सूर्य, आदि सब भूमण्डलीय अथवा आकाशीय तत्व आत्मायुक्त माने गये थे। ऋग्वेद में इन पदार्थों का अत्यन्त वास्तविक वर्णन उपलब्ध है। किन्तु वास्तविकता भौतिकता के रूप में नहीं मानी गयी। प्रत्येक में आत्मा का निवास माना गया है। ऋग्वेद का वाक्य हेगल के वर्गीकरण को नकारता है। ऋग्वेद की अर्थ आस्थात्मकता उपनिषदों की अमूर्त आस्थात्मकता में विवक्षित हुई है। ऋग्वेद में प्रकृति का मानवीकरण किया गया है। यह विश्व जीववादी न होकर मानववादी है। इसमें जीव और आत्मा का अद्भुत समिश्रण है। उपनिषदों में अद्वैत के दर्शन होते हैं। यही प्रकृति का स्वतन्त्र अस्तित्व न होकर उसे ब्रह्ममय दर्शाया गया है। ब्रह्म विश्व का भौतिक कारण है। उपनिषदों के बाद के साहित्य में मायावाद के दर्शन होते हैं। यह विराट् पुरुष के स्थान पर प्रकृति तथा आध्यात्म का विभाजन है।⁶⁸

पाल के अनुसार हिन्दुधर्म साधारण अर्थ में धर्ममात्र नहीं है। यह व्यक्तिगत धर्म न हानकर धर्मों का ऐसा परिवार या समूह है जिसमें कुछ निम्न, कुछ उच्च और कुछ विकास के उच्चतर स्तर पर हैं। हिन्दुधर्म जीवित धर्म है। हिन्दुओं के धार्मिक अनुभवों में विश्व के समस्त धर्मों का रहस्य विद्यमान है। यह सब धर्मों की कुंजी है। पाश्चात्य विश्व की समस्याओं का समाधान भी इसमें विद्यमान है। हिन्दू-धर्म ईसाई चिन्तन को व्यापक बनाने में सहायक सिद्ध हुआ है। यद्यपि मैक्समूलर ने हिन्दू-धर्म का अन्वेषण करने का प्रयास किया किन्तु वह सफल नहीं हो पाया। वह हिन्दू साहित्य के शब्दार्थ तक ही पहुँच सका है। इसका भावार्थ और गूढ़ार्थ किसी पाश्चात्य विद्वान् द्वारा आज तक प्राप्त नहीं हुआ है। विदेशियों का अध्ययन केवल सतही माना जा सकता है।⁶⁹ हिन्दू-धर्म

को समझने के लिए पहले हिन्दुओं के आदिकालीन जीवन का अध्ययन आवश्यक है ताकि उनके विशेष इतिहास एवं सभ्यता के विकास का नियामक विचार स्पष्ट हो सके। इसके बाद हम नियामक विचार के विभिन्न स्तरों का तथा समय-समय पर होने वाले परिवर्तनों का अध्ययन भी आवश्यक है जिससे प्रजातीय एवं ऐतिहासिक घटनाओं का परिवर्तनकारी प्रभाव समझा जा सके।¹⁰

पाल ने हिन्दुओं की पौराणिक गणनाओं को निम्न प्रकार वर्णित करने में नहीं देखा। निम्न यह है जिसमें अस्तित्व एवं प्रजासत्त्विकता हो। पाल के अनुसार हिन्दु धर्म के देवी-देवताओं की अस्तित्व या अमान्यता नहीं मानते। अतः हिन्दूधर्म के सम्बन्ध में माइपोलोजी पद का प्रयोग सर्वथा अनुचित है। पारम्परिक विचारधारा ने देवी-देवताओं के पूजन को मानसिक एवं सामाजिक विकास की निम्न अवस्था माना है। मध्य अफ्रीका, चीन, रोम आदि में देव-पूजन की मान्यता रही है। चीन में पुरुषों की पूजा होती थी और भारत में भी ऐसी परम्परा रही है। हिन्दु धर्म के विचारकों ने अनुष्ठान सभी देशों को एक ही श्रेणी में रख दिया है। यूरोप के विचारकों ने अपने सभी अनुभवों का परिधि से निकल कर समीचीन विचार नहीं किया। उनका सीमित ज्ञान भ्रान्ति फैला रहा है।¹¹ भारत में वेदों तथा पुराणों में वर्णित देवी-देवताओं के नामों में सम्मिलित हुए भी दोनों में बहुत अन्तर है। भारत में धार्मिक विकास के तीन स्तर रहे हैं।¹² पहला अनुभववादी स्तर, दूसरा विचारवादी स्तर तथा तीसरा चिन्तनात्मक स्तर रहा है। वैदिक देवताओं की प्रथम स्तर पर रखा जा सकता है। दूसरे स्तर पर उपनिषदों की ईश्वरगोप धारणा है और तीसरा स्तर पुराणों में वर्णित देवी-देवताओं के विचार में दृष्ट्य है। पुराणों में वर्णित गणेश, कृष्ण, व्यासनामा के बावजूद, उच्च कोटि की है और हिन्दुओं के धार्मिक जीवन की उपनिषदों के भी अधिक उद्देश्यवादी है। अतः पौराणिक गणनाओं को वैदिक देवताओं समानादि सभ्यता के समस्त स्तरों से सर्वथा विवेकपूर्ण है। पौराणिक गणनाओं का विकास ऐसे समय में हुआ है जब हिन्दुओं ने उपनिषदों के विचारवादी धर्म का स्तर पार कर लिया था।¹³ पाल ने सरम्बती का उदाहरण देते हुए यह बताया कि सरम्बती वैदिक काल में नदी के रूप में मान्य थी। उनका वैदिक समय में मानवीकरण हुआ और उसके बाद सरम्बती की विद्या की देवी के रूप में पूजा गयी। इतना ही नहीं सरम्बती में नमस्त देवियों का आहार कर सरम्बती को उमा, वादेरा, वाता, विद्या, महाविद्या, मदनो आदि अनेक रूपों में स्वीकार किया गया। सरम्बती का यह धर्म प्रतीकवादी है। कोई चित्रण भी विवेकपूर्ण एवं मूर्तिपूजा का विरोधी क्यों न हो, वह हिन्दुओं के देवी-देवताओं की निम्नस्तर की बुद्धिमत्ता नहीं बल्कि गमता। यही इन धार्मिक रूपों का वास्तविक धर्म एवं प्रमिताय सम्मेलन में नहीं प्राप्त बल्कि मानवीकरण का प्रमाण इन मानवीयता का विषय भवे ही बना ने समझा हिन्दुओं की पौराणिक गणनाओं एवं पौराणिक पात्रों में प्रतीकों के माध्यम से जिस उच्च स्तरों पर मानवीय स्तर की सभ्यता की स्वीकृति की गयी है वह स्पष्टता एवं धार्मिक विकास के चरण निम्न स्तर पर है।¹⁴

पाल ने यह ध्यान दिया कि सभ्यता का धर्म उसके प्रतिष्ठित का अनुवर्तन मात्र है। अतः से सभ्यता के धर्म का मान्य एवं प्रभाव निर्धार देना है। अन्तर्निष्ठ, प्रतिष्ठित,

नास्तिकता आदि विभिन्न तर्क-वितर्कों के माध्यम से धर्म-सम्बन्धी अनुभूतियों मानव के पराचेतन में व्याप्त रहती है। सशयवाद एवं नास्तिकता एक ही वस्तु के दो पहलू हैं।¹⁷⁵ प्राधुनिक हिन्दू-धर्म धार्मिक विरासत की धरम परिणति है। हिन्दुओं की मूर्तिपूजा केवल मूर्तिपूजा न होकर आदर्शों की आराधना है। यह मूर्तियों की पूजा न होकर उन आदर्शों या विचारों का अर्चन है जो उन्नततम एवं पवित्रतम धार्मिक कल्पना के श्रेष्ठ प्रतीकों के माध्यम से निरूपित हुए हैं। दुर्गा-पूजा का प्राधुनिक रूप इसी पर आधारित है। ब्रह्म की दुर्गा अथवा शक्ति-पूजा के पीछे हिन्दू-धर्म-दर्शन की पुरुष एवं प्रकृति की मान्यता जुड़ी हुई है। पुरुष ईश्वर रूप में है और प्रकृति पुरुष से सम्बन्धित है। प्रकृति पुरुष की शक्ति है जो उत्पन्न करती है, भरणपोषण करती है और सहार करती है। प्रकृति ब्रह्माण्ड की माता अर्थात् जगदम्बा है। हिन्दुओं की दुर्गा ईशाइयों के आइस्ट के समान है। दुर्गा भुक्तिदायिनी है। दुर्गा महामाया है। आरम्भ के ब्रह्म अर्थात् अन्तिम-सत्य के साथ सम्बन्ध के विषय में अज्ञान अथवा ध्विधा ही माया है। यह अज्ञान 'निर्मेय' की प्रतिया की विविधता के कारण उत्पन्न होता है जिसमें 'यह एक है दूसरा नहीं' (एक ही ब्रह्म द्वितीयो नास्ति)। ब्रह्म से एकाकार होने में इस अन्तिम समाप्त होना अनिवार्य है। प्रकृति ब्रह्म का प्रमुख कारण है। प्रकृति के माध्यम से ही ब्रह्म पर विजय प्राप्त की जा सकती है। शक्ति की आराधना इसी कारण से भुक्तिदायिनी मानी गयी है। अज्ञान रूपी तिमिर को हरने वाली दुर्गा या महामाया अन्धविश्वास तथा धार्मिक आदर्शों का नाश कर मनुष्य को साक्षात्किमता के उच्च परातल पर पहुँचा देती है। पाल ने दुर्गापूजा के इस तबीन विवेचन के माध्यम से भारत में राष्ट्रवादजनित राजनीतिक स्वतन्त्रता एवं देशभक्ति को जागृत करने का प्रयास किया है।¹⁷⁶

विपिनचन्द्र पाल के धार्मिक विचारों में उनका इस्लाम के प्रति श्रेष्ठोपेक्ष विवेचनीय है। सर्व-इस्लामवाद (वेन-इस्लामिज्म) के सम्बन्ध में पाल ने 1913 में यह व्यक्त किया कि भारत के सामाजिक एवं राजनीतिक विकास पर इसका प्रभाव निश्चित है। इस्लाम के अनुयायी अपने सहायक बहुमत एवं अपनी सगठनात्मक शक्ति का प्रयोग विश्व-राजनीति को अपने हित में परिवर्तित करने के लिए कर सकते हैं। एशिया, अफ्रीका तथा यूरोप में इस्लाम का बढ़ता हुआ आक्रामक प्रचार उनके लिए चिन्ता का विषय था। सैनिक शक्ति से इस्लाम के प्रभाव में वृद्धि के आसार भय नहीं के तुल्य थे किन्तु धर्म-परिवर्तन का व्यापक भय उन्हें दिखाई देने लगा था। इस्लाम की यह मान्यता कि ईश्वर एक है और मोहम्मद उसका प्रसूत है—अत्यन्त प्रभावशाली प्रचार का माध्यम बन सकती है। इस्लाम की अनुप्राणना (गोर्नर) अनुप्राणीय है यदि इसका प्रयोग विश्व-मान्ति के लिए किया जाय। तुर्की का साम्राज्य का विघटन इस सर्व-इस्लामवाद का प्रसंग है। भारत में इसे व्यापक समर्थन मिल रहा है। भारत के मुसलमानों में हिन्दुओं के प्रति घृणा का भाव सर्व-इस्लामवाद के कारण अपनी जड़े मजबूत कर रहा है। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस द्वारा समर्थित स्वदेशी-आन्दोलन हिन्दुओं के बढ़ते हुए राजनीतिक प्रभाव का कारण माना जाता है। यदि भारत के मुसलमानों ने स्वदेशी-आन्दोलन को समर्थन दिया होता तो यह स्थिति उनके अनुकूल भी बन सकती थी। स्वदेशी-आन्दोलन राजनीतिक एवं आर्थिक दृष्टि से और अधिक व्यापक बन सकता था। किन्तु मुसलमानों

की दायरे के प्रति तिरस्कार की भावना ने उन्हें राष्ट्रीय जीवन से अलग-थलग कर दिया। वे स्वदेशी-भान्दोलन का सुधा विरोध करने लगे। इसने हिन्दुओं का भान्दोलन पर प्रभाव डाला। पात ने हिन्दुओं के बढ़ते हुए प्रभाव एवं हिन्दू-राष्ट्र की भावना का स्वागत किया है। उन्हें इस बात से प्रसन्नता हुई कि हिन्दुओं में जिस जाग्रति एवं एकता की कमी थी वह किसी तरह प्राप्त हो सकी है। इसमें हिन्दू सघातक राष्ट्र की स्थापना कर सकेंगे और विभिन्न सभ्यताओं एवं धर्मावलम्बीयों को विकास का उचित प्रवर्धन मिल सकेगा। पात को हिन्दू-भान्दोलन या हिन्दू-राष्ट्रवाद के घटते हुए प्रभाव से कोई चिन्ता न थी। न उन्हें इस बात की चिन्ता थी कि मुसलमान राष्ट्रीय भान्दोलन से दूर रहना क्यों चाहते थे। उन्हें चिन्ता केवल मुसलमानों के विरोधी रख के कारण थी। भारतीय मुसलमानों ने एक समानांतर मुस्लिम भान्दोलन छेड़ रखा था तथा सर्व-इस्लामवाद एवं लाई मिन्दो उनके प्रेरणास्रोत थे। संयद धर्मोदय तथा अन्य मुसलमानों का क्रिया-कलाप सर्व-इस्लामवाद के भान्दोलन का राजनीतिक होना सिद्ध करता था।⁷⁷

पात ने तुर्कों के पॉटोमन साम्राज्य के प्रान्त को, जिससे सर्व-इस्लामवादी भान्दोलन जुड़ा हुआ है, केवल राजनीतिक माना था। तुर्कों ने भारतीय मुसलमानों से धर्म-निरपेक्ष एवं राजनीतिक सम्पर्क मांगा था किन्तु भारतीय मुसलमानों ने, अपने धार्मिक पहलू मुसलमान और बाद में भारतीय मानने हुए, अपनी पृथक्ता का धार्मिक नाटक इस नये भान्दोलन के नाम पर प्रारम्भ कर दिया। उनका राज्यभेदातीत दृष्टिकोण समष्टि राष्ट्र के निर्माण में बाधन सिद्ध हो सकता है। सघातक राष्ट्र सभी धर्मों को समान मानना देकर राज्य को कृत्रिम सीमाओं को दूर कर देता है किन्तु उसमें भी राज्य की धार्मिक एकता एवं राज्य का स्वयं का जीवन सुरक्षित रहना चाहिए। राज्यभेदातीत भावना किसी भी राज्य का विघटन कर सकती है। राष्ट्र धार्मिक जीवन का पर्यायवाची शब्द नहीं है। भारत के मुनज्जान मुस्लिम भाईचारे की बात करें या भारत के हिन्दू हिन्दू भाईचारे का नाम लें, वह उचित है किन्तु भारत की परिस्थितियों में मुस्लिम राष्ट्र की बात करना अनुचित है। हिन्दू राष्ट्र का विचार उचित है क्योंकि भारत के सभी हिन्दुओं का सामान्य भौतिकीय भौत है और वे समान रूप में एक राज्य की सत्ता के अंतर्गत हैं और एक ही राज्य समूह के निवासी हैं।⁷⁸ यदि चीन, जापान, आस्ट्रेलिया, दक्षिणी अमेरिका में हिन्दुओं की भावना हो तो हम वहाँ हिन्दू-राष्ट्र शब्द का प्रयोग नहीं कर सकेंगे जैसा कि हम भारत में करते हैं। पात ने इस मन्दमं में धर्मोदय के सम्पादन के प्रेरणायो को के विकास की विस्तार से चर्चा कर दर्शाया कि सर्व-इस्लामवाद के पीछे भारतीय मुसलमानों की राजनीतिक महत्वाकांक्षा प्रकट होती थी।⁷⁹

सर्व-इस्लामवाद का ईसाई धर्म विरोध उसके धार्मिक पक्ष की स्पष्ट करता है और उसमें कोई सुराई नहीं। यदि मुसलमानों का धर्म बाहिरों को मुसलमान बनाने का बलेंस दर्शाता है तो ईसाई धर्म में भी विधियों का ईसाई चरणा पुनर्जात कायं माना गया है। मुसलमानों को ईसाई धर्म के अति प्रबल नैतिक प्रतिवधता का प्रयोग करना चाहिए ताकि उनकी सभ्यता एवं धर्म, अपनी एक एगिदा का उनका साम्राज्य सुरक्षित रहे। ईसाई धर्म नहीं है। उसमें अद्वैत जीवन की शक्ति है। ईसाई धर्म के लोकाधिक एवं धार्मिक दृष्टि से समानवादी है। ईसाई साम्राज्य का इस्लाम द्वारा निमोचन प्रिय-

मानवता के हित में ही होगा। सर्व-इस्लामवाद का नैतिक एवं आध्यात्मिक पक्ष सर्वथा सहाय्यमूर्ति योग्य है किन्तु उसका राजनीतिक पक्ष खतरनाक है। उनका राजनीतिक प्रचार प्रत्येक गैर-मुस्लिम राज्य के लिए घातक का सूचक है। यह विश्व-शान्ति तथा उन देशों की जनता के लिए जहाँ गैर-मुसलमानों के साथ-साथ मुसलमान भी बसते हैं, भयावह है।⁸⁹

पाल ने सर्व-इस्लामवाद को कृत्रिम नहीं प्रपितु वास्तविक खतरा बतलाया। हिन्दुओं और मुसलमानों के मेलोपार्ण सम्बन्धों एवं सादान-प्रदान का वर्णन करते हुए उन्होंने बतलाया कि बंगाल में दीर्घकाल से मुसलमान हिन्दू देवी-देवताओं को हिन्दू पुजारियों के आध्यम से चढ़ावा चढ़ाते थे और हिन्दू मुसलमान पीरों तथा दरगाहों की भाव्यता मानते थे किन्तु सर्व-इस्लामवाद के प्रभाव से मुसलमानों का सुधारवादी नेतृत्व इस सोद्धारपूर्ण वातावरण को विषमय करने में लग गया। वे मुसलमानों को धर्मान्य एवं हितक कार्यों के लिए प्रेरित करने लगे। अठारहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध से यह परिवर्तन आया। प्रारम्भ के सर सैयद साम्प्रदायिक समन्वय के प्रतीक थे किन्तु बाद में वे भी साम्प्रदायिक राजनीति के शिकार हो गये। अंग्रेज नौकरशाही को इसका दोष दिया जा सकता है किन्तु मुख्य रूप से मुसलमानों का दकियानूनी धार्मिक नेतृत्व इसके लिए अधिक उत्तरदायी रहा है। मुस्लिम राष्ट्र का प्रयोग ईरान अथवा अफगानिस्तान के सन्दर्भ में किया जा सकता है, किन्तु भारत में जहाँ जन-संख्या, शिक्षा एवं सम्पत्ति की दृष्टि से मुसलमान हिन्दुओं से पिछड़े हुए हैं वे मुस्लिम राष्ट्र का स्वप्न नहीं देख सकते। यह स्वप्न मुसलमान नेताओं को प्रेरित है। वे मुगल साम्राज्य के प्राचीन वर्णमय एवं सर्वस्व पर जीवित रहना चाहते हैं। अंग्रेजी नौकरशाही ने उनमें यह अग्र पैदा कर रखा है कि वे भारत के भूखण्ड कासक रहे हैं अर्थात् अंग्रेजों ने भारत का साम्राज्य मुसलमानों से छीना है। वास्तविकता यह है कि अंग्रेजों को भारत का शासन प्राप्त करने के लिए सिख तथा मराठा शक्तियों से लोहा लेना पड़ा है। यदि अंग्रेज नहीं होते तो भारत का साम्राज्य सिख तथा मराठों में बँटा हुआ मिलता। किन्तु इन ऐतिहासिक तथ्यों की धिक्का न कर अंग्रेजों ने भारत के मुसलमानों को हिन्दुओं के विरुद्ध भड़काया है। इसका परिणाम सर्व-इस्लामवाद के भारतीय राष्ट्रवाद विरोधी होने के रूप में हुआ है। पाल ने इसके लिए भारत के राष्ट्रीय नेतृत्व को भी लताड़ा है। यदि भारतीय राष्ट्रवादी नेता सिख और मराठों के शासन का इतना बढ़ा-चढ़ा कर वर्णन न करते और पुनर्जागरण का आन्दोलन प्रारम्भ न करते तो यह स्थिति आती जा सकती थी। यद्यपि पुनर्जागरण भारतीय राष्ट्रवाद के अग्रयन में सहायक सिद्ध हुआ और इससे भारतीयों को मदीन राजनीतिक स्फूर्ति प्राप्त हुई किन्तु इसके कई प्रचारकों ने भारत में स्वराज के स्थान पर हिन्दूराज्य की भावना को उकसाया। यह घासक विचार भी मुसलमानों के हिन्दू-विरोधी रवैये तथा उनके सर्व-इस्लामवाद के प्रति श्रुकाय के लिए उत्तरदायी था।⁹¹

साम्प्रदायिक वर्णमय का ऐतिहासिक प्रथवा मनोवैज्ञानिक आधार जो कुछ भी रहा हो, पाल राजनीतिक सर्व-इस्लामवाद के प्रति शंकेत रखने का साहजान करते हैं। वे सर सैयद तथा सैयद अमीर अली के इन विचारों की कि भारत के मुसलमान मुसलमान पहले हैं, भारतीय बाद में—वैचारिक भ्रांति की सज्ञा देते हैं। पाल के अनुसार 'भारतीय' शब्द भौगोलिक अथवा राजनीतिक शब्द है। भारतीय के रूप में व्यक्ति या तो भारत का

निवासी है या भारत सरकार की प्रजा है। इससे भिन्न भारतीय शब्द का कोई धार्मिक, प्रजातीय अथवा यश सम्बन्धी अर्थ नहीं हो सकता। इसके विपरीत मुसलमान शब्द केवल धार्मिक तथ्य है। इससे शैथिल्यता अथवा राजनीतिक सम्बन्धों और कर्तव्यों का बोध नहीं होता। जब कोई व्यक्ति अपने को मुसलमान पहले और भारतीय बाद में मानता है तो इसका अर्थ है कि उसके धार्मिक सम्बन्ध एवं कर्तव्य राजनीतिक सम्बन्धों एवं कर्तव्यों के अग्रणी हैं। अन्य शब्दों में गैर-मुस्लिम राज्य जिसका कि वह निवासी अथवा नागरिक है उसके प्रति उसकी राजभक्ति बिना के मुसलमानों तथा मुस्लिम शासकों के प्रति उसकी निष्ठा के सामने नग्न है विशेषतः जब दोनों निष्ठाएँ सघर्ष में हों। यही राजनीतिक सर्व-इस्लामवाद का तर्क है जो कि मुस्लिम लीग, अमीर अली आदि द्वारा समर्थित है। इस रूप में यह भारतीय राष्ट्रवाद का शत्रु है। इस शराहत पूर्ण धार्मिक-राजनीतिक भ्रान्दीजन का उपचार, विशेषतः भारत तथा मध्य के सन्दर्भ में, यही है कि एक सच्चे राष्ट्रवादोपादर्श एवं सहायक भारतीय सरकार के संविधान को विकसित किया जाय जो एक बृहत् ब्रिटिश साम्राज्यीय संघ का समानता के आधार पर अंग बन सके।⁵²

धार्मिक विचार

पाल के धार्मिक विचारों में भारत की धार्मिक समस्याओं का समाधान नज़र आता है। वे भारत में व्याप्त निर्धनता एवं धार्मिक शोषण के प्रति सजग थे। वे भारत की धार्मिक समस्याओं का समाधान उद्योगीकरण के माध्यम से प्राप्त करने के समर्थक नहीं थे। यूरोप के औद्योगिक अनुभव ने उनकी दृष्टि से अनुकरणीय उदाहरण प्रस्तुत नहीं किया था। उद्योगीकरण संस्कृति एवं नैतिकता का शत्रु माना गया था। वे इसे राष्ट्रीय जीवन का शत्रु एवं सामाजिक तथा नैतिक मूल्यों का नाशक मानते थे। उन्हें यह भय था कि यदि भारत का पारंपरिक देशों की भांति उद्योगीकरण किया गया तो भारत की धार्मिकता एवं सांस्कृतिक धरोहर समाप्त हो जायगी। हम भारतीय के रूप में अपना भवितव्य छोड़कर पारंपरिक देशों की भांति भौतिकवाद के अधःगत में पड़ जायेंगे। पारंपरिक शक्ति एवं नैतिक गुणों के विकास के लिए धार्मिक जीवन को नकारा नहीं जा सकता किन्तु यह हमारी गौरवपूर्ण परम्पराओं के अनुरूप होना चाहिए। विदेशों की नज़रें भारत में ऐसे धार्मिक प्रयोग करना जो कि हमारी मान्यताओं को झटका दे और हमें पश्चिम की मानसिक दासता में बंध कर देने के लिए प्रयत्न था।⁵³

पाल ने भारत के धार्मिक उन्नयन के लिए कुटीर-उद्योगों के विकास पर बल दिया। वे स्वदेशी-भ्रान्दीजन से सम्बन्धित थे अतः भारतीयों द्वारा भारत में उत्पादित वस्तुओं के प्रयोग पर बल देते थे। वे भारत की निर्धनता को दूर करने के लिए भारत के प्रशासन में आवश्यक परिवर्तन करने के इच्छुक थे। प्रारम्भ में उनके धार्मिक विचार यद्वाक्यम् (लेजे टेर) की नीति का समर्थन करते थे। उन्हें भय था कि अंग्रेजों का परीयकारी धार्मिक प्रभाव भारत पर अंग्रेजों के शासनाधीन शासन को और भी अधिक मुक्त बनाने में सहायक होगा। अतः वे स्वायत्तम्भन तथा स्वदेशी के पक्ष में थे ताकि हम अपनी धार्मिक प्रगति अपने आप कर सकें। शासन केवल जनता की सुरक्षा के प्रबन्ध तक ही सीमित रहे। वे अंग्रेजी शासन के बढ़ते हुए धार्मिक प्रभावों को भारत में शूना-नोडिस्ट यूरोपीय समाजवाद के आगमन का भूचक मानते थे।⁵⁴ किन्तु बाद में उनके धार्मिक विचारों

मे नवीन परिवर्तन आया और वे समाजवाद के प्रसन्नक बन गये।⁸⁵ स्पष्ट समाजवादी चिन्तक न होते हुए भी पाल के विचारों की प्रगतिशीलता सराहनीय थी।

पाल ने पूंजीवाद का विरोध किया। वे इसे भारत की प्राचीन जाति-व्यवस्था का नया रूप मानते थे। जाति-व्यवस्था में व्यक्ति का जन्म और उसकी आनुवांशिकता को महत्व दिया जाता था। उसी प्रकार आधुनिक समय के पूंजीवाद में धन के आधार पर व्यक्ति का सामाजिक स्तर प्राप्ति जाने लगा। ये दोनों ही स्थितियों को शोषण एवं भ्रष्टाचार की प्रतीक मानते हुए इनकी समाप्ति के इच्छुक थे। भारत की प्राचीन प्राचीण व्यवस्था जिसमें धर्म की प्रधानता एवं विवेकीकरण का बाहुल्य था, उन्हें पुनर्जीवित करने योग्य प्रतीत हुई थी। छोटे उद्योगों के माध्यम से बड़े पूंजीपतियों की उत्पत्ति रोकी जा सकती थी।⁸⁶ उनका पूंजीवाद-विरोधी चिन्तन रूस की बोल्ट्सेविक क्रान्ति की सफलता के सन्दर्भ में और भी प्रखर हो उठा। उन्होंने रूस की सफल क्रान्ति का अवलोकन किया और उसमें जाह्नगाही तथा जर्मन सैन्यवाद के विनाश में नस्ल मानवता के उद्धार का मार्ग देखा। प्रथम विश्वयुद्ध की विजेता महाशक्तियों की मत्संज्ञा करते हुए पाल ने उन्हें विश्व की निरीह एवं आर्थिक दृष्टि से विपन्न मानवता का शोषक माना।⁸⁷ रूस का प्रयोग उन्हें गरीब जनता के शोषणरहित नवीन जीवन को उद्घोषित करने वाला दिखाई दिया।⁸⁸

पाल ने भारत में धार्मिक आन्दोलन की गति स्वरित करने तथा ब्रिटेन के मजदूर-दल से इस सम्बन्ध में सहयोग प्राप्त करने पर बल दिया। किन्तु ब्रिटिश मजदूर-दल के साम्राज्य-पोषक दृष्टिकोण से उन्हें निराशा हुई। इसलिए भारत की स्वतन्त्रता एवं धर्मिकों की दशा सुधारने के कार्य को स्वयं भारतीयों द्वारा सम्पादित करने की प्रेरणा उन्होंने दी।⁸⁹ वे राज्य की सहायता से आर्थिक प्रगति प्राप्त करने के विचार से सहमत हो गये। वे चाहते थे कि भारतीयों द्वारा ऐसी भाँगे प्रस्तुत की जाय जिससे जनता का आर्थिक शोषण दूर रहे। इस सन्दर्भ में उनका यह विचार था कि सरकार अतिरिक्त मुनाफे को अपने अधिकार में ले ले। इस प्रकार से प्राप्त अतिरिक्त धन को सार्वजनिक हित में खर्च किया जाय। सफाई एवं स्वास्थ्य, शिक्षा एवं रोजगार के लिए इस धन का प्रयोग जनता की कठिनाइयों का निराकरण कर उन्हें श्रेष्ठ जीवन जीने योग्य बना सके। वे धर्मिकों की आर्थिक दुर्दशा से परिचित थे। उनके लिए काम करने का समय निश्चित करने तथा उन्हें अधिक पारिश्रमिक दिलाने का सुझाव भी पाल ने प्रस्तुत किया।⁹⁰ पाल के उपर्युक्त विचार उनके समाजवादी दृष्टिकोण के परिचायक हैं। किन्तु उनका समाजवाद यही तक सीमित नहीं था। वे आर्थिक समाजवाद के साथ साथ नैतिक एवं सामाजिक साम्य भी चाहते थे ताकि जीवन के सभी पक्ष पूर्णतया समान स्तर पर लाये जा सकें। मार्क्स के विचारों से भिन्न उनका यह आध्यात्मिक समाजवाद "हिन्दू समाजवाद" के नाम से प्रस्तुत किया गया था क्योंकि वे हिन्दुओं के सामाजिक एवं राजनीतिक दर्शन में समाजवाद का प्रादर्श अन्तर्निहित मानते थे।⁹¹ पाल का यह विश्वास था कि आर्थिक विषमताओं एवं शोषण की प्रवृत्ति का निराकरण करने के लिए व्यक्ति की इच्छाओं को आत्मसंयम द्वारा सीमित किया जाना चाहिए। हिन्दू-धर्म में इस प्रकार के आत्मसंयम को सर्वोच्च मान्यता प्राप्त थी और इसी कारण से पाल ने हिन्दू-समाजवाद शब्द का प्रयोग कर आत्मसंयम की इस भावना को मार्क्स के समाजवादी विचारों से भी अधिक समाजवादी माना। एक ग्रन्थ

में वे समाजवाद के आधुनिक आदर्शों को हिन्दू धर्म की मान्यताओं के अनुकूल सिद्ध कर एक ओर हिन्दूधर्म की आधुनिकता तथा दूसरी ओर समाजवाद की अवश्यमावृत्ति प्रकट कर रहे थे।

विपिनचन्द्र पाल भारतीय राजनीतिक एवं सामाजिक चिन्तन के प्रमुख चिन्तकों की गणना में आते हैं। उनका व्यक्तित्व एवं कृतित्व अपना पृथक् अस्तित्व रखता है। स्वराज्य एवं स्वदेशी के निर्भीक प्रचार से लेकर साम्राज्यीय सघ की अवधारणा तक उनका समस्त चिन्तन प्रेरणास्पर्द माना गया है। लेखन, भाषण एवं चिन्तन तीनों विधाओं में उनका समान अधिकार रहा है। समय के साथ परिवर्तित उनकी विचारधारा ने अनेक प्रालोचनों को आमन्त्रित किया फिर भी उनकी निर्भीक शैली यथावत् बनी रही। स्वदेशी-मार्गोत्तम के समय उनका चिन्तन और भी प्रखर हो उठा था। राजनीति में अध्यात्म का प्रयोग कर उन्होंने यह सिद्ध कर दिया कि मानवता का कल्याण केवल भौतिक उपलब्धियों से प्राप्त नहीं होगा। इसके लिए हमें अपनी आध्यात्मिक धरोहर का पुनरावेषण करना पड़ेगा। वे हिन्दूधर्म के सार्वभौमिक सिद्धान्तों का स्पष्टीकरण कर उनके माध्यम से भारत एवं विश्व की विविध समस्याओं का निराकरण प्रस्तुत कर रहे थे। उनका दृष्टिकोण सकुचित नहीं था। उन्हें भारत की महत्ता का सन्देशवाहक कहा जा सकता है। वे भारत की स्वतन्त्रता में विश्व की दासता-पीडित मानवता की मुक्ति का दर्शन कर रहे थे। प्रायिक शोषण के विरुद्ध प्रतिपादित उनके विचार मानसंबादी मुखौटे की कृत्रिमता दर्शाते हैं। आर्थिक प्रलोभनों से उन्मुक्त उनके अन्तराल का मानव लोकतन्त्र एवं मानवीय गरिमा का जागृत प्रहरी है। राज्य भयवा दल जनित नोकरशाही के आर्थिक नियोजन का दम्भ उनके द्वारा प्रतिपादित विचारों के समक्ष घूमिल दिखाई देता है। शोषण का निराकरण बाह्य जगत् में नहीं अपितु अपने अन्तराल में क्षिप्त शोषण की प्रवृत्ति में विद्यमान है। भारत-निग्रह ही मानवीय दुर्बलताओं का एक मान हल है। यही विपिनचन्द्र पाल का शाश्वत सन्देश है। □□

टिप्पणियाँ

1. देखिये इंडियन राइटिंग इन इंग्लिश, पृ 541-542
2. टी. बी. शर्मा, मेरूम आक मोहन इंडिया, (यूनीवर्सिटी पब्लिशर्स, बम्बय, 1964) पृ. 79
3. वही, पृ. 84
4. देखिये आर्थिक एंड मटेरियल आर्थिक बी. सी. शर्मा (गोपल एंड को, मद्रास) पृ 151
5. पावले पृ. 83-84
6. वही, पृ. 80-81
7. विपिनचन्द्र पाल, राइटिंग्स एंड स्पीचिंग, खण्ड I, (मुद्राश्री, बनारस, 1958) पृ 3
8. वही, पृ. 1-7
9. वही, पृ 3
10. वही, पृ 4
11. वही,
12. वही, पृ 6
13. विपिनचन्द्र पाल : स्वदेशी एवं राज्य, (मुद्राश्री प्रकाशक, बनारस, 1954) पृ 124-127

14. वही, पृ 171-172
15. वो लो पाल : बी ग्यु रिपरिट (मिम्हू सर्वधिकारी एण्ड को , कलकत्ता, 1907) पृ. 222
16. पाल, रैसोमिबल गवर्नमेण्ट, (बनर्जी, दास एण्ड को , कलकत्ता, 1917) पृ 41
17. गुप्तजी, हरिदास एण्ड पुस्तकी, उमा, विपिनचन्द्र पाल एवं इतिहास इण्डिया कोर एक्जाम, (मुम्बोपाध्याय, कलकत्ता, 1958) पृ 6-12, 30
18. वो रिपरिट आक इडियन मेसजलिग, पृ. 11
19. पाल, भीदुष्य (टीगोर एण्ड को . भद्रास) पृ 3, 165, 166
20. पाल, वो सोल आक इडिया, (बीधरी, कलकत्ता 1911) पृ. 124
21. वही, पृ 135-143
22. पाल, एक्वेरो एड एक्जाम, पृ. 161-167
23. पाल, वो रिपरिट आक इडियन मेसजलिग पृ 39
24. पाल, राइडिंग एड एक्जाम, पृ. 11-13
25. वही, पृ. 14
26. वही, पृ. 21-24
27. वही, पृ 25
28. वही, पृ. 27-28
29. वही, पृ. 28-29
30. वही, पृ 30
31. वही, पृ 30-33
32. वही, पृ 34-36
33. वही, पृ 39
34. वही, पृ 41
35. वही, पृ 46
36. वही, पृ 48-50
37. वही, पृ 51-54
38. वही, पृ. 55-57
39. वही, पृ 58-63
40. वही, पृ 66-67
41. वही
42. वही, पृ 68
43. वही, पृ 69
44. वही
45. वही, पृ 69-71
46. वही, पृ 71-72
47. वही, पृ 72
48. वही, पृ 73-75
49. वही, पृ 75-76
50. वही, पृ 76
51. वही, पृ 77
52. वही, पृ 79-80
53. वही, पृ 82-83
54. वही, पृ 83
55. वही, पृ 87-89

56. वही, पृ. 145-146
57. वही, पृ. 147
58. वही, पृ. 146
59. वही, पृ. 151
60. वही, पृ. 163
61. वही, पृ. 166-67
62. पाल, मेमोरीज् आफ् माई लाइफ एन्ड टाइम्स, भाग 1, (मोडर्न बुक एजेंसी, कलकत्ता 1932), पृ. 355
63. राइडिंग्स एन्ड स्पीचेज, पृ. 168-175
64. वही, पृ. 151-155
65. वही, पृ. 186
66. वही, पृ. 186-187
67. वही, पृ. 192-199
68. विपिनचन्द्र पाल, बी स्टोरी आफ् हिन्दूइज्म, (युगयात्री प्रकाशक लि, कलकत्ता, 1951, द्वितीय संस्करण) पृ. IV-VII
69. वही, पृ. 2-21
70. वही, पृ. 209
71. राइडिंग्स एन्ड स्पीचेज, पृ. 91-92
72. वही, पृ. 93
73. वही, पृ. 94
74. वही, पृ. 110
75. वही, पृ. 101
76. वही, पृ. 104-111
77. वही, पृ. 116-126
78. वही, पृ. 126-131 तथा 132
79. वही, पृ. 132-133
80. वही, पृ. 133-138
81. वही, पृ. 138-142
82. वही, पृ. 142-144
83. स्वराज, बी मोल एन्ड बी वे, (1921), पृ. 103-104
84. विपिनचन्द्र पाल, मेमोरिअलिटि एन्ड एम्पायर, (वेकर, लिंक एन्ड को., कलकत्ता, 1916) पृ. 252
85. वही, पृ. 85-86
86. स्वराज, बी मोल एन्ड बी वे, पृ. 106
87. बी वर्ड्स विजुएल एन्ड अवर्गलैबल (कलकत्ता, 1919) पृ. 4
88. वही, पृ. 22-23
89. वही, पृ. 41-42
90. वही, पृ. 44-45
91. मेमोरिअलिटि एन्ड एम्पायर, पृ. 28, 85-86

विनायक दामोदर सावरकर का जन्म मई 28, 1883 को महाराष्ट्र में नासिक के निकट भागुर नामक ग्राम में हुआ। वे प्रसिद्ध चितपावन ब्राह्मणवंश के थे। उनका बाल्यकाल महाभारत-रामायण की कथाओं एवं प्रताप, गिदाजी तथा पेशवाओं की कहानियों के श्रवण से मोत-मोत रहा। बाल्यकाल में उन्हें कविता लिखने का शौक था। सावरकर-ब्रम्हसूत्रों के ऐतिहासिक बलिदान ने सावरकर को धार्मिक प्रेरित किया। एक दिन रात्रि में माता दुर्गा की प्रतिमा के सामने सावरकर ने देश को अंग्रेजों से मुक्त कराने का संकल्प किया। उस समय उनकी आयु केवल सोलह वर्ष की थी। 1900 में सावरकर ने 'मित्र सेवा' नामक गुप्त संगठन की स्थापना की। यही संगठन घागे आकर अभिनव समाज के रूप में 1904 में परिवर्तित हुआ। यह संस्था सारे पश्चिम तथा मध्य भारत में तथा इसके परभाव गढ़रपाटी के रूप में इंग्लैंड, फ्रांस, जर्मनी, अमेरिका, हांगकांग, सिंगापुर, बर्मा आदि में सक्रिय रही। इसका उद्देश्य भारत को पूर्ण स्वतन्त्रता दिलाना था और इसके लिए यह संस्था सगस्र विद्रोह में विश्वास करती थी। इस संस्था ने नवयुवकों में जिस स्फूर्ति तथा राष्ट्र-प्रेम का संचार किया वह भारतीय इतिहास की स्वर्णिम कड़ी बन चुकी है। सावरकर ने अपने प्रारम्भिक राजनीतिक जीवन में जाति-प्रथा के उन्मूलन का व्यक्तिगत उदाहरण प्रस्तुत किया तथा अपना समस्त जीवन हिन्दुओं की एकता के लिए न्यायावर कर दिया। अपने कालेज जीवन में भवभूति तथा कालिदास का विस्तार से अध्ययन किया। इसी प्रकार अंग्रेजी के शेक्सपीयर, स्कॉट तथा मिल्टन की रचनाओं से भी वे प्रभावित हुए। उनकी साहित्यिक रीति का परिणाम यह निकला कि उन्होंने अराठी भाषा की अपनी रचनाओं में 'मुक्त छंद' का प्रयोग प्रारम्भ किया।

तिलक के सम्पर्क में सावरकर को स्वदेशी व स्वराज्य का नया दृष्टिकोण प्राप्त हुआ। बग-भग-मान्दोलन के दौरान सावरकर ने पूना में विदेशी वस्त्रों की होली जलाई। तिलक की सिकांरिश पर सावरकर को श्यामजी कृष्णवर्मा ने सन्दर्भ बुलाया। सावरकर ने श्यामजी कृष्णवर्मा के इन्डिया हाउस में रहते हुए बैरिट्टी का अध्ययन प्रारम्भ किया। लन्दन में सावरकर ने श्री इन्डिया सोसाइटी गठित की। प्रसिद्ध कान्तिकारी भाई परमानन्द, लाला हरदयाल, मदनलाल घोषणा, मंडम कामा, सेनापति बापट आदि से सावरकर का सम्पर्क हुआ। सावरकर ने प्रत्याभु में ही सारे कान्तिकारियों पर अपने देश-भक्त विचारों की प्रमित छाप कायम कर दी। उनके नेतृत्व में बग, पिस्तौल तथा राजनीतिक हत्याओं का कार्यक्रम बनाया गया। उनकी प्रेरणा से मदनलाल घोषणा ने कर्जुन बायली को गोली मारी। उन्हें फाँसी हुई किन्तु उनके बलिदान से एक नया जोश फैला। सावरकर की

गतिविधियों को रोकने के लिए पुलिस ने जाल बिछाया। इन्डिया हाउस बन्द कर दिया गया। सावरकर अपनी गतिविधियाँ लन्दन में नहीं चला सकते थे अतः उन्हें पेरिस जाना पड़ा तथा वहाँ से उनका भारत की स्वाधीनता के लिए सशस्त्र कार्यक्रम चलता रहा।

इस बीच नासिक-पहलव में सावरकर के बड़े भाई बाबासाहेब सावरकर को ग्राजन्स कारावास का दण्ड दिया गया। बाबासाहेब को दण्डित करने में जिम्मेदार नासिक के कलेक्टर जैक्सन को अनन्त कान्हूरे नामक युवक ने गोली मार दी। विनायक दामोदर सावरकर ने जो पिस्तौल छुपचाप भारत भेजे थे उन्हीं में से एक का प्रयोग इस हत्या में किया गया साबित हुआ। तुरन्त सावरकर पर बम्बई के गवर्नर ने मुकद्दमा चलाया तथा उनके विरुद्ध गिरफ्तारी का वारंट जारी किया गया। सावरकर लन्दन में गिरफ्तार किये गये तथा उन्हें भारत सरकार को सौंप दिया गया। भारत सरकार के अंग्रेज पदाधिकारियों ने उन्हें एक स्टीमर से भारत भेजा। वे बन्दी के रूप में एक विशेष पहरे के अन्तर्गत जहाज में प्रलग्न रहे गये थे। जहाज के फ्रान्सिस्को बन्दरगाह मार्सैलीज के निकट पहुँचने पर वे जहाज से कूद कर बच निकले तथा फ्रान्स की भूमि पर पहुँच गये। वे अपने आपको फ्रान्स की सरकार के समक्ष उपस्थित करना चाहते थे ताकि उन्हें अन्तर्राष्ट्रीय कानून के अन्तर्गत राजनीतिक शरण प्राप्त हो सके किन्तु फ्रान्स के पुलिसमैन की लापरवाही से वे पुनः अंग्रेज अधिकारियों द्वारा पकड़कर बन्दी बना दिये गये तथा जहाज में बँठा कर भारत लाये गये। वीर सावरकर का यह मामला बाद में अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय, हेग में उठाया गया जिनमें फ्रान्स की सरकार ने इंग्लैण्ड की सरकार पर उनके राजनीतिक शरण में आये सावरकर को अवरोध प्रोग्राम की भूमि पर अनधिकृत प्रवेश कर ले जाने का मुकद्दमा चलाया। अन्त में न्यायालय ने निर्णय दिया कि फ्रान्स सरकार की लापरवाही से सावरकर को पुनः अंग्रेजी सरकार को सौंप दिया गया अतः उन्होंने स्वयं अपनी सप्रसूता को सौंप दिया तथा इस कारण से सावरकर तो उन्हें पुनः नहीं छोड़े जा सकते थे, पर न्यायालय ने इंग्लैण्ड से फ्रान्स सरकार के नाम इस घटना के लिए क्षमा मांगने का आदेश दिया। इंग्लैण्ड ने फ्रान्स से क्षमा मांगी। विनायक दामोदर सावरकर के 'केस' ने उन्हें रातोंरात अन्तर्राष्ट्रीय कानून के क्षेत्र में विश्व प्रसिद्ध बना दिया।

भारत पहुँचने पर सावरकर को सम्राट् के विरुद्ध मुद्दा करने तथा अंग्रेजी राज्य का तथ्या पसन्दने के आरोप में कुल मिला कर पचास वर्ष का ग्राजोवन कारावास दिया गया। उनकी सम्पत्ति अन्त कर ली गई। उन्हें कैरिडोर की भाव्यता नहीं मिली तथा बम्बई विश्वविद्यालय द्वारा प्रदत्त उनकी बी० ए० की उपाधि भी पुनः लेकर रद्द कर दी गई। वे धनमान (कालेपानी) की बदनाम जेल में भेजे दिये गये। वहाँ सावरकर के बड़े भाई बाबासाहेब सावरकर भी पहिले से सजा काट रहे थे। सावरकर को अनगिनत यातनाएँ दी गयीं किन्तु उन्होंने अपने देश-प्रेम तथा अंग्रेजों के शासन के प्रति पूर्ण में शेषमान प्रदर्श नहीं माने दिया। उन्हें कोठरू में तेल निकासने के लिए बेल की तरह जुतना पड़ा। छड़ी हथकड़ियों में सटकाया गया। अपमानित किया गया। तथापि उन्होंने सब कुछ शांति के दोषाओं की तरह सहन किया। जेल में उन्हें पढ़ने व लिखने की सख्त मनाही थी फिर भी विनायक दामोदर सावरकर ने कचड़ व बाँटों की सहायता से अपनी बर्बनाह लिखना जारी रखा जो कि उनकी रिहाई के बाद प्रकाशित हुई। इस तरह सावरकर ने सिद्ध कर

दिया कि बिना कागज कलम के भी वैदिक ऋषियों की भाँति महान् रचनाएँ स्मृति के आधार पर सजोयी जा सकती थीं। जेल में कैदियों का परस्पर मिलना मना था। उन्हें केवल भोजन के समय घषघषा शारीरिक परिश्रम के समय साथ रखा जाता था। अपने विचारों का आदान-प्रदान करने के लिए सावरकर ने हिन्दी भाषा में ऐसा 'कोड' तैयार किया जिससे अण्डमान की जेल के कैदी रात में हफ्ताद्विगुण से ध्वनि निकालते हुए 'कोड' से बात करते थे। 1921 में अण्डमान से सावरकर तथा उनके बड़े भाई दोनों भारत लौटे। सावरकर को रत्नागिरि जेल में रखा गया। उनकी रिहाई के लिए आन्दोलन हुआ जिसके परिणामस्वरूप उन्हें 1937 में जेल से रिहा किया गया। इस तरह उनका सत्ताईस वर्ष का जेल-जीवन पूर्ण हुआ।

जेल-मुक्त होने के पश्चात् सावरकर ने अपनी शारीरिक शक्ति हिन्दू-महासभा को अर्पित कर दी। हिन्दुओं की संगठित करने में सावरकर ने अछूतों की समस्या का समाधान, उनके लिए समान शिक्षा का प्रवर्धन, दलित हिन्दू जातियों के उद्धार, अन्तर्जातीय विवाह आदि पर जी-जान से कार्य किया। जब 1947 में भारत का विभाजन हुआ तो उनकी व्यापक सक्रियता थी। वे अन्त तक विभाजन का विरोध करते रहे। उनकी हिन्दू-विचार-धारा के कारण उन्हें भारत के स्वतन्त्रता समारोह में भी आमन्त्रित नहीं किया गया। गांधीजी की हत्या के षड्यन्त्र में सावरकर को गांधीजी विरोधी तथा राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ का हिंसावादी होने के नाते गिरफ्तार किया गया किन्तु वे साल किले में लगाई गयी गांधी हत्याकाण्ड विशेष भद्रालय द्वारा (जिसमें गोडसे तथा घाटे को फाँसी की सजा सुनायी गयी) साफ बरी घोषित कर दिये गये। वे हिन्दुओं को सैन्य धर्म में देखना चाहते थे। उनकी विचारधारा से राजनेता सहमत नहीं थे, किन्तु चीन तथा पाकिस्तान के आक्रमण ने सिद्ध कर दिया कि भारत को अपनी सैन्य शक्ति बढ़ाना होगा तथा केवल पञ्चशील तथा शान्ति के नाम पर देश की अखण्डता की रक्षा नहीं होगी। सावरकर को स्वतन्त्र भारत में सहायता के लिए पैगमन दी गयी किन्तु उनकी सम्पत्ति जो अंग्रेजी सरकार ने उन्हें अजायब कारावास देते समय जब्त कर ली थी वह पुनः नहीं लौटायी गयी। सावरकर ने कभी भी पक्ष-लोचनता के बगल सत्ता की कामना नहीं की। वे एक महान् देशभक्त थे। उनकी जीवन-गाथा भारतवासियों के लिए सदैव प्रेरणा का स्रोत रहेगी।¹

सावरकर तथा हिन्दू-राष्ट्र की अग्रधारणा

विनायक दामोदर सावरकर हिन्दू-राष्ट्रवाद तथा हिन्दू-पुनरुत्थान के अद्वितीय विचारक थे। वे हिन्दुओं की सांस्कृतिक महत्ता को स्वीकार करते हुए राष्ट्र की पूर्ण एकता का प्रतीक मानते थे। उनके विचारों में हिन्दुओं को विभाजित करने वाले धार्मिक आन्दोलनों के स्थान पर उनके राजनीतिक एवं सामाजिक एकीकरण की अधिक आवश्यकता थी। उन्होंने हिन्दुओं के समान हितों पर धन देते हुए उनको संगठित होने के लिए आह्वान किया। उनका यह परम विश्वास था कि एक राष्ट्र की दृष्टि से हिन्दुओं में भाषा, इतिहास, संस्कृति, देश, धर्म आदि समस्त तत्वों की समानता विद्यमान थी। इस आधार पर हिन्दुओं को राष्ट्र के रूप में स्वीकार किया जा सकता है।²

उन्होंने हिन्दुत्व की परिभाषा व्यक्त करते हुए कहा कि जो व्यक्ति सिन्धु नदी से समुद्रपर्यन्त सम्पूर्ण भारत को अपनी पितृभूमि तथा पुण्य-भूमि मानता है वही हिन्दू है।

हिन्दू राजनीतिक विचारधारा की दृष्टि से हिन्दुत्व को यह परिभाषा एक शान्तिकारी प्रयोग था। इसके माध्यम से उन्होंने हिन्दू-राष्ट्रवाद की धारणा को सम्बन्धित किया। सावरकर द्वारा प्रतिपादित हिन्दूत्व की धारणा ने एक भव्यवी सामाजिक राजनीतिक योग्यता के साथ एक ऐसा कार्यक्रम प्रस्तुत किया, जिसमें हिन्दुओं को पृथक करने वाले समस्त तत्वों को अस्वीकार किया गया। वे हिन्दुओं में अन्तरजातीय तथा अन्तर-उपजातीय विवाह आदि आदान-प्रदान के समर्थक थे। वे मुसलमानों को प्रसन्न करने वाली नीति के उपासक नहीं थे। उनके अनुसार यदि भारतीय मुसलमान स्वराज्य-प्राप्ति में सहयोग नहीं देना चाहते थे तो उनसे अनुनय-विनय करने की आवश्यकता नहीं थी। मुसलमानों के बिना भी हिन्दू अपनी स्वतन्त्रता के लिये संघर्ष करने में समर्थ थे।

सावरकर ने हिन्दू राष्ट्र की भव्यवी एवं सांस्कृतिक एकता को स्वीकार करते हुए हिन्दुत्व के तीन लक्षण बताये। उनके अनुसार पहला लक्षण राष्ट्र-प्रेम एवं प्रादेशिक एकता तथा अखण्डता में विश्वास था। उनके अनुसार दूसरा लक्षण जातीय तथा रक्त सम्बन्ध था। वे हिन्दू-रक्त को हिन्दूत्व के महत्वपूर्ण तत्व के रूप में मानते थे। तीसरा लक्षण हिन्दू मन्मता तथा संस्कृति में गर्व अनुभव करने से सम्बन्धित था। इस प्रकार राष्ट्र, जाति तथा संस्कृति हिन्दुत्व के प्रमुख लक्षण थे। सावरकर द्वारा प्रतिपादित उपर्युक्त हिन्दूत्व की धारणा हिन्दूवाद के विचार से वहाँ अधिक व्यापक है। हिन्दूवाद जिनका अनेक भारतीय विचारकों ने समर्थन एवं प्रतिपादन किया है केवल सकीर्ण विचार ही प्रस्तुत करता है। इसमें केवल हिन्दुओं के धर्म, विद्या, धार्मिक अनुष्ठान, रीतिरिवाज तथा क्रियाकलाप आदि सम्मिलित किये जाते हैं। किन्तु हिन्दुत्व शब्द हिन्दुओं को राजनीतिक, सामाजिक, नैतिक, आर्थिक, आध्यात्मिक आदि समस्त विशेषताओं को लिये हुए है। इतना होने पर भी हिन्दुत्व की धारणा मानवतावाद तथा सार्वभौमवाद के प्रतिकूल नहीं है। सावरकर ने इसे एक बौद्धिक तथा वैज्ञानिक धरातल पर प्रस्तुत किया है ताकि उसमें सकीर्णता का प्रवेश न होने पाये।³

सावरकर ने हिन्दू पुनरुत्थानवाद तथा दार्शनिक आदर्शवाद का भी समीचीन निर्वाह किया है। वे हिन्दू आध्यात्मवाद तथा नीति-शास्त्र के मूल मूल सिद्धान्तों में निष्ठा रखते थे। गीता के कर्मयोग ने उन्हें यथार्थ में कर्मयोगी बना दिया। उनका राजनीतिक जीवन इसका साक्षी है। वे हिन्दूत्व के विश्व-दर्शन में विश्वास रखने से तथा हिन्दू-समाज-व्यवस्था में क्रमिक परिवर्तन के अनुयायी थे। वे हिन्दू-वर्णाश्रम-व्यवस्था के स्थान पर हिन्दू-वर्णाश्रमधर्म का समर्थन करते थे। समानवादी सिद्धान्तों की अनुपासना उनका लक्ष्य नहीं था क्योंकि राजनीतिक आदिविवाद में अपना समय नष्ट करने के स्थान पर देश की स्वतन्त्रता व राष्ट्रीयता के संचार में अधिक व्यस्त थे। वे प्रतिक्रियावादी पुरातनपन्थी नहीं थे। अर्थ में उनकी पूर्ण निष्ठा थी। मुसलमानों द्वारा अरबों का समर्थन एक ऐसी स्थिति थी जिससे वे हिन्दू सगठनकारी बने। बहुसंख्यक समाज की विचारधारा के अनुसार नीति-निर्माण का पक्ष लेते हुए अल्पसंख्यकों के सुष्ठीकरण का उन्होंने विरोध किया। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि वे धार्मिक असहिष्णुता में विश्वास करते थे। उन्होंने अपने विचार दर्शन में अग्न्याय का प्रतिहार किया तथा हिन्दू-धर्म की सहृदयता, दयालुता

तथा सहिष्णुता का पूरा पूरा परिचय दिया। उनके विचारों का विरोध मुसलमानों व अंग्रेजों के द्वारा इसलिए नहीं हुआ कि वे हिन्दूत्व के प्रचारक थे अपितु इस कारण अधिक हुआ कि वे एक विदेशी सत्ता के उपरम विरोधी थे।¹⁴

हिन्दू-राष्ट्र के बारे में सावरकर का यह मत था कि भारत में केवल हिन्दू ही राष्ट्र के रूप में थे तथा अन्य व्यक्ति अल्पसंख्यका के रूप में। हिन्दुओं का प्रतीक तथा वर्तमान इतिहास समान था। उन्होंने समान धर्मों का समान क्रिया। उनकी इस एकता ने इन्हें एक विशिष्ट राष्ट्र में परिवर्तित कर दिया। हिन्दुओं के आस्थागत स्थोहार व रीतिरिवाज समान रहे। उन्होंने वैदिक ऋषियों, पाणिनि तथा पतञ्जलि जैसे व्याकरणों, भवभूति तथा कालिदास जैसे कवि, राम तथा कृष्ण जैसे युग-पुरुषों, शिवाजी व प्रताप जैसे स्वतन्त्रता सेनानियों से समान रूप में प्रेरणा प्राप्त की। उनकी प्राचीन पवित्र भाषा संस्कृत में समान रूप से नागर्य निधि द्वारा समस्त लेखन को प्रभावित किया तथा उनके विचार से गंगा तथा सिन्धुसीमा नदियों के पानी में कोई अन्तर नहीं था। इसलिए प्रश्न यह उठता था कि गंगा जैसे नदी भारत के मलावा है ही नहीं, इसलिए हम भारत की अद्वितीय देश मान ले। इस देश के हिन्दुओं के इतिहास तथा उनके पूर्वजों की यह अल्पभूमि तथा कमभूमि रहा है, इसलिए हम इससे अधिक सगाव है।¹⁵

सावरकर ने भारतीय राष्ट्रवाद के सिद्धान्त को कांग्रेस के राष्ट्रवाद के सिद्धान्त से भ्रष्ट होकर देखा। उनका कहना था कि विभिन्न जातियों के द्वारा अन्य जातियों से पारस्परिक सम्बन्ध स्थापित कर किसी देशविरोध में निवास करना राष्ट्रवाद का परिभाषक नहीं है। उनके अनुसार कांग्रेस ने यही भूल की कि वह हर एक को भारतीय राष्ट्रवाद का अंग मानती रही। सावरकर के अनुसार कांग्रेस की विचारधारा भारतीय राज्य की प्रतीक थी न कि भारतीय राष्ट्र की। हिन्दुओं द्वारा अन्य जातियों से सम्बन्ध स्थापित करना भारतीय राज्य का निर्माण कहा जा सकता है, राष्ट्र का नहीं। उनके विचार में विश्व के समस्त मुसलमान तथा विशेषकर भारतीय मुसलमान धार्मिक मताघटा से ऊपर उठे हुए नहीं है, वे अपनी धार्मिक राजनीति में विश्व को दो भागों में बटा पाते हैं—एक मुस्लिम देश तथा दूसरे शत्रु देश। उन्हें केवल मुस्लिम देश के प्रति निष्ठावान होना सिखाया जाता है न कि ऐसे देश के प्रति जहाँ वे अल्पसंख्या में हैं। उन्हें इसी बात का खेद था कि भारतीय मुसलमान खिलाफत की घाट में देश छोड़ने को तैयार थे परन्तु भारत को अपना देश नहीं समझते थे। जो मुसलमान, चीन, पोलैण्ड, हंगरी आदि में रहने लगे हैं वे वहाँ की बहु-संख्यक जाति के सामने मुंह तक नहीं खोलते, क्योंकि ऐसा करने का उन्हें अकर्म ही नहीं दिया जाता। इस कारण वे स्वयं वहाँ के निवासियों में घुल-मिल गये हैं। किन्तु भारतीय मुसलमानों की स्थिति विचित्र थी। उनके विचार में इस देश के प्रति हिन्दुओं के भलाका और कोई ककादार नहीं था। स्वतन्त्र भारतीय राज्य की आधार-शिला हिन्दू ही हो सकती थे। यही कारण है कि उन्होंने भारतीय स्वतन्त्रता के लिए पहल ही नहीं की अपितु सर्वाधिक योगदान भी दिया है तथा दे रहे हैं। हिन्दुओं को अपना एक स्वतंत्र देश चाहिए जहाँ वे अपने पूर्वजों के समान अपनी महान् परम्परा का निर्वाह कर सकें। इस कारण से उनको सगठन, एकता एवं शक्ति के लिए प्रयास करना चाहिए। सावरकर ने इस सन्दर्भ में शुद्धि-आन्दोलन को धार्मिक ही नहीं बल्कि राजनीतिक, राष्ट्रीय व धर्म-निरपेक्ष सन्दर्भ में

देखा। उनके अनुसार यदि हिन्दुओं की जनसंख्या कम होती है और अल्पसंख्यक संख्या में अधिक हो जाते हैं तो हिन्दुस्तान का अस्तित्व खतरे में पड़ जायेगा। हिन्दू जाति में वे समस्त गुण मौजूद हैं जिससे वह आज तक जीवित रही है तथा आगे भी वह श्रेष्ठतम रहेगी।⁶

सावरकर हिन्दू-राष्ट्र की भावना को सकीर्ण नहीं बतलाते थे। उनका विचार था कि यदि उनमें सकीर्णता होती तो भारतवासी भारत के भलावा भग्न के लिए क्यों लड़ने को जाते। भारत से प्रेम करने वाला ही तो भारत के लिए लड़ेगा। औरंगजेब या टीपू-सुल्तान को सावरकर सैन्यीय दृष्टि से भारतीय प्रवर्ण मानते थे किन्तु उनकी हिन्दू-राज्याभिषेक शत्रुता पराष्ट्रीय थी। इसी कारण से प्रताप, शिवाजी, गुरुगोविन्द सिंह तथा पेशवाओं ने हिन्दू-स्वराज्य की स्थापना करने के लिए मुसलमानों के आधिपत्य के विरुद्ध संघर्ष किया। सावरकर यह मानते थे कि देश-भक्ति सकीर्ण एक सामुदायिक हुमा करती है तथा मानवता के इतिहास में देश-भक्ति की धारणा ने भीषण युद्ध कराये हैं। किन्तु सावरकर के अनुसार अन्धधर्म व बुर्खा का अन्तर प्रयोजन के परीक्षण से हो सकता है। उनका यह विचार था कि जब तक कोई राष्ट्र या समुदाय अपनी स्वायत्तपूर्ण भागी तथा अधिकारों के लिए विदेशी अत्याचारों का प्रतिकार करने के लिए दूसरों के समान स्वतन्त्रता का हनन करने का प्रयोजन नहीं रखता तो ऐसा राष्ट्र तथा उसके देशभक्त मानवता के शत्रु नहीं माने जा सकते। राष्ट्रवाद आक्रमक होने पर उसी प्रकार घातक सिद्ध होता है जिस प्रकार सम्प्रदायवाद किन्तु रक्षात्मक सम्प्रदायवाद तथा न्यायोचित राष्ट्रवाद मानवीय तथा न्यायसंगत है।⁷

सावरकर के अनुसार हिन्दुओं ने दूसरों के मानवीय अधिकारों का अतिक्रमण नहीं किया। वे अपने लिए विशेषाधिकारों की माँग नहीं कर रहे थे। उनका उद्देश्य केवल यह था कि वे अन्य समुदायों के हानि शोधित न हों। सावरकर हिन्दू-मुस्लिम-एकता के पक्ष में थे। वे शिवाजी व औरंगजेब के संघर्ष की पुनरावृत्ति नहीं चाहते थे। किन्तु उन्होंने राजपूत, सिक्ख तथा मराठों द्वारा मुगल शासन को समाप्त करने वाले संघर्ष को उचित ठहराया तथा इसी आधार पर वे मुसलमानों के प्रभुत्व तथा उनके द्वारा भारत के विभाजन की माँग को स्वीकार नहीं करते थे। वे एक व्यक्ति एक मत का सिद्धान्त चाहते थे। इस प्रकार सावरकर, मोघले, फिरोजशाह मेहता, एनीबेसेन्ट, अम्बेडकर आदि के विचारों के विरुद्ध थे। केवल अन्तर यह था कि सावरकर अल्पसंख्यकों को तुष्ट करने तथा बहुसंख्यकों द्वारा उनके सामने घुटने टेक देने के पक्ष में नहीं थे। सावरकर यह भी नहीं मानते थे कि हिन्दू-मुस्लिम-एकता की भग्न करने के लिए अग्रज दोषी ठहराये जायें। उनका विश्वास था कि मुसलमानों की कुटिलनीति ने ही हिन्दू-मुस्लिम-एकता को भग्न किया है। उनके अनुसार और भी अल्पसंख्यक भारत में हैं पर वे मुसलमानों की तरह नहीं। वे पारसियों को, ईसाइयों को तथा यहूदियों को भारतीय राज्य का सह-गर्भ मानते थे। इस प्रकार उनके विचारों में अल्पसंख्यकों की समस्या केवल एक अल्पसंख्यक वर्गों में मुस्लिम अल्पसंख्यकों की समस्या थी। भारतीय मुसलमानों के लिए सावरकर वे सारी सुविधायें देने के पक्ष में थे जो किसी भी नागरिक को भाषा, धर्म तथा सङ्घर्ष के आधार पर मिल सकती है। किन्तु वे उन्हें उनकी अमानवीय शक्ति के कारण कुछ क्यों व लिए एक अविश्वसनीय

मित्र के समान रक्षा चाहते थे।¹⁸

सावरकर सापेक्ष अहिंसा के पक्ष में थे। वे हिंसा तथा शक्ति को भी देश-रक्षा के लिए अनिवार्य मानते थे। उनके अनुसार भारत शक्ति का प्रयोग केवल अपने प्रतिरक्ष के बचावे रक्षे तथा अपनी स्वतन्त्रता को प्रदुष्ण करने के लिए ही चाहता है। विक्रमादित्य तथा शालिवाहन ही भारतीय सभ्यता व राष्ट्रता का रक्षण कर सके। महारमा बुद्ध तथा भीमा के उपदेशों के अनुसार ही हिन्दुओं का शासन रहा है तथा रहेगा। किन्तु बुद्ध के प्रवर्णों पर चलकर अहिंसा को अपना मध्य बनाने पर यही रिपाति होगी जो शत्रु तथा हूणों ने की। इसलिए पूर्ण अहिंसा के स्थान पर सापेक्ष अहिंसा ही राष्ट्र की मूल होनी चाहिए।¹⁹

सावरकर की हिन्दू-विचारधारा का मूल यह था कि ब्रिटिश भारत में होने वाले तमस्त भुगर्भों में हिन्दू केवल उन्हीं हिन्दुओं को अपना मत दें जो प्रत्यक्ष में हिन्दू-राष्ट्र का समर्थन करें। उनके अनुसार कांग्रेस की नीति पूर्णतया मुस्लिम समर्थक थी। यहाँ तक कि एक कांग्रेसी मन्त्रिमण्डल ने हिन्दुओं को मोहरम व दिनों में शरीर का कार्य-क्रम करने की मनाही की थी। कांग्रेस के मंत्री इन बातों में एवं महमूज करते थे कि वे मुसलमानों को दूर तरह की सुविधा देना चाहते हैं तथा मुसलमानों को पुनः करने के लिए हिन्दुओं के हितों का बलिदान भी कर सकते हैं। सावरकर ने अनुसार यही कारण है कि मुसलमान दिन पर दिन गिर पर चढ़ते सते तथा हिन्दुओं के विरुद्ध अधिक से अधिक पागल होते गये।²⁰

सावरकर ने भारत की स्वतन्त्रता व प्रगल्भता को सर्वप्रथम राजनीतिज्ञ जीवन का लक्ष्य रखा। हिन्दू-महासभा के के पूर्वगम्य नेता रहे। हिन्दू-महासभा के प्रथमवाक्य (कर्णावर्ती) अधिवेशन (1937) की अध्यक्षता करते हुए उन्होंने कहा कि वे कांग्रेस की नीति का विरोध पुरितम सुप्रीम करण, राष्ट्रवादिक धोरण, राष्ट्रमन्त्रीजीवन जनगणना, राष्ट्रीय सिद्धि, राष्ट्रभाषा, राष्ट्रगीत आदि मोक्ष मुद्रा पर करते थे। जब मुस्लिम लीग ने अपने साहोदर अधिवेशन (1940) में कृष्ण राज्य की मांग रखी तब सावरकर की मुसलमानों की निष्ठा के प्रति सन्देह हुआ। अपने हिन्दू-महासभा के मसुरा अधिवेशन (1940) के अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने भारत की राजनीति दृष्टि से प्रवल बनाने की बात कही। वे हिन्दुओं में संघीकरण का आन्दोलन चलाना चाहते थे। 1941 में भारत की जनगणना के समय सावरकर ने विचार प्रकट किया कि भारत के तमस्त हिन्दू राष्ट्रे के आदिवासी जीवन हों, समाज का प्रवर्धन सम्य अपने आपकी हिन्दू निगमार्थ। उन्होंने यह भी अपीन की कि आर्यमार्गी, निगमय आदि तमस्त अपने को आर्य (हिन्दू), सिन्ध (हिन्दू) जैन (हिन्दू) आदि के रूप में अंकित करावें। उन्होंने हिन्दू-महासभा के माध्यम से इसका राष्ट्रवादी प्रयास किया कि हिन्दू जनगणना के समय जागरूक व सक्रिय रहे। वे चाहते थे कि जनगणना के समय हिन्दुओं द्वारा सरकार से यह आश्वासन प्राप्त किया जाये कि ईगई व एगो इन्विजन महिला निरीक्षकों के द्वारा मुस्लिम विधियों की संस्था की जाय की जायेगी। किन्तु सावरकर की बात पर कांग्रेस ने ध्यान नहीं दिया और 1921, 1931 की भाँति 1941 की जनगणना का भी बहिष्कार किया। कांग्रेस ने महासचिव आचार्य कृपलानी ने जनगणना का इसलिए बहिष्कार किया कि वह एक साम्प्रदायिक

प्रश्न था। सावरकर ने इस पर व्यंग्य करते हुए व्यक्त किया कि यदि जनगणना साम्प्रदायिक है तो फिर निर्वाचन के समय कांग्रेस साम्प्रदायिक निर्वाचकों से मतों की भीख क्यों मंगती है और वे स्वयं नामांकन पत्र भरते समय जाति व धर्म का उल्लेख क्यों करते हैं ? सावरकर की बात कांग्रेस के समर्थक हिन्दुओं ने नहीं मानी तथा परिणाम यह निकला कि जहाँ पंजाब में 1881 में हिन्दू 53 प्र०श० थे वहाँ 1921 में 49 प्र०श० तथा 1931 में 48 प्र०श० तथा 1941 में 47 प्र०श० रह गये। इसी प्रकार में बंगाल में भी मुस्लिम लीग की चालबाजी से हिन्दुओं को जनगणना में भ्रष्टमन में बताया गया। बंगाल की 14 प्र०श० हिन्दू जनजातियों की जनगणना ही नहीं हुई। इस प्रकार भारत के विभाजन के लिए जनगणना का जो आधार बताया गया उसे सावरकर ने एक झूठी बाख़ माना तथा उसे भस्वीकार किया। जिन्ना द्वारा हिन्दू-महासभा की आलोचना किये जाने पर सावरकर ने कहा कि जिन्ना यदि यह समझता है कि वह विश्व इस्लामी समुदाय के समर्थन से पाकिस्तान बना लेगा तो हिन्दू भी एक हिन्दू-बौद्ध संगठन बनाकर जम्मू से जापान तक उसका विरोध करेंगे। उनका कहना था कि जिस तरह मराठों ने मुगल शासन का अन्त दिया उसी तरह से एक दिन जिन्ना का यह पाकिस्तान यदि बन भी गया तो उसी प्रकार से छिन्न-भिन्न हो जायेगा। उन्होंने यह भी कहा कि पाकिस्तान बने या समाप्त हो जाये पर हिन्दुस्तान तो हमेशा ही रहेगा। सावरकर का विचार था कि भारत के मुसलमानों का भविष्य इसी में सुरक्षित है कि वे हृदय से भारत के स्वामिभक्त बने तथा भारत की स्वतन्त्रता व प्रविभाज्यता को मानते हुए जनसंख्या के अनुपात में प्रतिनिधित्व स्वीकार करें। योग्यता के आधार पर सरकारी सेवाओं में नियुक्त होना स्वीकार करे तथा समान मौलिक अधिकार प्राप्त करे। सावरकर ने अपनी 59वीं वर्षगांठ पर राष्ट्र को यह सन्देश दिया कि राजनीति का हिन्दूकरण हो तथा हिन्दू-राज्य का संन्यकरण। सावरकर ने समय-समय पर हिन्दुओं में व्याप्त अछूतों की समस्या का निराकरण करने के लिए जाति विरोधी आन्दोलन संचालित किया। वे राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ के प्रसक्त एवं सरसक्त थे।¹¹

सावरकर ने अपनी हिन्दू-राष्ट्र की अवधारणा में सर्वेव निष्ठा रखी तथा भारत के विभाजन की भाग को भी स्वीकार नहीं किया। उनका यह स्पष्ट विचार था कि कोई भी कांग्रेस-लीग समझौता हिन्दुओं को नहीं बाध सकता। यदि वह हिन्दू विरोधी हुआ तो हिन्दू महासभा उसका विरोध करेगी। सावरकर ने क्रिस्त-मिशन के सामने उपस्थित होकर त्रिप्प को इस धनाट्य तर्क से कि भारत एक सगठित राष्ट्र है तथा इसी कारण उस आत्मनिर्णय का अधिकार है स्तब्ध कर दिया। त्रिप्प ने जब यह कहा कि भारत सगठित राष्ट्र नहीं है तो सावरकर ने जवाब दिया कि हिन्दुओं का यह विश्वास रहा है कि भारत जो कि उनकी मातृभूमि तथा पवित्र भूमि रहा है एक सार्वभौमिक तथा राष्ट्रीय इकाई है और इस कारण से प्रविभाज्य भी है। उनका यह तर्क था कि प्रामाणिक दृष्टि से ब्रिटिश सरकार भी भारत सरकार को भारत की सरकार तथा सेना और नौ सेना को भारतीय सेना तथा भारतीय नौ सेना मानती है। अम्बई व बंगाल को प्रान्त माना जाता है न कि पृथक् राज्य। इससे निश्चित होता है कि भारत एक प्रविभाज्य केन्द्रीभूत राष्ट्र व राज्य है। उन्होंने आगे कहा कि आत्मनिर्णय का अधिकार एक राष्ट्र का अधिकार है और वह शार

राष्ट्र को मिलना चाहिए न कि किसी एक भाग को। जिस जो कि अपनी कूटनीति के लिए प्रसिद्ध था, जिसने रूस की द्वितीय विश्व युद्ध में जर्मनी के विरुद्ध लड़ने के लिए तैयार किया तथा नेहरू के विचारों पर छाया रहा, वही जिन्दा सावरकर के प्रकाट्य तर्कों के सामने निरुत्तर हो गया। बी० ए०० श्रीनिवास शास्त्री ने इस घटना से प्रसन्न होकर सारे देश के नाम प्रेषित जारी की कि भारत की एकाता में विश्वास रखने वाले समस्त हिन्दुओं को हिन्दू-महासभा का समर्थन करना चाहिए।¹²

पाकिस्तान की स्थापना ने सावरकर की विचारधारा को झकझोर दिया। वे यह देखकर हतप्रभ रह गये कि कांग्रेस, समाजवादी दल, धर्म-समाज तथा राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ किसी ने भी भारत के विभाजन का विरोध नहीं किया। भारत की स्वतन्त्रता प्राप्त हुई किन्तु सावरकर तथा हिन्दू महासभा दोनों को ही विस्मृत कर दिया गया। सावरकर ने आजादी की बेला में हिन्दू महासभा का गेवसा भण्डा जिसमें कुण्डलिनी (भारतीय योग दर्शन का प्रतीक) तथा कृपाण (शक्ति का प्रतीक) अंकित थे, फहराया। साथ ही साथ तिरंगे भण्डे को भी फहराया। उनके अनुसार पहला राष्ट्रीय ध्वज के रूप में हिन्दू-राष्ट्र का प्रतीक था तथा दूसरा भारतीय राष्ट्र के प्रतीक के रूप में था। सावरकर ने हिन्दू-राष्ट्र के सिद्धान्त को नहीं छोड़ा। उन्होंने हिन्दुओं का आह्वान किया कि वे उसी प्रकार से हिन्दू-राष्ट्र के लिए लड़ते रहे जिस प्रकार अंग्रेजों से स्वतन्त्रता के लिए लड़ते रहे।¹³

सावरकर भारत के स्वतन्त्रता संग्राम के महान् सेनानी थे। नेहरू तथा मानवेन्द्रनाथ राय के राजनीति में प्रवेश करने से पहले उन्होंने धर्म-निरपेक्षता तथा प्राधुनिकता का सन्देश दिया। किन्तु उनके विरोधियों ने उन्हें सकीर्ण सभप्रदायवादी तथा पुरातनपथी कहने में कसर नहीं छोड़ी। सावरकर पहले व्यक्ति थे जिन्होंने 1909 में प्रकाशित अपने ग्रन्थ बी इन्डियन चार आफ इन्डिपेन्डेंस में यह सिद्ध किया कि 1857 का युद्ध भारत का प्रथम स्वतन्त्रता-संग्राम था जो भारत से ब्रिटिश शासन को निकाल फेंकने का हिन्दू-मुस्लिम संश्लेष प्रयास था। इसी प्रकार से अपने ग्रन्थ भारतीय इतिहास के छ. स्वर्णिम पृष्ठ में सावरकर ने यह सिद्ध किया कि "आक्रामक यवन, शक, कुशाण व हूण के कुत्सवन् को विफल करने के लिए चन्द्रगुप्त, पुष्यमित्र, विक्रमादित्य एवं यशोधर्म की पोष्यपूर्ण विजय तथा तरकालीन परिस्थितियों का सत्य भारतीय इतिहास के स्वर्णिम पृष्ठों में से है। उनके शौर्य के सम्मुख सिकन्दर जैसा तथाकथित 'महान्' एवं विश्व-विजेता भी अपनी कल्पना साकार नहीं कर सका तथा नतमस्तक हुआ।" सावरकर का हिन्दूत्व-दर्शन तथा हिन्दी को राष्ट्र भाषा बनाने का अभियान महान् कार्य थे। अपने 27 वर्ष के जेल जीवन में जो कठिन योगसाधना उन्होंने की तथा जो मौलिक चिन्तन किया वह किसी पद, प्रतिष्ठा या व्यक्तिगत लाभ के लिए नहीं था। उनका जीवन प्रारम्भ से अन्त तक राष्ट्र के लिए समर्पित रहा। हिन्दू जाति के उन्नायकों में उनका महान् स्थान रहेगा। सावरकर की यह धारणा कि भारत को सैनिक दृष्टि से सुदृढ़ रहना चाहिए याद रखी जायेगी। उनकी एक हार्दिक प्रशिक्षा रही कि भारत अपने राष्ट्रीय बहुमत की संस्कृति का प्रतीक बने। वे हिन्दुओं को एक राष्ट्र के रूप में सदैव देखते रहे। अपने भावुक क्षणों में एक बार सावरकर ने यह व्यक्त किया कि यदि हिन्दू राष्ट्र को गौरव प्राप्त करना है तो हिन्दुओं को हिन्दू ध्वज के नीचे अपने राज्य की स्थापना करनी होगी। उनका कहना था कि यदि यह नहीं

हुमा तो यह उनका दिवास्वप्न होगा । यदि यह स्वप्न पूरा होता है तो उन्हें ऐसे राष्ट्र का भविष्यवक्ता माना जायेगा । यही उनकी हादिक अभिलाषा थी जो नावरकर ने अपने शब्दों में व्यक्त की थी ।¹⁴

सावरकर का चिंतन

सावरकर ने अपने राष्ट्रवादी विचारों को मानवतावादी दृष्टिकोण के परिप्रेक्ष में प्रस्तुत किया है । वे एक सर्वमानव राज्य के पक्ष में हैं न कि सकीर्ण राष्ट्रवाद के उत्साहक । उनका अन्तिम लक्ष्य विश्व राज्य की कल्पना को साकार करने का है । किन्तु मानव राज्य की कल्पना को वे हिन्दू राष्ट्रवाद के नाम से प्राप्त करना चाहते हैं । जब तक हिन्दू एक राष्ट्र के रूप में संगठित होकर अपने अधिकारों सशक्त नहीं बना लेते तब तक विश्व संगठन की कल्पना साकार नहीं हो सकती । उनके अनुसार राजनीति विज्ञान तथा कला दोनों का आदर्श मानवीय राज्य की स्थापना ही है । पृथ्वी हमारी मातृभूमि है और समस्त विश्व मानवता हमारा राष्ट्र और अधिकार तथा कर्तव्यों की समानता पर आधारित एक मानवीय सरकार हमारा अन्तिम लक्ष्य है । सावरकर ने हिन्दुओं को हिन्दूत्व से परिचित कराते हुए कहा है कि विकासवाद का सिद्धान्त यह मानता है कि दुर्बल तथा ढरपोक हमेशा से शक्तिशाली एवम् शौर्यवानों के शिकार रहे हैं । उनके अनुसार जब तक विश्व में राष्ट्रीय एवम् प्रजातीय अन्तर विद्यमान है तब तक भारतीयों को भी अपनी राष्ट्रीय एवम् प्रजातीय एकता को बनाये रखने के लिए प्रयत्नशील रहना होगा । उन्होंने हिन्दुओं को सांबंधीयवाद एवम् अहिंसा से सजग रहने का सुझाव दिया है ताकि वे अपरिपक्व विश्व एकता के बने रहते अपने शत्रुओं के शिकार न बन जायें । हमें अपने शत्रुओं का सामना करने में समर्थ बनना होगा और अन्याय का प्रतिकार करने के लिए विरोध के अधिकार से युक्त होना होगा । उन्होंने इस सदर्भ में बौद्ध धर्म की प्रसक्तता का उल्लेख किया है और कहा है कि एक विश्वव्यापी धर्म होकर भी बौद्ध धर्म प्रत्यक्ष एवम् अन्याय की मार नहीं सह सका । इस प्रकार सावरकर ने राष्ट्रवाद, मानवतावाद तथा सांबंधीयवाद को दृष्टि में रखकर यह व्यक्त किया है कि हिन्दुओं को हिन्दू राष्ट्रीयता को अंतर्बली बनाना है । हमें गैरहिन्दुओं के प्रति आक्रामक रवैया नहीं अपनाना है किन्तु अपनी धारम रसायं हमें हर पक्ष तैयार रहना है ताकि किसी भी आकस्मिक आक्रमण का साहसपूर्ण सामना कर सकें ।¹⁵

सावरकर ने हिन्दुओं को शक्तिपूर्ण समृद्धि की ओर बढ़ाने का दायें प्रदान किया है । उन्होंने सापेक्ष अहिंसा को स्वीकार किया है किन्तु पूर्ण अहिंसा को पापपूर्ण माना है । उनका विश्वास है कि हिन्दू प्राणी मात्र में आत्मकत समानता के दर्शन करते हैं । किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि हम पूर्ण अहिंसा को स्वीकार कर अपनी बायरता का परिचय दें । उनके अनुसार हम अहिंसा का दर्शन करते स्थान नहीं करते कि हम कम साधुवृत्ति के हैं बल्कि इसलिए करते हैं कि हम अधिक बुद्धिमान हैं । उनके अनुसार अहिंसा के उपदेश देने वालों ने भारत की स्वतन्त्रता के परचाह हैरावाद, बरमोर तथा अन्य प्रदेशों में जो कुछ किया है वह उनके उपदेशों से भेल नहीं थाता । अतः बुद्धिमत्ता इसी में है कि पूर्ण अहिंसा के स्थान पर सापेक्ष अहिंसा को ही व्यावहारिक जीवन में स्वीकार किया जाय । सावरकर शक्ति तथा पौरव के प्रतीक रहे हैं । वे मानवद्वेष्टता पकने पर अहिंसक उपाय

घपनाने के विरोधी नहीं है। उनके अनुसार दुष्ट व्यक्ति को दुष्टता का भत करने में बुलाई नहीं है। यदि कोई व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति की स्वतंत्रता का हनन करने पर उतारू है तो उसे ऐसे भावनाओं के प्रति कदापि दया नहीं करनी चाहिये।¹⁵

सावरकर ने जाति के समक्ष अपने स्वतंत्र विचार प्रस्तुत किये हैं। वे ज़ान्ति को खानों मारने वाला विनाशवाद मानते हैं। जाति की निश्चित नियमों का आधार पर नहीं होती। जाति में अनिश्चितता के लिए कोई स्थान नहीं है। शत्रु की किसी भी प्रकार का समय तथा धक्का देना जाति के लिए घातक होता है। जिस जाति के द्वारा अन्धमत्त तथा दमन को चलाया जाता है वह व्यक्ति होती है। किन्तु जब जाति एक प्रकार के अन्धमत्त तथा दमन को दबाकर दूसरों के प्रकार का अन्धमत्त तथा दमन प्रारम्भ कर देती है तो वह अपने आप में अपने विनाश के बीज निपट हुए हो जाती है। विदेशी शासन से जाति द्वारा मुक्ति प्राप्त करने के पश्चात् जनता के बहुमत द्वारा निर्मित संविधान तत्काल लागू कर सभी को उसके प्रति आदर भाव दिखलाना चाहिए। इस प्रकार सावरकर ने बाह्य जाति तथा घर में जाति, बाह्य व्यक्ति का प्रदर्शन तो घर में जानून की मायता के सिद्धान्त को स्वीकार किया है।¹⁷

सावरकर ने जिस भावी भारत का आदर्श स्वरूप चित्रित किया है वह आधुनिक समय के भारत की अनेक समस्याओं पर प्रकाश डालती तथा समस्याओं का निवारण करने की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण है। सावरकर का भावी स्वप्न इस प्रकार है —

- 1 सावरकर के भारत में जाति, धर्म, नस्ल अथवा विकास के भेदभाव के बिना उन सभी नागरिकों के समान अधिकार एवम् कर्तव्य होंगे जो भारत के प्रति पूर्णतः राजभक्त होंगे।
- 2 सभी अल्पसंख्यकों का उनकी भाषा, धर्म, संस्कृति आदि की सुरक्षा का अधिकार दिया जायगा किन्तु किसी भी भी एक राज्य के अन्तर्गत नहीं। राज्य का निर्माण करने अथवा बहुमत के वैधानिक अधिकारों का हनन करने का अधिकार नहीं दिया जायगा।
- 3 भाषण, विश्वास, धर्मना संगठन आदि की स्वतंत्रता से सम्बन्धित मौलिक अधिकार सभी नागरिकों को समान रूप से प्राप्त होंगे, सार्वजनिक शांति एवम् व्यवस्था के हित में अथवा राष्ट्रीय आपातकाल के समय उन पर जो कुछ प्रतिबंध लगाये जायेंगे वे किसी धार्मिक अथवा प्रजातीय उद्देश्य से प्रेरित न होकर समान राष्ट्रीय कारणों पर आधारित होंगे।
- 4 जाति, विश्वास, प्रजाति अथवा धर्म के भेदभाव के बिना प्रति व्यक्ति एक मत सामान्य नियम होगा।
- 5 समुक्त प्रतिनिधित्व की व्यवस्था की जाएगी।
- 6 प्रारम्भिक शिक्षा निशुल्क एवम् अनिवार्य होगी।
- 7 शिक्षा में वैयक्तिक योग्यता के आधार पर नियुक्तियों की जाएंगी।
- 8 भाषाई अल्पसंख्यकों को अपने बालकों को अपनी भाषा के माध्यम से शिक्षा देने के लिए वृक्ष विद्यालयों की स्थापना का अधिकार होगा, उनकी धार्मिक तथा सांस्कृतिक समस्याएँ इस माध्यम के लिए सरकार द्वारा सहायता प्राप्त

करेंगी किन्तु यह सहायता उनके द्वारा शासन को दिए गए कर के अनुपात में होगी।

9. भवविशेष व्यक्तिर्षा केन्द्रीय सरकार में निहित होगी।

10. नागरी लिपि राष्ट्रीय लिपि होगी, राष्ट्रभाषा हिन्दी होगी तथा संस्कृत भारत की देवभाषा होगी।¹⁸

उपयुक्त मुद्दाओं के प्रतिरिक्त सावरकर ने भावी भारत की कल्पना करते हुए उसके आर्थिक पक्ष पर भी विचार व्यक्त किये हैं। उनके अनुसार भारत की जनता भग्न युग का स्वागत करेगी। हस्तशिल्प तथा हाथ करघा को भी बढ़ावा दिया जायेगा किन्तु राष्ट्रीय उत्पादन मशीनों द्वारा भारी मात्रा में किया जाएगा। किसान तथा श्रमिक राष्ट्र को सम्पदा, स्वास्थ्य एवं शान्ति के प्रमुख स्रोत होंगे अतः उनके विकास के सभी प्रयत्न किये जायेंगे और ग्रामीण क्षेत्र का पूर्ण विकास किया जाएगा। किसानों तथा श्रमिकों की पूँजी के वितरण का उतना साधन प्राप्त होगा जिसके कारण वे निर्धनता की निम्नतम सीमा में न रहकर आरामदायक जीवन के सामान्य स्तर को प्राप्त कर सकें। उन्हें राष्ट्र का अविभाज्य अंग मानते हुए सभी प्रकार के कर्तव्यों एवं दायित्वों से युक्त किया जाएगा ताकि राष्ट्रीय उद्योगों, सम्पत्ति के सामान्य विकास एवं सुरक्षा के अनुपात में उन्हें अपना लाभ प्राप्त हो। राष्ट्रीय पूँजी व्यक्तिगत प्रवृत्ति की होने के कारण राष्ट्रीय उद्योगों के विकास में अनवरत रूप से उसी प्रकार लगी रहे इसके लिए पूँजी के व्यक्तिगत स्वामित्व की प्रोत्साहन एवं सरक्षण प्राप्त होगा। पूँजी तथा श्रम दोनों के हित राष्ट्र की आवश्यकताओं के अधीन रहेंगे। यदि कोई उद्योग अत्यधिक मुनाफा कमा रहा हो तो उस लाभ को अनुपात से श्रमिकों में बांट दिया जाएगा किन्तु उसके विपरीत स्थिति होने में पूँजीपति तथा श्रमिक दोनों को पाटे की स्थिति समान रूप से झेलने के लिए तत्पर रहना होगा ताकि राष्ट्रीय उद्योग पूँजीपति मददा श्रमिकों के निहित स्वार्थों द्वारा हानि न उठाये। राज्य द्वारा ऐसे कदम उठाये जायेंगे जिससे राष्ट्रीय उद्योगों को विदेशी प्रतिस्पर्धा से सुरक्षा प्रदान की जा सके। यदि राष्ट्रीय सरकार चाहे तो वह सभी प्रमुख उद्योगों अथवा उत्पादनों को राष्ट्रीयकृत कर सकेगी और उन्हें निजी उद्योगों से भी अधिक दक्षता से चला सकेगी। यही सिद्धान्त कृषि के क्षेत्र में भी प्रयुक्त होगा। सरकार के द्वारा भूमि अधिहृत की जाकर स्वयं खेती की जा सकेगी। इससे किसानों की बड़ी मशानों के प्रयोग में प्रतिशित किया जायेगा और अधिक व्यापक एवं वैज्ञानिक स्तर पर उत्पादन किया जा सकेगा। सभी उद्योगों में हड़ताल तथा हानाहानी के मामले जो कि उद्योगों को विफल करने तथा आर्थिक विकास को रोकने वाले होंगे वे सब पूर्णतः राजकीय पंच फँसले की सीपे जाएँगे तथा तय किये जाएँगे। गम्भीर मामलों की बहोरता से निपटाया जाएगा। निजी सम्पत्ति सामान्य रूप में अनाक्रान्त होगी। राज्य द्वारा समुचित मुद्रावृद्धि की रकम देने बिना किसी भी सम्पत्ति को हस्तान्तरित बदायि नहीं किया जाएगा।¹⁹

इस प्रकार सावरकर ने आर्थिक समस्याओं के सम्बन्ध में जो विचार व्यक्त किये हैं वे किसी परम्परागत मान्यता से मेल नहीं खाते हैं। वे समाजवाद के पिछे-पिछे नारे में विश्वास नहीं रखते और न इतिहास की आदिम व्याख्या को अंतिम मानते हैं। उनके अनुसार धर्म केवल धाने के लिए नहीं जोता है। उसकी ओर भी कई आकांक्षाएँ होंगी

है। केवल धार्मिक कार्यक्रम से देश की सभी समस्याओं का हल नहीं निकाला जा सकता। वे राष्ट्रवादी अर्थव्यवस्था के समर्थक हैं और वर्ग संघर्ष के स्थान पर राष्ट्रीय सहयोग के पक्षपाती हैं। वे विभिन्न हितों को सामुदायिक एकता में बदलना चाहते हैं ताकि धार्मिक हितों में टकराहट न हो तथा शोषण से भी बचा जा सके।²⁰

सावरकर का योगदान

विनायक दामोदर सावरकर ने हिन्दू राष्ट्रवाद भ्रष्टा हिन्दू संगठन प्रान्दोलन का प्राधुनिक भारतीय चिंतन में प्रतिपादन किया है। हिन्दू राष्ट्रवाद की भावना कोई नवीन विचार नहीं है। सावरकर के पहले स्वामी विवेकानन्द, लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक, लाला लाजपत राय तथा लाला हरदयाल ने हिन्दू राष्ट्रवाद के विचार को अपने अपने दृष्टिकोण से प्रस्तुत किया था। सावरकर ने हिन्दू राष्ट्रवाद के बिखरे हुए सूत्रों को एक निश्चित विचारवाद के रूप में संकलित किया तथा उसे सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन का प्राधुनिक बना पहनावा। भाई परमानन्द तथा स्वामी श्रद्धानन्द ने भी हिन्दू राष्ट्र का विचार प्रस्तुत किया था किन्तु सावरकर ने जिस प्रकार से हिन्दुओं को गौरवान्वित करने तथा प्राधुनिकता के साथ हिन्दू परम्परागत चिंतन को समन्वित करने का प्रयास किया वह अत्यन्त मौलिक एवं प्रभावोत्पादक था। हिन्दू-मुस्लिम समस्या के प्रति सावरकर के विचारों ने देश में चिंतन का एक नवीन मार्ग प्रशस्त किया। उनके विदेश नीति तथा अहिंसा सम्बन्धी विचार भी वैचारिक दृष्टि से गरिमायुक्त थे। सामाजिक क्रांति, राष्ट्रीयता, धार्मिक नीति, राष्ट्रभावना तथा विश्व संगठन सम्बन्धी उनके विचार एक हिन्दू घोषणापत्र का सृजन करते हैं। सावरकर ने भारतभूमि पर बसने वाले प्रत्येक व्यक्ति को हिन्दू की सजा दी थी। उनकी हिन्दूत्व सम्बन्धी व्याख्या हिन्दू संगठन प्रान्दोलन का दर्शन बनी। भाई परमानन्द तथा स्वामी श्रद्धानन्द ने सावरकर के हिन्दूत्व सम्बन्धी चिंतन को हिन्दू नवप्रभात का प्रतीक माना था। सावरकर भारत में केवल हिन्दुओं को राष्ट्र मानते थे तथा अन्य समुदायों को अल्पसंख्यक की सजा देने थे। सावरकर का राष्ट्रवाद आक्रानक राष्ट्रवाद नहीं था और न उन्हे अल्पसंख्यकों को पूर्णतः कुचल देने का था। उनका विश्वास था कि भारतवर्ष में हिन्दुओं का दृष्टिकोण किसी से कुछ छीनने का नहीं है और न वे विशेषाधिकारों की मांग करते हैं। वे हिन्दू-मुस्लिम एकता के पक्ष में थे। किन्तु साथ ही साथ वे मुगल शासन को देश से उखाड़ फेंकने के राजपूत, सिक्ख तथा मराठों के इतिहास को भारतीय राष्ट्रीय गौरव का प्रतीक मानते थे। वे एक ऐसे भारतीय राज्य का विचार प्रतिपादित कर रहे थे जिसमें बिना किसी भेदभाव के सभी सुख से रह सकें। उन्होंने मुसलमानों को भारत के विभाजन की योजना का तीव्र विरोध किया था। वे अल्पसंख्यकों को लुप्त करने की नीति के समर्थक नहीं थे। उन्होंने हिन्दू-मुस्लिम समस्या पर प्रकाश डालते हुए तीसरे गुट के रूप में अंग्रेजों के हस्तक्षेप का तर्क कि अंग्रेजों की यज्ञ से हिन्दू-मुस्लिम एकता स्थापित नहीं हो पा रही थी, प्रताकिक बतलाया। उनके अनुसार मोहम्मद बिन कासिम, मोहम्मद गज़नी तथा औरंगज़ेब को भारत में शोषण नरसंहार तथा लोडकोड करने की प्रेरणा किसने दी थी? क्या उन्हें अंग्रेजों ने प्रेरित किया था? सावरकर की यह मांग्यता थी कि हिन्दू-मुस्लिम एकता के प्रचारक यह भूल जाते हैं कि मुसलमान भारत को हिन्दू राष्ट्र के रूप में देखना अपमान पूर्ण मानते हैं और उनका प्रयास हमेशा हिन्दुओं से

वैमनस्यता रखने, उन्हें नोचा दिखाने तथा उन पर हावी रहने का रहा है। सावरकर के अनुसार पारसी भारत में अल्पसंख्यकों के रूप में हैं किन्तु उनका दृष्टिकोण हिन्दुओं के इतने अधिक निकट है कि वे पूर्णतया भारत से गुंथे हुए हैं। पारसियों ने दादा भाई नोरोजी तथा योमती कामा जैसे महान देशभक्त पैदा किये हैं। ऐसे में पारसियों को भारतीय राज्य में समान अधिकारों के साथ सम्मिलित करने में कोई हिचक नहीं हो सकती। भारतीय ईसाई भी सहिष्णुता तथा सहयोग की भावना रखते हुए हिन्दुओं के प्रति विरोध नहीं रखते। केवल ईसाई बनाने का उनका दायं कुल हृद तक क्षोभपूर्ण है जिसके निवारण के पश्चात् ईसाइयों के प्रति हिन्दुओं की कोई शिकायत नहीं हो सकती। भारत में अल्पसंख्यकों के नाम से समस्या केवल मुस्लिम अल्पसंख्यकों की ही है।²¹

सावरकर का भारत ऐसे लोकतांत्रिक राज्य का चित्र प्रस्तुत करता है जिसमें देश के विभिन्न धर्मावलम्बियों तथा विभिन्न प्रजातियों को पूर्ण समानता के घरातल पर रखा गया है और सभी को स्वतन्त्र नागरिक का समान अधिकार प्रदान किया गया है। इसके लिये प्रत्येक अपने समान उत्तरदायित्वों का वहन करते हुए पूर्ण रूप से 'राज्य के प्रति निष्ठावान' होने चाहिये। सावरकर के अनुसार हिन्दुस्तान जो कि हिन्दुओं की मातृभूमि एवम् पुण्यभूमि है वह सिधु से समुद्र पर्यन्त एक अविभाज्य अहिंसक राज्य होगा। इस भारत भूमि को भारत प्रथवा हिन्दुस्तान के नाम से पुकारा जायेगा। सावरकर के भारत में कोई भी छोटे प्रथवा बल के आधार पर हिन्दुओं का धर्म परिवर्तन नहीं कर सकेगा। सर्वत्र भारतीयों की एक महान राष्ट्र के नागरिक के रूप में सम्मान दिया जायेगा। ऐसे भारत में साक्षर अहिंसा की एक गुण माना जायेगा। हिन्दू एक जाति विहीन समाज के रूप में होंगे और वे एक आधुनिक, सशक्ति तथा प्रगतिशील राष्ट्र बनेंगे। उनके वैवाहिक रीति-रिवाज धर्मनिरपेक्ष होंगे। स्वेच्छिक अन्तर्जातिय विवाह स्वतन्त्रता पूर्वक सम्पन्न होंगे। हिन्दुओं का अन्तिम संस्कार विद्युत शवदाहगृहों में होगा। सावरकर के भारत में विज्ञान भौतिक प्रगति का मार्ग प्रशस्त करेगा और सभी प्रकार के अन्ध-विश्वासों को समाप्त कर देगा। जमींदारी प्रथा का पूर्णतः उन्मूलन कर दिया जायेगा। शनैः शनैः समस्त भूमि राज्य के स्वामित्व में आ जाएगी। सभी प्रमुख उद्योग राष्ट्रीयकृत कर दिये जायेंगे। कृषि का यंत्रिकीकरण होगा। भारत खाद्यान्न, वस्त्र, आवास तथा परिवहना में पूर्णतः आत्मनिर्भर होगा। सावरकर के स्वप्नों का भारत विश्व संगठनों में पूर्ण निष्ठा रखेगा क्योंकि सावरकर के अनुसार पृथ्वी हमारी समान माता है और मानवतावाद मानव का देश प्रेम है। अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति के क्षेत्र में सावरकर का भारत विश्व शान्ति एवम् समृद्धि में अपना योगदान देगा। सावरकर ने अपने राजनीतिक दर्शन के अनुसार भावी भारत का जो ध्वज हिन्दुओं के लिए तैयार किया है उसमें कुम्हलिन की झोंकार तथा कृपारा के साथ चित्रित किया गया है। सावरकर ने राष्ट्रीय ध्वज में कुम्हलिन को इस कारण स्थान दिया है कि वे हिन्दुओं की योगविद्या में निष्णात मानते हैं। वे योगविज्ञान की मानवीय जीवन का सर्वोच्च वरदान मानते हुए इसे मानवता की हिन्दुओं का सर्वोच्च योगदान माना है। सावरकर के अनुसार जागृत कुम्हलिन के माध्यम से प्राप्त पराजितन मानन्द हिन्दू प्रथवा गैर-हिन्दू सभी मानवों के लिए उच्चतम आदर्श है।²²

टिप्पणियाँ

1. देखिये धनंजय कीर, बीर सावरकर, (पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1966)
2. विनायक दामोदर सावरकर, हिन्दुत्व (पूना, 1942, द्वितीय संस्करण) पृ 111
3. वही, पृ 72-73 : देखिये बी. डी. सावरकर - 'हिस्टोरिक स्टेटमेण्ट्स' (पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1967) पृ 214-217)
4. देखिये सावरकर, भारतीय इतिहास के छ स्वर्णिम पृष्ठ, 3 भाग, (राष्ट्रधर्म पुस्तक प्रकाशन, लखनऊ, 1965-66)
5. देखिये धनंजय कीर, बीर सावरकर, पृ 261-262
6. वही
7. सावरकर, जो इंडियन वॉर ऑफ इन्डिपेंडेंस 1857, (राजधानी प्रकाशक, नई दिल्ली, 1970, आठवां संस्करण) पृ 5-10, 273-274
8. देखिये धनंजय कीर, बीर सावरकर, 2 271-280
9. वही, पृ 265-268
10. देखिये सावरकर 'हिस्टोरिक स्टेटमेण्ट्स', पृ. 21-22, 174
11. वही, पृ 1-2, 4-7
12. वही, पृ 39-40
13. वही, पृ 201-206
14. देखिये धनंजय कीर, बीर सावरकर, पृ 284-285
15. वही, पृ 265-268
16. वही, पृ 271-279
17. वही, पृ 279-280
18. वही, पृ 281-285
19. वही
20. वही, पृ 280-281
21. वही, पृ 261-262
22. वही, पृ. 281-285

सर सयद अहमद खां भारतीय मुसलमानों के उत्तरीतरीय शताब्दी के सर्वोच्च नेता थे।

लगभग पाच दशकों तक वे भारत में मुस्लिम सम्प्रदाय के समस्त राजनीतिक एवं सामाजिक क्रिया-कलापों का एकदम मार्ग-दर्शन करते रहे। उनके प्रभावोत्साहक व्यक्तित्व, समतकारिक लेखन तथा श्रोत्रस्वी वक्तृत्व के कारण उनकी लोकप्रियता निरंतर बढ़ती गई। उर्दू भाषा में गद्यशैली का प्रवर्तन एवं प्रचलन कर उन्होंने उर्दू साहित्य को नवीन जीवन प्रदान किया। वे प्राच्य-विद्याओं में निपूणता थे। उनकी शिक्षा-दीक्षा पाश्चात्य पद्धति के अनुसार न होकर पूर्णतया प्राच्य मुस्लिम परम्परा में हुई थी। वे अंग्रेजी तथा अन्य यूरोपीय भाषाओं से अनभिज्ञ होते हुए भी कालांतर में पाश्चात्य प्रभाव से व्याख्यात हो गये। उन्होंने ब्रिटिश संविधान तथा पाश्चात्य विधिशास्त्र का गहन अध्ययन कर उसे मान्यता प्रदान किया। अपने सह-प्रमियों से परंपरागत मुस्लिम विद्याओं में निपूणता होने के बावजूद उन्होंने स्वाध्याय से अंग्रेजी भाषा तथा साहित्य में भी उच्च विद्वता अभिज्ञ की। भारतीय मुसलमानों के उत्थान के लिए उन्होंने भारत में अंग्रेजी के प्रचलन तथा प्रयोग को अपने जीवन का लक्ष्य बना लिया। मुसलमानों के शिक्षा सम्बन्धी पुरातन इच्छाएँ एवं सामाजिक व्यवहार को नवीन दिशा देकर सर सयद ने उन्हें एक सुसंगठित राजनीतिक शक्ति के रूप में उभारा। उनके प्रारम्भिक विचारों में परिवर्तन आया। वे हिन्दुओं तथा मुसलमानों की एकता तथा भारतीय राष्ट्रवाद में निष्ठा व्यक्त करने के स्थान पर पृथक् मुस्लिम राष्ट्रवाद के अनुयायी बन गये। उनके द्वारा प्रारम्भ में 'बाहिंस' के राष्ट्रीय भावधर्मन को प्रदत्त समर्थन कालांतर में अंग्रेजों की अग्र-भक्ति में परिवर्तित हो गया। उनकी इस राजनीतिक कलाबाजी के कारण गैर-मुस्लिम भारतीय जनता में उनकी प्रतिष्ठा जाती रही।

जीवनपरिचय

हजरत हुसैन के वंशज सर सयद अहमद का जन्म 17 अग्रेत 1817 को दिल्ली में हुआ। ग़ाज़िपुरा के काल से बहादुरशाह उर्फ़ तब उनका परिवार मुसल शासन की सेवा में रत रहा। सर सयद के पिता की मृत्यु उनकी अल्प आयु में ही हो गई थी। अतः परिवार के भरण-पोषण का भार उनकी माता की आय पर निर्भर हो गया। उनकी माता अश्विनोत्तरीया बेगम विधुयो एवं सन्तान्तर परिवार की थी। अतः सर सयद अहमद की शिक्षा-दीक्षा उन्होंने की देख-रेख में घर पर ही हुई। इसका एक लाभ यह हुआ कि सयद मुस्लिम संसार में व्याप्त तत्कालीन रुढ़िवाद तथा अग्रविश्वास से दूर होते रहे और अविष्य में वह मुस्लिम-समाज-सुधार का कार्य संपादित कर सके। सर सयद अरबी, फारसी, मुस्लिमधर्म-शास्त्र एवं विधि तथा तत्कालीन इतिहास के अच्छे ज्ञाता थे। युवावस्था में वह ईस्ट इंडिया कम्पनी में नौकर हो गये। 1839 में वह आगरा के कमिश्नर के नाम पर मुंशी नियुक्त

हुये। इसके पश्चात् मुसली-परीक्षा पासकर 1841 में मेनपुरी के मुस्लिम नियुक्त किये गये। उनके कार्य से प्रभावित होकर मुगल-सम्राट् ने उन्हें उनकी पारिवारिक विताय मवाय जवाबुद्दौला दिया। 1846 से 1854 तक वह दिल्ली के मदर प्रभोज रहे। यहाँ उन्होंने दिल्ली के पुरातत्त्व पर अतरे-सनदीय ग्रन्थ लिखा। 1855 में उन्हें बिजनौर स्थानान्तरित कर दिया गया जहाँ उन्होंने अबुनफ्दलसुत 'घाईने यकबरी' का सम्पादन किया। 1857 की क्रांति के समय वह बिजनौर में ही थे। उन्होंने क्रांति के समय अंग्रेजों की पूर सेवा की और अनेकानेक अंग्रेजों के प्राणों की रक्षा की। क्रांति के पश्चात् भारत में अंग्रेजों शासन की विधिवत् स्थापना के मुगल शासन को समाप्त कर दिया। सर सैयद इससे खिन्न थे। मुसलमानों का परामर्श उन्हें स्वीकार नहीं था, अतः वे मुसलमानों के पुनरुत्थान में लग गये। 1858 में उनकी पुस्तिका "काजेज आफ् दी इन्डियन रिबोल्ट" निकली जिसे उन्हें से अंग्रेजों में सर चाबलेड बोस्किन ने अनुदित किया। 1861 से 1865 तक सर सैयद ने भारतीय मुसलमानों के धार्मिक एवं सामाजिक सुधारों का कार्य किया। वे मुसलमानों की शिक्षा के लिए प्रयत्नशील रहे और उन्हें बला तथा विज्ञान में पाश्चात्य शिक्षा-पद्धति बरण करने के लिए प्रोत्साहित करते रहे। 1863 में उन्होंने एक साहित्यिक एवं वैज्ञानिक मग़ा की स्थापना की और अनेक अंग्रेजों ग्रन्थों का उन्हें में अनुवाद किया। उन्होंने मुरादाबाद में एक इम्पियल स्कूल स्थापित किया। अंग्रेजों के प्रति अपनी स्वाभि-मक्ति का परिचय देने हुए उन्होंने 1866 में 'ब्रिटिश इन्डियन एसोसिएशन' की स्थापना की। 1873 में बंगाल के नवाद के प्रामाण्य पर उन्होंने कलकत्ता में अगान्नी मुसलमानों के समक्ष अंग्रेजों की शिक्षा के लाभों पर व्याख्यान दिया।

सर सैयद 1869 में इंग्लैंड की यात्रा पर गये और वहाँ पर उन्होंने "असेज ऑन दी साइक आफ् मोहम्मद" पुस्तक प्रकाशित की। भारत लौटने पर उन्होंने उन्हें में 'सहजोबुल-अख्तर' नामक मासिक पत्र प्रारम्भ किया। इस पत्र में सर सैयद के अलावा मवाय मोहम्मिन-उल-मुल्क, बिकार-उल-मुल्क तथा मोलवी चिराफ़ अली आदि की रचनाएँ भी प्रकाशित होती रहती थी। इसके पश्चात् सर सैयद ने मुसलमानों की पृथक् शिक्षा के लिए मोहम्मदन एंग्लो-ओरियण्टल स्कूल की अलीगढ़ में स्थापना की जो कि 2 वर्ष पश्चात् 1875 में कालेज में परिवर्तित हो गया। लार्ड लिटन ने कालेज की नई ईमारत का शिला-प्रास किया और वे सर सैयद से इतने प्रसन्न हुए कि उन्हें 1878 में साम्राज्यिक विधान परिषद् का सदस्य नियुक्त कर दिया। 1881 में लार्ड रिपन ने उन्हें परिषद् में पुनर्नियुक्त किया। इस प्रकार वे पूरे पांच वर्ष परिषद् के सदस्य रहे। वे पहले भारतीय सदस्य थे जिन्हें निजी विधेयक प्रस्तुत करने की स्वीकृति प्रदान की गई। विधान परिषद् में उन्होंने 1883 में भारत में स्वतन्त्र निर्वाचन प्रारम्भ करने का विरोध किया और मुसलमानों के लिए पृथक् निर्वाचन की माँग की। इस प्रकार वे उस पृथक्तावादी सम्प्र-दायिक प्रतिनिधित्व के कर्णधार बन गये जिसे अंग्रेजों ने 'फूट डालो तथा राज्य करो' की नीति का आधार बनाया। उन्होंने इलखट विधेयक का समर्थन किया। वे कुछ समय तक शिक्षा आयोग के सदस्य भी रहे। 1884 में वे गजाल के प्रमाण पर निकले और अलीगढ़ महाविद्यालय के लिए उन्होंने धन संगृहीत किया। कांग्रेस के राष्ट्रवादी कार्यक्रम को शिथिल करने की अंग्रेजों नीति के प्रभाव में सर सैयद ने मोहम्मदन एजुकेशनल काफेन्स

को 1886 में स्थापना की। 1887 में लाइंडे हफरिन ने उन्हें लोक सेवा आयोग का सदस्य नियुक्त किया। सर सैयद ने इस पद के माध्यम से मुस्लिम समुदाय को खूब सेवा की। 1887 में सर सैयद खुले आम भारतीय मुसलमानों द्वारा कांग्रेस में सम्मिलित न होने का प्रचार करने लगे। उन्होंने निरन्तर यही कामना की कि भारत में अंग्रेजी शासन कभी भी समाप्त न हो। उनकी सेवाओं से प्रभावित होकर अंग्रेजी शासन ने उन्हें के० सी० एस० आई० में सम्मानित किया। 1898 में उनकी मृत्यु हुई।¹³

सर सैयद के राजनीतिक विचार

सर सैयद के विचारों को दो भागों में विभाजित किया जा सकता है। प्रथम 1846 से 1857 तक के उनके राजनीतिक विचार तथा द्वितीय 1857 से 1898 तक का उनका राजनीतिक चिन्तन। प्रारम्भ में सर सैयद के विचार राष्ट्रीयता से दूरी-प्रोथ रहे। वे अंग्रेजों द्वारा भारत में मुसलमानों के अन्त को कष्टदायक मानते रहे। अंग्रेजों के प्रति उनकी भावना प्रारम्भ में पूर्ण एवं तिरस्कार का भाव लिए हुए थी किन्तु 1857 में पासा पलट गया और सर सैयद भी इसके साथ बदले हुए दिखाई दिये।¹⁴ बापु के वेग के साथ चलने की नीति का अनुसरण करते हुए सर सैयद ने अंग्रेजों की भक्ति में ही अपना श्रेय समझा। शनैः शनैः समस्त मुस्लिम समाज की सेवा का भाव उनके मन में हिलोरे नारने लगा। वे मुसलमानों के एकछत्र नेतृत्व के लिए साक्षात्कृत रहने लगे। अंग्रेजों की कृपा उन पर पूरी रही और उनका वह स्वप्न भी साकार हो गया। उल्लेखार्थी तथा मौलवियों के एकाधिकार को समाप्त कर सर सैयद ने राजनीति को धर्म के साथ मिला दिया और धार्मिक ग्रन्थों को अपने मनमाने ढंग से प्रतिपादित किया। सन् 1858 के पश्चात् सर सैयद ने भारतीय मुसलमानों के सम्बन्ध में सर्वोत्तम दृष्टिकोण अपनाते हुये उनके भविष्य की सुरक्षित करने का उपाय खोज निकाला। जब वे अंग्रेजों का विस्वासपात्र बनने का हर सम्भव प्रयत्न करने लगे। वे भारत में अंग्रेजी शासन के बने रहने तथा मुसलमानों द्वारा अंग्रेजों शासन का समर्थन करने में प्रयत्नशील रहे। उन्होंने इन कार्य के लिए मुसलमानों को हिन्दुओं से घृणक करने तथा उनसे हिन्दुओं के प्रति पूर्ण फौजाने का कार्य प्रारम्भ किया। यद्यपि सर सैयद ने केवल मुस्लिम कुलीन वर्ग के हितचिन्तन तक ही अपने ध्यान को सीमित रखा किन्तु अंग्रेजों ने सर सैयद के समर्थन का लाभ उठाकर ऐसा प्रचार किया जैसे वे समस्त मुस्लिम सम्प्रदाय के एकमात्र उन्नायक हो। भारत के अन्तर्गत एवं सर्वोत्तम मुसलमानों ने उनका साथ दिया और वे इनके प्रचार-प्रवाह में बढ़ने लगे। फिर भी जागृत एवं प्रगतिशील मुसलमानों ने बाइबेल की प्रवृत्ति समर्थन देकर सर सैयद की राष्ट्रविरोधी एवं भारतीय स्वतन्त्रता आन्दोलन को गिराविल करने की नीति का समर्थन नहीं किया।¹⁵

सर सैयद ने भारतीय मुसलमानों में घृणका का भाव उत्पन्न करने की रण्टि से यह धामक प्रचार किया कि वे भारत की धनता वृद्धि न मानें क्योंकि उनके पूर्वज भारत के बाहर से आये थे और उन्होंने भारत पर लतवार के जोर से शासन स्थापित किया था। भारतीय मुसलमान उस जाति के वर्ण हैं जो एक समय भारत पर राज्य करती थी। लखनऊ में 1887 के एक भाषण में उन्होंने कहा ".....हम यह है किन्हीं भारत पर 6 या 7 शताब्दियों तक राज्य किया है"....."हमारी कीम उन लोगों के लून से बनी है, जिन्हें न केवल परब दक्षिण एशिया और यूरोप भी जानते थे। हमारी कीम ने अपनी

तत्काल से समस्त भारत को जीता था, यद्यपि यहाँ के लोग एक ही धर्म को मानने वाले थे ।¹⁶ इसी प्रकार मेरठ में 1888 में उन्होंने कहा—“मेरे भाई मुसलमानों, मैं तुमको फिर याद दिलाना चाहता हूँ कि तुमने विभिन्न कौमों पर राज्य किया है और कई मुल्कों को शांतिमयीं तब अपने अधीन रखा है । भारत में सात सौ वर्षों तक तुमने राज्य किया है । तुम जानते हो राज्य करना क्या होता है ?”¹⁷

मेरठ में 14 मार्च 1888 को अपने एक भाषण में सर सैयद ने व्यक्त किया कि ‘भारत में ब्रिटिश शासन केवल चन्द वर्षों के लिए ही नहीं, अपितु सदा के लिए बना रहना चाहिए ।’ उन्होंने अपने तर्कों के समर्थन में यह कहा कि यदि अंग्रेज भारत छोड़ कर चले जायें और साथ में अपनी तोपें तथा अपनी भव्य सैन्य सामग्री, सेना आदि भी ले जायें, सब भारत पर शासन धीन करेगा ? ऐसी स्थिति में क्या हिन्दू तथा मुस्लिम राष्ट्र एक ही मिहासन पर बैठ कर शासन चलावेंगे ? उनके अनुसार ऐसा सम्भव न होगा । इसका यह परिणाम होगा कि एक राष्ट्रीयता दूसरे पर आक्रमण कर उसे अपने अधीन बना लेगी । अंग्रेजों की अनुपस्थिति में यूरोप के किसी भी राष्ट्र—जैसे फ्रांस, जर्मनी, पुर्तगाल प्रभवा रुम—की वन आयेगी और वह भारत पर आक्रमण कर देगा । यूरोप के इन राष्ट्रों के विषय में सभी जानते हैं कि उनकी सरकार ब्रिटिश सरकार से निम्नतर कोटि की है; जब भारत में शान्ति बनाये रखने के लिए यहाँ ब्रिटिश शासन हमेशा-हमेशा के लिए बना रहना चाहिए ।¹⁸ उन्होंने ब्रिटिश शासन के माध्यम से शिक्षा का प्रसार करने तथा अधिक से अधिक सञ्चारी पद प्राप्त करने के लिए अंग्रेजों का विश्वास जीतने का आह्वान किया । उन्होंने बंगाल के राजनीतिक आन्दोलनकारियों में मुसलमानों को दूर रहने की सलाह दी ताकि वे अंग्रेजों के प्रति अपनी निष्ठा में कमी न आने दें । वे मानते थे कि भारत की अंग्रेज सरकार मुसलमानों पर अपनी पूर्ण दृष्टि लगाये हुए थी क्योंकि भारतीय मुसलमान, सर सैयद के अनुसार, मगहानु, बहानुर तथा अफ़्खे घोड़ा थे ।¹⁹

सैयद ने निर्वाचन तथा विभिन्न हितों के प्रतिनिधित्व के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट करते हुए कहा कि प्रतिनिधित्व की व्यवस्था का अर्थ है जनता के बहुसंख्यक वर्ग के हितों एवं विचारों को सरकारण प्रदान करना । जिस देश में जनसमुदाय एक ही नस्ल तथा विश्वास के हों, वहाँ के लिए तो यह श्रेष्ठ व्यवस्था है किन्तु, सैयद के अनुसार, भारत जैसे देश में जहाँ जातिगत भेदभाव, धार्मिक मनमुटाव तथा शिक्षा की कमी है, वहाँ निर्वाचन के मिश्रान्त का प्रारम्भ करना सर्वथा अनुचित तथा अनामकारी होगा । स्थानीय निकायों के सम्दर्भ में यह और भी महत्वपूर्ण है । बहुसंख्यक जनसमुदाय अल्पसंख्यकों के हितों पर छा जायेगा और प्रतिक्षित जनता शासन को भेदभाव का उत्तरदायी ठहरावेगी । अतः निर्वाचन के बजाय स्थानीय निकायों में एक तिहाई सदस्यों का मनोनयन ही श्रेष्ठ उपाय है ताकि शासकीय सरकार में अल्पसंख्यक समुदाय के हितों को प्राशस्त रखा जा सके ।²⁰

भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस द्वारा सुझाये गये वायसरॉय की परिषद् के कुछ सदस्यों को निर्वाचित करने के विचार को सर सैयद ने स्वीकार नहीं किया । उन्हें यह स्वीकार नहीं था कि कांग्रेस भारत में ब्रिटिश साहं मन्त्र तथा आमन्त्रित समाजों की संस्थाओं की स्थापना की मांग करे । उन्हें यह भय था कि यदि यहाँ सांवेभौमिक मतधिकार दे दिया

तथा ती हिन्दू सभ्यता में अधिक होने के कारण मुसलमानों पर प्राधिनत्व स्थापित कर लेंगे। हिन्दुओं को मुसलमानों की तुलना में चार गुना अधिक लाभ मिलेगा। निर्वाचन के लिए सम्पत्ति की मर्यादा को भी उन्होंने अनान्य घोषित किया क्योंकि वे मानते थे कि मुसलमानों की तुलना में हिन्दू अधिक सम्पन्न होने के कारण शासन से लाभ प्राप्त करते रहेंगे। उनकी राय थी कि वायसराय की परिषद् का गठन हिन्दुओं तथा मुसलमानों में बराबर के स्थान वितरित करके ही किया जाय। निर्वाचन पृथक्ता के आधार पर कपासे आम, अर्थात् मुसलमान मुसलमानों को निर्वाचित करें तथा हिन्दू हिन्दुओं को। उन्होंने अत्यन्त दुःखी मन से व्यक्त किया कि सारे भारत में इन कार्यों के लिए हिन्दुओं के मुकाबिले अन्य कोई जाति नहीं है।¹¹ इस प्रकार सर सैमर प्राधुनिक भारत में मुस्लिम साम्प्रदायिक राजनीति तथा पृथक्त्व के अर्तर्क थे। जिज्ञा ने सच्चे अर्थों में सर सैमर का ही अनुसरण किया या ब्रिटेन परित्याग भारत के विभाजन के दृष्टि में सामने आया।¹²

सर सैमर का एकमात्र उद्देश्य भारतीय मुसलमानों को अंग्रेजों के प्रति निष्ठावान् बनाने का था। उनका शिक्षा के क्षेत्र में किया गया कार्य भी इसी उद्देश्य से प्रेरित था। वे ऐसे शिक्षित मुसलमान तैयार करना चाहते थे जो अंग्रेजों शासन के लाभकारी पक्षों को प्राप्त कर अंग्रेजों शासन की बुनियाद बन जाय, उनके प्रति स्वामिमत्त बन रहें तथा हिन्दुओं का सर्वत्र प्रतिकार करें। सर सैमर ने इस कार्य के सम्पादन के लिए कुरान तथा हदीस का मनमाना भाषानुवाद एवं भाषार्थ प्रस्तुत किया और यह निश्चय करने का प्रयास किया कि ब्रिटिश शासन के घलघलत भारत शासक इस्लाम (वह देश जहाँ सत्ता मुसलमानों के अन्तर्गत हो) तथा शासक हूबं (वह देश जहाँ सत्ता गैर मुसलमान के नियन्त्रण में हो) दोनों ही था। वे अंग्रेजों के प्रति मुसलमानों की रही सही घृणा को निकाल फेंकने का प्रयास करते रहे। यहाँ तक कि वे ईसाइयों को मुसलमानों का घनिष्ठ मित्र मानने लगे।¹³

सर सैमर ने सरकार के कार्यों को सौंपित रखने में अपनी निष्ठा प्रकट की। उनके अनुसार सरकार का विस्तृत कार्य-क्षेत्राधिकार सरकार को आलोचना का केन्द्र बिन्दु बना देना और मुसलमान शासकीय हस्तक्षेप अथवा घिदिलता का विरोध करना आरम्भ कर देंगे। उन्होंने शिक्षा के क्षेत्र में मुसलमानों द्वारा स्वयं करने अनुकूल शिक्षाप्रदान की व्यवस्था का समर्थन किया जो कि शासकीय नियन्त्रण अथवा सरकारी से पृथक् था। उनका उद्देश्य धर्मनिरपेक्षता का न होकर ऐसी शिक्षा-पद्धति का विस्तार करना था जिसमें मुसलमानों को देश जनसमुदाय से पृथक् रखा जा सके। यद्यपि उन्होंने अलीगढ़-मन्दोलन का सूत्रगत शासकीय हस्तक्षेप से विलग रह कर स्वयं के प्रयासों से शिक्षा-कार्य करने के लिए किया था, किन्तु सर सैमर का यह कार्य बेमानी सिद्ध हुआ। अलीगढ़ विश्वविद्यालय अंग्रेजों की छूट शक्त कर राज्य करने की नीति की प्रयोगशाला बन गई। वहाँ के अंग्रेज प्राध्यापकों ने पृथक्ता एवं साम्प्रदायिकता को जड़ें ही निहित की। अलीगढ़ विश्वविद्यालय के लिए भवन-निर्माण किये जाते समय भारत के अनेक हिन्दू समाजकी राजाधों ने अक्षर धनराशि दान में दी। इस तरह सर सैमर का यह कथन कि वे स्वयं के प्रयासों से सब कुछ कर रहे थे, सत्य नहीं था।

सर सैमर ने मुसलमानों के उच्चशुनीय वर्ग के हिन्दू-शासन के लिए यह विचार प्रस्तुत किया कि अल्प पक्षों पर नियुक्ति के लिए प्रतिजोनी परीक्षाओं के स्थान पर बेमस

जन्म के आधार पर ही नियुक्तियाँ की जाय। उनका पूरा उद्देश्य यह था कि उच्च कुलीन मुसलमानों को अंग्रेजी शासन में वही प्रतिष्ठा प्राप्त हो जाय, जो उन्हें मध्यकालीन भारत में प्राप्त थी। उन्होंने उच्च पदों पर नियुक्ति के लिए निर्धारित परीक्षा की मांगों को और बढ़ा भी उस समय जबकि इंडियन सिविल सर्विस परीक्षा के लिए अभ्यर्थियों की आयु सीमा 21 से घटा कर 19 वर्ष कर दी गयी। मर सैयद जानते थे कि शिक्षा तथा अध्ययन में हिन्दू अभ्यर्थियों की तुलना में मुसलमान अभ्यर्थियों का स्तर नीचा था, परन्तु वे हिन्दुओं के अनुपात में उपर्युक्त परीक्षा में उत्तीर्ण नहीं हो सकते थे। मर सैयद ने मुसलमानों के शैक्षिक स्तर को उठाने के स्थान पर सारा दोष इंडियन सिविल सर्विस परीक्षा पर ही नड़ा धीरे यह व्यक्त किया कि परीक्षा की यह पद्धति देश तथा सरकार दोनों के लिए हानिकारक थी। उनके अनुसार परीक्षार्थियों के माध्यम से भर्ती का परिणाम यह हो रहा था कि उच्च कुलीन तथा माध्याम्य वर्ग के लोगों को एक ही स्तर पर रखा जा रहा था। उच्चकुलीन व्यक्ति सामान्य स्तर के व्यक्ति के साथ घुलना-मिलना कैसे पसन्द कर सकता था। उनके अनुसार जब तक भारत की समस्त जातियाँ एक न हो जाय अथवा उनमें शैक्षिक स्तर की समानता जब तक स्थापित न हो जाय, तब तक मुसलमानों के साथ न्याय नहीं हो सकता। उन्होंने बंगाल के अंग्रेजी शिक्षा-प्रान्त हिन्दुओं की प्रशासनिक सेवाओं में मकान होने देख कर अपनी सकीर्ण साम्प्रदायिक शैली में कहा कि भारत के मुसलमान तथा राजपूत अपने ऊपर उन डरपोक बंगालियों का शासन बमो स्वीकार नहीं करेंगे जो कि तलवार तो बया, छुरी देख कर ही भेज के नीचे छिप जाते हैं। सैयद के अनुसार भारत की भूतपूर्व शासकीय शक्तियों को जब तक सरकारी सेवाओं में सम्मानित पदों पर बिना परीक्षा के ही नियुक्त नहीं किया जाता, तब तक भारत में शान्ति नहीं हो सकती।¹⁸

मर सैयद ने उन अस्पृश्य जासकीय अधिनियमों का विरोध किया जो किसी न किसी प्रकार में भारत में लोकतांत्रिक एवं प्रतिनिधिभूलक संस्थाओं के पोषक बन सकते थे। उन्होंने वर्गीकृत प्रेस अधिनियम का समर्थन किया जिसके अन्तर्गत अंग्रेजी शासन के विषय में मत व्यक्त करना दण्डनीय था। वे समाचार पत्रों पर नियंत्रण के पक्ष में थे ताकि अंग्रेजी शासन की नींवें मजबूत रहे और मुसलमानों की अवसरवादिता को चुनौती न दी जा सके। वे सुप्रसिद्ध इलबर्टविल पर विचार के समय भी विधेयक के विरोध में रहे और अपनी मकीशता का परिचय दिया। उन्हें यह भय था कि कहीं भारतीय व्यापारियों द्वारा अंग्रेजों के मुकदमों की सुनवाई के कारण मुसलमानों के प्रति सरकार काशकित न हो जाय, क्योंकि अनेक भारतीय व्यापारीश मुसलमान थे। वे हर प्रकार से राष्ट्रीय आन्दोलन के विरोधी रहे। स्वराज्य एवं स्वदेशी आन्दोलनों में भी उनका खड़ी रूखा रहा। उन्हें भारत की स्वतन्त्रता की लेशमात्र चिन्ता न थी। वे स्वदेशी वस्तुओं के स्थान पर आयातित विदेशी वस्तुओं को अपनाने का प्रचार कर भारतीय उद्योगों को हानि पहुचाने का कार्य कर रहे थे, ताकि भारतीय हिन्दू उद्योगपतियों को पनपने का अवसर न मिले। उनकी अंग्रेजों के प्रति अप्रभक्ति इस विचार से भी स्पष्ट होती है कि वे ब्रिटेन की उदारवादीय सरकार की तुलना में मनुहार दल की सरकार के प्रशंसक थे। यह सर्वविदित है कि भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस को उदारवादीय सरकार से स्वराज्य प्राप्ति के कार्य में सहयोग

प्राप्त होने की आशा थी, जबकि अनुदार दल से भारत स्वशासन प्राप्त करने की कभी भी आशा नहीं कर सकता था, किन्तु सर सैयद वही राग प्रतापते थे जो भारत की स्वाधीनता एवं समृद्धि के विरुद्ध हो और जिससे भारत की गुलामी का अन्त न हो। वे अंग्रेजों के प्रति भक्ति को अपना धार्मिक कर्त्तव्य समझने लगे थे।¹⁵

सर सैयद ने कांग्रेस का विरोध करने के साथ-साथ भारत में प्रतिनिधित्व प्रणाली लागू करने का भी विरोध किया। मुसलमानों के हितों के संरक्षण के नाम पर सैयद ने 1883 में मोहम्मदन पोलिटिकल एसोसिएशन की स्थापना की। यह संस्था सर सुरेन्द्रनाथ बनर्जी द्वारा स्थापित इण्डियन नेशनल कांग्रेस के प्रभुत्त्व में बनायी गयी थी। इसके उद्देश्य थे :

1. ब्रिटिश राज्य के हितों को ध्यान में रखते हुए मुसलमानों के अभ्युदय तथा वृद्धि के लिए प्रयत्न करना तथा इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिये प्रत्येक साधन जुटाना;
- 2. विभिन्न विधि-प्रस्तावों पर (जो व्यवस्थापिका सभा में भारतीयों की भलाई के लिये प्रस्तुत किये जाते थे) विचार करना और आवश्यकतानुसार उनको सरकार के समक्ष अत्यन्त आत्माकारिता के साथ व्यक्त करना,
3. मुसलमानों की आवश्यकताओं-प्रतिकारों को तथा देश की भलाई और उन्नति की योजनाओं को अत्यन्त विनोद रूप से सरकार के समक्ष प्रस्तुत करना, तथा
4. ऐसे कार्यों के विषय में सरकार को सूचना देना जो देश की उन्नति में बाधक हों।¹⁶

सर सैयद द्वारा स्थापित यह संस्था अधिक दिनों तक प्रभावशाली नहीं रही, क्योंकि इस संस्था में साधारण स्थिति वाले मुसलमानों के हितों को प्रतिनिधित्व मिलने के स्थान पर बड़े-बड़े मुस्लिम रईसों तथा जमींदारों द्वारा अपना हित-संचय करने का ध्येय प्रमुख था। सन् 1885 में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना के पश्चात् सर सैयद ने भारतीय मुसलमानों को कांग्रेस के राष्ट्रीय आन्दोलन से दूर रखने के लिये इण्डियन पैट्रियटिक एसोसिएशन की स्थापना की जिसके उद्देश्य थे :

1. इण्डियन नेशनल कांग्रेस के समयकों द्वारा किये गये उन समस्त प्रयासों को ध्वस्त करना जिनसे इंग्लैण्ड की जनता को यह भावसाधन दिलाने का प्रयत्न किया गया था कि समस्त जनता कांग्रेस के उद्देश्यों से सहमत थी,
2. भारतीय मुसलमानों के विचारों तथा कांग्रेस-विरोधी हिन्दुओं के विचारों से ब्रिटिश सरकार के सदस्यों को अवगत कराना, तथा
3. अंग्रेजों राज्य को टूट बनाना तथा भारत में शांति सुरक्षित रखने का प्रयत्न करना।¹⁷

उपरोक्त उद्देश्यों की पूर्ति के लिये सर सैयद ने अनिपथ हिन्दू राजाओं एवं सामन्तों का भी समर्थन प्राप्त किया; किन्तु यह समस्या भी मुसलमानों के राजनीतिक हितों को संरक्षण देने की दृष्टि से अपर्याप्त सिद्ध हुई। सर सैयद ने 1893 में मोहम्मदन एसोसिएटिव डिपेंडेंट एसोसिएशन की स्थापना कर डाली। इस संस्था की स्थापना के

कारणों में पहला कारण तो कांग्रेस की तुलना में मुसलमानों के हितों को प्रतिनिधित्व देने का था और दूसरा कारण मुस्लिम युवाशक्ति को कांग्रेस के राष्ट्रीय मंच से दूर रख कर इस एसोसिएशन के अन्तर्गत एकत्रित करने का था। सर सैयद इस सस्या के माध्यम से भारतीय मुसलमानों को एक राजनीतिक शक्ति के रूप में प्रस्तुत कर अंग्रेजी राज्य से उनके लिये अधिक से अधिक लाभ उठाने का प्रयास कर रहे थे। इस सस्या के उद्देश्य थे

1. भारत सरकार तथा इंग्लैंड की जनता के समक्ष मुसलमानों के राजनीतिक हितों की उन्नति के लिये प्रयत्न करना;
2. मुसलमानों में व्यापक राजनीतिक आन्दोलन के उभार को रोकना,
3. अंग्रेजी सरकार तथा साम्राज्य की सुरक्षा और स्थायित्व को बढ़ावा देने वाली योजनाओं को समर्थन देना तथा
4. भारत में शान्ति स्थापित रखने का प्रयत्न करना और सामान्य जनता में निष्ठा और भक्ति की भावना को प्रोत्साहित करना।¹⁸

इस तरह मोहम्मदन डिपेंस एसोसिएशन ने मुसलमानों के हितों का पिण्ड-पेक्षण कर उसे एक प्रकार से मुस्लिम लीग (1906) का पूर्वगामी बना दिया। एसोसिएशन द्वारा मुसलमानों को बिना किसी प्रवेश-परीक्षा के तकनीकी शिक्षा संस्थानों में प्रवेश, व्यवस्थापिका सभा तथा अन्य स्थानीय स्वशासी निकायों में मुसलमानों के समुचित प्रतिनिधित्व तथा साम्प्रदायिक प्रणाली के आधार पर पृथक् निर्वाचन-पद्धति की स्थापना की मांग की गई। इन मांगों के लिए प्रस्तुत आधारभूत सिद्धान्त थे (1) जिन नगरों में मुस्लिम जन संख्या 15 प्रतिशत तक थी, वहाँ कम से कम एक मुस्लिम सदस्य अवश्य होना चाहिए, (2) जिन नगरों में मुस्लिम जन संख्या 15 प्रतिशत से 25 प्रतिशत तक थी, वहाँ मुसलमान सदस्यों की संख्या यथासम्भव प्राची होनी चाहिए तथा (3) जिन नगरों में मुस्लिम जन संख्या 25 प्रतिशत से अधिक थी, प्राप्ति सदस्य अवश्य मुसलमान होने चाहिए।¹⁹

सर सैयद ने अंग्रेजों को प्रसन्न करने की दृष्टि से मुसलमानों को सर्व-इस्लामवाद से दूर रखने का प्रयास किया। उन दिनों इंग्लैंड ने रूस-तुर्की का विरोध किया था और अंग्रेजों को भय था कि भारत के मुसलमान तुर्की के मुसलमानों का, क्योंकि तुर्की का सुल्तान इस्लाम का खलीफा माना जाता था, पक्ष लेगा। सर सैयद अंग्रेजों की उस विश्वसनीयता को खोना नहीं चाहते थे और अत्यन्त कठिनाई से अर्जित की थी। घत उन्होंने खलीफा के नेतृत्व को चुनौती देने में विलम्ब नहीं किया और यह प्रचार किया कि भारत में मुसलमानों का तुर्की के सुल्तान से कोई सेना-देना नहीं है। सर सैयद का यह प्रयास धीमे चलकर स्वयं मुसलमानों द्वारा विफल कर दिया गया जबकि उन्होंने गांधीजी ने असहयोग आन्दोलन के दौरान खिलाफत के प्रश्न को उठाकर अंग्रेजों का विरोध आरम्भ कर दिया। सर सैयद अंग्रेजों को यह विश्वास दिलाना चाहते थे कि "भारत के मुसलमानों का तुर्की के साथ उसी प्रकार का सम्बन्ध था जैसा पृथ्वी के रहने वाले का चन्द्रमा के निवासियों के साथ था।"²⁰ इस प्रकार सर सैयद ने तुर्की के प्रश्न पर अपना विरोध प्रकट कर यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि भारतीय मुसलमानों का सर्व-इस्लामवाद में कोई विश्वास नहीं था। वे राजनीतिक

प्रश्नों को धार्मिक समस्याओं से दूर रखने का प्रयास करते हुए यह सिद्ध करना चाहते थे कि तुर्कों के खलीफा के साथ भारत के मुसलमानों का कोई राजनीतिक सम्बन्ध नहीं था। सर सैयद की यह चाल मात्र अंग्रेजों की भक्ति तथा राजनीतिक हितों को सुरक्षित करने की दृष्टि से चली गयी थी। उनका यह विचार हिन्दू-मुस्लिम सम्बन्धों पर व्यक्त उनके साम्प्रदायिक विचारों से मेल नहीं खाता था। यह उनके द्वारा अंग्रेजों की चादुकारिता का ही प्रमाण था। उन्होंने न केवल तुर्कों के सम्बन्ध में अपितु प्रथम अफगान युद्ध के समय भी अंग्रेज वायसराय साइड लिटन को बघाई दी और बाद में इंग्लैंड द्वारा मिस्र पर किये गये सफल आक्रमण की भी प्रशंसा कर अंग्रेजों शासन के प्रति स्वाभिमान का परिचय दिया।

सर सैयद ने भारत में साम्प्रदायिक राजनीति का शीर्षण किया और अपनी राजनीति का आधार धर्म के आदेशों को बनाया। वे राजनीतिक दलों को धार्मिक आधार पर संगठित करना उचित मानते थे। मुसलमानों के ऐतिहासिक महत्त्व का बार-बार बखान कर वे हिन्दुओं तथा मुसलमानों में भेदभाव गहरा करना चाहते थे ताकि मुसलमानों को पृथक्त्व की राजनीति का पाठ सिखाया जा सके। अपने मेरठ भाषण में सर सैयद ने कहा था, "इन आन्तों के हिन्दू हमारा साथ छोड़कर बगालियों के साथ मिल गये हैं। तब हम उस कौम के साथ मिल जाना चाहिये जिसके साथ हम मिल सकते हैं। कोई मुसलमान इस बात से इनकार नहीं कर सकता कि ईश्वर ने कहा है कि ईसाइयों के अतिरिक्त किसी धर्म के अनुयायी मुसलमानों के मित्र नहीं हो सकते। जिसने कुरान पढ़ा है और जो इस पर यकीन रखता है, वह जान सकता है कि हमारी कौम किसी अन्य कौम से मित्रता और हमदर्दी की आशा नहीं कर सकती। हमें ईश्वर की आज्ञाओं के अनुसार ईसाइयों के प्रति निष्ठावान् और मित्रतापूर्ण बने रहना चाहिये।" 21

सर सैयद ने हिन्दुओं की धार्मिक मान्यताओं पर प्रहार करते हुये यह माना कि "हिन्दू धर्म में मिटान्तों के अध्ययन की अपेक्षा पुराने प्रचलित रीति-रिवाजों का पालन अधिक है। हिन्दू किन्हीं धर्ममूर्तों तथा नियमों को अथवा अन्तःकरण और हृदय से सम्मर्पणा को स्वीकार नहीं करते हैं। उनका धर्म इन चीजों को स्वीकार नहीं करता है। इसलिए वे (हिन्दू) दार्शनिक सिद्धान्तों के विषय में अत्यधिक निरुत्साही हैं। वे अपनी पुण्य परम्पराओं के कठोर पालन तथा अपने खाने-पीने के साधनों के अतिरिक्त किसी भी वस्तु पर बल नहीं देने हैं। ऐसी रस्मों और परम्पराओं की जिन्हें वे आवश्यक समझते हैं दूसरे व्यक्तियों द्वारा घवहेलना एवं निरन्कार से उन्हें कोई परेशानी अथवा कष्ट भी नहीं होता है। इसके विपरीत मुसलमान अपने धर्म के सिद्धान्तों का पालन मोक्ष के लिए आवश्यक और उनका तिरस्कार नरकवाम के लिए उत्तरदायी समझते हैं, और इसलिए उनसे प्रतीति परिचित होते हैं। वे अपने धार्मिक सिद्धान्तों को ईश्वर का आदेश मानते हैं।" 22 मृ 1887 में सर सैयद ने व्यक्त किया, "करिये में हिन्दू बगालियों के साथ मिलकर अपनी शक्ति बढ़ाना चाहते थे जिससे वे मुसलमानों के धर्म-विरोधी कार्यों को दबा सकें।" 23 इन विचारों के आधार पर यह समझना कठिन नहीं था कि वे हिन्दुओं से सहयोग की बात सभी करना चाहते थे जब उन्हें प्रतीति-प्राप्तोपन में सम्बन्धित समस्याओं के निम्ने प्राविष्ट महायन्त्र की आवश्यकता होती थी। ऐसे समय में उनकी उक्ति होती थी—“भारत में दो बीमें हैं—हिन्दू और मुसलमान। इनमें से यदि एक कौम उन्नति करे और दूसरी कौम

अवनति में पड़ी रहे तो इसका (भारत का) सुन्दर मुखड़ा बाना ही रहेगा। इस दुल्हन के सुन्दर चेहरे की धुबधुबती इसी में है कि इसकी दोनों आँखें पूरी तरह स्वस्थ हों।" 21 इसके परचाह के पुन अर्पण वास्तविक रंग में आकर हिन्दुओं की घमघमाते देने से नहीं पूरते थे। उसकी दलील थी कि भारत के बहुसंख्यक हिन्दुओं की मुस्लिम प्रत्य सङ्घर्षों के साथ भौतिकपूर्ण सम्बन्ध बनाये रखने चाहिये अतः शक्ति के ओर पर मुसलमान उनका जीवन कठिन बना देंगे। उनके शब्दों में, "मुसलमान यद्यपि सत्ता और अश्रेणी गिना में कम हैं, लेकिन वे अपनी स्थिति सुरक्षित रख सकेंगे। मान लीजिये ऐसा नहीं हो तब उनके मुसलमान पठान भाई पहाड़ी दरों से टिब्बो दलों की भाँति आयेगे और उत्तर से बंगाल के अन्त तप खून की नदियाँ बहा देंगे।" 22

एम० एम० जैन से अनुसार "सर सैयद अहमद बुद्धिमान् एव दूरदर्शी नेता थे जो यह समझते थे कि मुसलमानों की प्रगति किस प्रकार हो सकती थी। हिन्दुओं से सहयोग लेकर (यदि हो सके) अथवा मुसलमानों की पृथक्ता की दुहाई देकर (यदि आवश्यक हो) वे मुसलमानों की पुन प्रगति के लिए मगठित कर देना चाहते थे।" 1887 में उन्होंने मुसलमानों के विच्छेद होने के सम्बन्ध में लिखा था, 'जितना अनुभव और जितना विचार किया जाता है, सबका निर्णय यह निकलता है कि अब भारत के मुसलमानों को भारत की प्रत्य कौमों से समानता कर पाना अशक्य या लगता है। बंगाली तथा अरब दलना आगे बढ़ गये हैं कि यदि बंगाल, हिन्दुस्तान और पंजाब के मुसलमान पर लगाकर भी उसे तो उनको पकड़ नहीं सकते। भारत की हिन्दू कौमों ने भी उत्पत्ति करने में मान में मुसलमानों को बहुत पीछे छोड़ दिया है। यदि मुसलमान दीडकर भी चले तो भी उनको पकड़ नहीं सकते।' वे सदा इस बात से चिन्तित रहते थे कि भारत में एक कौम (हिन्दुओं) ने अपनी आवश्यकताओं को पूरा कर लिया था और जो समय आने वाला था उसको मली भाँति समझकर अपने-आपने उसके योग्य बना लिया था, अगर जो कौम पीछे पड़ी रह गई थी, 'वह हमारी कौम है जो मुसलमान कहलाती है और जिसको इस्लाम ने एक कौम बना दिया है।" 23

इस प्रकार से सैयद अहमद खां ने भारत के सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन में साम्प्रदायिक राजनीति का आधार रखा। मुसलमानों के हितों को सुरक्षित रखने के लिये सर सैयद ने उन उपायों एवं कृत्यों का सहारा लिया जो राष्ट्रीय जीवन के मार्ग को अवरोध करने वाले सिद्ध हुए। मुसलमानों के प्रत्यन्त प्रतिष्ठित नेता एवं मार्गदर्शक बनने का श्रेय सर सैयद की प्रवृत्ति प्राप्त हुआ, फिर भी उनकी सकीर्ण "कौमियत" की नीति ने अपनेको प्रबुद्ध भारतीय मुसलमानों की वापस की ओर आकर्षित किया। सर सैयद मुसलमानों के विच्छेदन को दूर करने के लिये कटिबद्ध रहे। उन्होंने प्रायिक, सामाजिक, शैक्षिक एवं राजनीतिक दृष्टि से मुसलमानों को आगे बढ़ाने के अनेक कार्य किये। उनके द्वारा चलाया गया प्रसीद्ध-प्राम्दोलन भारतीय मुसलमानों के जाग्रति का संकेतवाहक बना। अश्रेणी का विश्वास जीतने के लिये सर सैयद ने ब्रिटिश साम्राज्य को भारत में जीवित रखने का उत्तरदायित्व अपने ऊपर ले लिया और वे निरन्तर इसी प्रयास में रहे कि यहाँ स्वायत्त शासन तथा प्रतिनिधिमूलक संस्थाओं का स्वतन्त्र विकास न हो सके। मुसलमानों में साम्प्रदायिक भावना का पुन. संचार कर सर सैयद ने पृथक्

प्रतिनिधित्व एवं साम्प्रदायिक निर्वाचन की ऐसी माँग प्रस्तुत की जिन्हें बिना ने बनाया मूलमंत्र बनाकर भारत के विभाजन में परिणत कर दिया।

□□

टिप्पणियाँ

1. एनिलेड कुतलनल्ल दालेडिचित एण्ड रिटिडल कलेज (डो. ए. नन्दन एण्ड सो, बंगल, 1926) पृ. 2
2. वही, पृ. 5-21
3. वही, पृ. 21-37
4. लाला लाजपत राय, "अनेन सेवें दू चर बंदर बंदर बा", दिसंबर 27, 1888—दिसंबर 20, 1888 दिसंबर लाला लाजपत राय : डो सैन इन हिज बर्न पृ. 1-38
5. दिसंबर निवेदक दालिग एण्ड एनवेड बाँड अनेन सेवें दू चर बंदर बा, (नरुमन बंगल, बंगल, 1944) पृ. 13
6. सर सैम्युअल बंदर बा, डो अनेन सेवें दू चर बंदर बा (दालिग एण्ड एनवेड बाँड, बंगल, 1888) पृ. 17-18
7. वही, पृ. 47-48
8. वही, पृ. 300-301
9. वही, पृ. 302
10. एनिलेड कुतलनल्ल दालेडिचित एण्ड रिटिडल कलेज (डो. ए. नन्दन एण्ड सो, बंगल, 1926) पृ. XXII
11. डो अनेन सेवें दू चर बंदर बा, दिसंबर 27, 1888—दिसंबर 20, 1888 दिसंबर लाला लाजपत राय : डो सैन इन हिज बर्न पृ. 1-38
12. दिसंबर निवेदक दालिग एण्ड एनवेड बाँड अनेन सेवें दू चर बंदर बा, (नरुमन बंगल, बंगल, 1944) पृ. 13
13. सर सैम्युअल बंदर बा, डो अनेन सेवें दू चर बंदर बा (दालिग एण्ड एनवेड बाँड, बंगल, 1888) पृ. 17-18
14. वही, पृ. 47-48
15. वही, पृ. 300-301
16. वही, पृ. 302
17. एनिलेड कुतलनल्ल दालेडिचित एण्ड रिटिडल कलेज (डो. ए. नन्दन एण्ड सो, बंगल, 1926) पृ. XXII
18. डो अनेन सेवें दू चर बंदर बा, दिसंबर 27, 1888—दिसंबर 20, 1888 दिसंबर लाला लाजपत राय : डो सैन इन हिज बर्न पृ. 1-38
19. दिसंबर निवेदक दालिग एण्ड एनवेड बाँड अनेन सेवें दू चर बंदर बा, (नरुमन बंगल, बंगल, 1944) पृ. 13
20. सर सैम्युअल बंदर बा, डो अनेन सेवें दू चर बंदर बा (दालिग एण्ड एनवेड बाँड, बंगल, 1888) पृ. 17-18
21. वही, पृ. 47-48
22. वही, पृ. 300-301
23. वही, पृ. 302
24. एनिलेड कुतलनल्ल दालेडिचित एण्ड रिटिडल कलेज (डो. ए. नन्दन एण्ड सो, बंगल, 1926) पृ. XXII
25. डो अनेन सेवें दू चर बंदर बा, दिसंबर 27, 1888—दिसंबर 20, 1888 दिसंबर लाला लाजपत राय : डो सैन इन हिज बर्न पृ. 1-38
26. दिसंबर निवेदक दालिग एण्ड एनवेड बाँड अनेन सेवें दू चर बंदर बा, (नरुमन बंगल, बंगल, 1944) पृ. 13

□□

मोहम्मद इकबाल का जन्म 1877 में तियालकोट में हुआ था। उनके पूर्वज बश्मीरी ब्राह्मण थे।¹ इस्लाम धर्म स्वीकार करने के पश्चात् भी उनके परिवार में सूफीवाद का प्रभाव निरन्तर बना रहा। लाहौर में उच्च शिक्षा प्राप्त करने के पश्चात् उन्हें इतिहास एवं दर्शनशास्त्र में व्याख्याता के पद पर नियुक्त किया गया। वे गवर्नमेंट कालेज लाहौर में अर्पेजी तथा दर्शनशास्त्र के प्राध्यापक भी रहे। उन्हें कविता लिखने का शौक था। प्रारम्भ में परम्परागत पद्य रचनाओं के पश्चात् वे भारत की एकता तथा स्वतन्त्रता के लिये देशभक्तिपूर्ण रचनाएँ करने लगे और उनकी लोकप्रियता उत्तरोत्तर बढ़ती गई। 1905 में वे यूरोप गये और ब्रिस्त्रज में उन्होंने ब्रिटिश दार्शनिक चिन्तन का गूढ़ अध्ययन किया। वहाँ से जर्मनी पहुँचे और म्यूनिख विश्वविद्यालय से फारसी तत्त्वशास्त्र के विकास पर उन्हें डाक्टर ऑफ फिलासफी की उपाधि प्राप्त हुई। वहाँ से लौटकर लंदन में उन्होंने बैरिस्टरी के लिये योग्यता प्राप्त की। कुछ समय लंदन स्कूल ऑफ इकोनॉमिक्स में शिक्षा प्राप्त कर वे लौन ग्रहीने के लिये लंदन विश्वविद्यालय में प्रोफेसी भाषा के प्रोफेसर भी रहे। सन् 1908 में इकबाल लाहौर लौटे और बकालत करने लगे।

इकबाल ने अनेक प्रसिद्ध रचनाएँ उर्दू के माध्यम से प्रस्तुत की हैं जिसके कारण वे प्राधुनिक उर्दू-जगत् के परमश्रेष्ठ लोकप्रिय कवि माने गये हैं। उनके द्वारा लिखित प्रसार-ए-सुदी उनकी सर्वश्रेष्ठ पद्यात्मक कृति है जिसमें इकबाल की दार्शनिक उद्धान के दर्शन होते हैं। उन्होंने कविताओं के अलावा दार्शनिक चिन्तन में भी पूर्ण रसि दिखाई। उनके भाषणों तथा लेखों में उनके चिन्तन की भलब मिलती है। इकबाल को प्राधुनिक भारतीय मुस्लिम चिन्तन का दार्शनिक कहा जा सकता है। बागसफोर्ड में दिये गये उनके व्याख्यानो का सग्रह 'रिवास्तुकरण ऑफ फिलासफी इन इस्लाम' के रूप में प्रकाशित हुआ। इकबाल की प्रारम्भिक रचनाओं पर सुफी चिन्तन का प्रभाव रहा। उनकी कृति 'जावेदनामा' पर रूमी की स्पष्ट छाप रही। यही सब कि उन्होंने फारसी के महाकवि रूमी की शैली तथा उसके शब्द-विन्यास की अपनी कृतियों में पुन ध्वनित किया है। इकबाल के चिन्तन पर यूरोप के प्रसिद्ध विचारकों बर्गसों तथा नीत्शे का भी प्रभाव पड़ा। उनकी रचनाओं बास-ए-जवौल तथा नवा-ए-यक्त पर बर्गसों का प्रभाव देखा जा सकता है। नीत्शे के प्रतिमानव के सिद्धान्त की इकबाल ने महत्व का अलंकार और उसे जीवनदायिनी, सृजनात्मक एवं क्रियाशील मानवशक्ति का उद्घोषण माना।² इकबाल के विचारों पर इस्लाम धर्म की अमिट छाप थी। इकबाल ने कुरान की शिक्षाओं की आत्मसात् करते हुए स्वामी दयानन्द के 'पुन वेदो की ओर जाने' के संदेश के समान 'कुरान की ओर पुन जाने' की बात कही। वे पूर्णतया कुरान की ही एक मात्र वैचारिक आधार मानते हैं, ऐसी बात नहीं थी। उन्होंने अनेक

स्पर्तों एवं विचारों में कुपान से हटकर अपने स्वतन्त्र विचार भी व्यक्त किये, किन्तु उनकी यह वैचारिक क्रान्ति उनके जीवन के मध्याह्न तक ही रही। जीवन के उत्तरार्द्ध में इकबाल पर रुढ़िवादिता का रंग चढ़ता चला गया और वे भारतीय मुसलमानों की पृथक्ता एवं सर्व-इस्लामवाद (पैन-इस्लामिज्म) की ओर झुक गये।¹

एक राजनीतिज्ञ के रूप में उनका जीवन 1927 में आगम्य हुआ जब वे पञ्जाब के मुस्लिम निर्वाचन क्षेत्र से भारतीय विधान परिषद् के सदस्य चुने गये। 1930 में उन्हें मुस्लिम लीग का अध्यक्ष निर्वाचित किया गया। लंदन में आयोजित द्वितीय एवं तृतीय मोलमेय सम्मेलन (1930-1931) में उन्होंने भी भाग लिया। इकबाल भारतीय मुसलमानों की अपना पृथक् राज्य स्थापित करने की प्रेरणा देने लगे। वे भारतीय मुसलमानों की एक पृथक् राष्ट्रियता के रूप में स्वीकार करने लगे। उनकी दृष्टि में मुसलमान अल्पसंख्यकों पर हिन्दू बहुसंख्यकों का शासन उचित नहीं था।² उन्हें प्रविभाजित भारत में मुसलमानों के हितों की अनुरक्षा का अहिंसा या, अतः वे भारत के विभाजन का स्वप्न देखने लगे। वे भारत के उत्तरी-पश्चिमी भाग में पृथक् मुस्लिम राज्य की स्थापना का मनन करने लगे थे। इकबाल ने मुस्लिम लीग के इलाहाबाद अधिवेशन की अध्यक्षता करते हुए यहाँ ध्वस्त किया था कि भारत में ब्रिटन की लोकतांत्रिक पद्धति को लागू करना निरसक होगा, क्योंकि इससे भारत के हिन्दुओं एवं मुसलमानों में गृहयुद्ध भड़क उठेगा। वे भारत की अनेक राष्ट्रियताओं वाला देश मानते हुए भारत की समस्या की राष्ट्रीय न मान बर अन्तराष्ट्रीय मानते थे।³

एन. एच. जैन के अनुसार, "इकबाल का एक विशेष मन्त्र यह था कि उन्होंने मुसलमानों की कौमियत का आधार भूमि के स्थान पर इस्लाम को बनाया। उन्होंने मुसलमानों की निसलत के माध्यम से ही संपत्ति माना था। 'वतन' अथवा भूमि के आधार पर कौमियत की कल्पना का उन्होंने विरोध किया था और इस प्रकार मुसलमानों को भारतीय कौमियत में विलय होने से रोक दिया था। आधाररूपता इकबाल की उनके अरमान-हिन्दी (1904) से जाना जाता है जिसमें उन्होंने कहा था :

"मारे जहाँ से अच्छा हिन्दीस्ता हमारा,

हम बुलबुलें हैं इसकी यह गुलिस्ता हमारा,

मजहब नहीं बिछाता मानस में बैर रखता,

हिन्दी है हम वतन है हिन्दीयां हमारा।"

(दीप-ए-रतन, पृ. 77-78)

"उत्पुंक्त कविता से उनके देशप्रेम का अर्थ समझा जा सकता है। किन्तु इस कविता का अर्थ इकबाल ने लोगों की दृष्टि से ही किया जाना चाहिए। 'वतन' का अर्थ उस समय महत्वपूर्ण होता है, जब 'वतन' की बीज का आधार मान लिया जाता है—अर्थात् एक वतन के रहने वाले एक बीज के सदस्य समझे जायें। इस कविता का देशप्रेम के अर्थ में कोई अर्थ नहीं रहता है, यदि इकबाल का अभिप्राय एक "हिन्दी" (हिन्दुस्तान में रहने वालों की) बीज से नहीं था।

"इकबाल ने 1938 में भी, जबकि वे मुसलमानों के पृथक् राज्य के विचार का प्रतिपादन कर चुके थे, यह लिखा कि 'हम सब हिन्दी हैं और हिन्दी कहनाते हैं क्योंकि हम

मध्य भूमि के उच्च भाग में रहने हैं जिसे हिन्द (भाग्य) के नाम से पुकारते हैं 'वतन' शब्द केवल एक भौगोलिक प्रयोग है और इस स्थिति में इसका इस्तेमाल से सम्पर्क नहीं होता है। इन प्राचीन प्रत्येक मनुष्य प्राकृतिज्ञ रूप से अपनी जन्मभूमि से प्रेम रखता है—किन्तु आधुनिक साहित्य में 'वतन' का अर्थ केवल भौगोलिक ही नहीं बल्कि 'वतन' मनुष्यों के सर्वांगीण भाग्य का एक मिश्रण बन जाता है और इस दृष्टि में एक राजनीतिक कल्पना है। चूँकि इस्लाम में मनुष्यों के सर्वांगीण भाग्य का एक नियम है, इसलिए जब वतन को एक राजनीतिक प्रयोग के रूप में प्रयोग किया जाये तो वह इस्लाम विरोधी है।"

"आधुनिक युग में बीबी का केवल वतन के आधार पर गठन करना और भारतीय मुसलमानों को यह सुझाव देना कि वे इसे स्वीकार करें, इकबाल के उद्देश्य अलग था। इकबाल न बताता था कि वे वतनियत के ऐसे दृष्टिकोण की प्राप्ति के उच्च समय से कर रहे हैं जबकि इस्लामी-जगत् और भाग्य में इस दृष्टिकोण की कोई विशेष धर्मा भा नहीं थी।"

इसी महर्षि में जवाहरलाल नेहरू तथा एडवर्ड टॉमसन के इन विचारों की कि इकबाल प्रारम्भ में पाकिस्तान के विचार के समर्थक रहे किन्तु बाद में उन्होंने भारत के विभाजन की हिन्दुओं, मुसलमानों तथा अल्पसंख्यकों के मध्ये विभाजनकारी माना, 'इकबाल ने पाकिस्तान की मांग का समर्थन इसलिए किया कि वे मुस्लिम लीग के अध्यक्ष थे—प्रतीकार करते हुए उस समय, जैन ने लिखा है कि "यह (उपयुक्त) तर्क तथ्यों के प्रभाव में भाव्य स्वीकार भी हो जाता, किन्तु इकबाल ने अपने अन्तिम दिनों में अपनी इस योजना का अपना स्पष्ट रूप प्रस्तुत किया था, जितना कि भाषण 1930 के अध्यक्षीय भाषण में भी नहीं किया था। अपने 20 मार्च, 1937 के पत्र में उन्होंने जिज्ञा पर इस बात के लिए इबादत करने का प्रयत्न किया था कि ये जवाहरलाल नेहरू की मुस्लिम लीग योजना का उचित उत्तर दें और एक गृहयुद्ध निश्चित राजनीतिक इबादत के रूप में भारतीय मुसलमानों के उद्देश्य को स्पष्ट करें। 28 मई, 1937 को पुनः अपने लिखा—“प्रश्न यह है कि मुस्लिम निर्धनता की समस्या को किस प्रकार हल किया जाय? इस्लामी विधि प्रणाली का किन्तु अध्ययन करने के पश्चात् मैं इस निर्णय पर पहुँचा हूँ कि यदि इन नियमों को ठीक प्रकार से समझा जाये तथा लागू किया जाये तो प्रत्येक व्यक्ति (मुसलमान) को जीवन निर्वाह के माध्यम उपलब्ध हो सकते हैं किन्तु इस देश में इस्लामी शरियत (विधि प्रणाली) को उच्च समय तक लागू नहीं किया जा सकता जब तक कि एक या एक से अधिक स्वतन्त्र मुस्लिम राज्य न हों। भारत में शान्ति स्थापित रखने का यही एक माध्यम है। यदि यह असम्भव है, तब एक मात्र विचार्य युद्ध-युद्ध है, जो वास्तव में कुछ समय में मुस्लिम उपद्रवों के रूप में चल रहा है—यह आवश्यक है कि भारत का नये गिरे से विभाजन हो और एक या एक से अधिक ऐसे राज्य स्थापित किये जाय जहाँ मुसलमानों का पूर्ण बहुमत हो। क्या आप अनुभव नहीं करते हैं कि इस प्रकार की मांग प्रस्तुत करने का समय आ चुका है?"

"इकबाल ने अपने 21 जून, 1937 के पत्र में पुनः (जिज्ञा को) लिखा था 'ऐसी स्थिति में यह पूरी तरह स्पष्ट है कि भारत में शान्ति स्थापित रखने का एक मात्र उपाय यह है कि देश को सामिक, जातीय और भाषायी मिश्रणों के अनुसार विभाजित कर दिया जाय। बहुत से अल्पसंख्यक राजनीतिज्ञ भी इस बात को अनुभव कर रहे हैं। मुझे याद

है कि इंग्लैण्ड में लार्ड लोथियन ने मुझ से कहा था कि मेरी योजना भारत की समस्याओं का एक मात्र हल थी—उत्तर-पश्चिमी भारत और बंगाल के मुसलमानों को पृथक् कीमें क्यों न समझा जाय जिन्हें आत्मनिर्णय का उसी प्रकार अधिकार उपलब्ध हो जिस प्रकार भारत में और भारत के बाहर अन्य कौमो को उपलब्ध है।⁹

इकबाल द्वारा पाकिस्तान की स्थापना की मांग ने उनके व्यक्तित्व तथा कृतिरत्व को बहुसंख्यक समुदाय की दृष्टि में प्रलोकप्रिय बना दिया। साम्प्रदायिक राजनीति के मूढावात में इकबाल ने मानव-एकता के धर्म को त्याग कर केवल समुदाय-विशेष के हितों की प्रशंसा दिया। 1935 से 1938 तक वे जिन्ना से विशेष सम्पर्क बनाये रहे। अनेक शारीरिक व्यर्थियों के कारण उनका स्वास्थ्य गिरता गया और 21 अप्रैल, 1938 को उनकी मृत्यु हो गई।

इकबाल के राजनीतिक एवं धार्मिक विचार

इकबाल ने मुस्लिम कौम (राष्ट्र) को संगठित करने के राजनीतिक उद्देश्य का प्रतिपादन करते हुए मुस्लिम राष्ट्रीयता का आधार भूमि के स्थान पर इस्लाम धर्म को बतलाया। वे मुसलमानों को किसी भूमि-विशेष से जोड़ने के स्थान पर धर्म से जुड़ा हुआ मानते थे। मुसलमानों को किसी निश्चित भौगोलिक सीमा में न बाधने का उनका उद्देश्य यह था कि वे नहीं चाहते थे कि यहाँ के मुसलमान भारतदेश को अपना बतन मानें। उनकी दृष्टि से मुसलमानों की प्रेरणास्थली केवल मक्का-मदीना ही हो सकती थी। वे इस्लाम धर्म का पुनः उत्थान करने के पक्षपाती थे। उनकी पुस्तक सिक्स लेक्चर्स ऑन श्री रिफॉन्सिडेशन ऑफ रिलीजियस पाँट इन इस्लाम इसी दृष्टिकोण का प्रतिपादन करती है।¹⁰ इकबाल के अनुसार कोई भी कौम अपने भतीत का परित्याग नहीं कर सकती, क्योंकि कौमियत का भतीत ही उसके विशिष्ट व्यक्तित्व का निर्माण करता है। वे परम्परागत मुस्लिम चिन्तन के उग्र विरोध में नहीं थे, क्योंकि ऐसा करने का उनमें साहस न था। फिर भी उन्होंने इस्लाम के नव-निर्माण का नाम लेकर परिवर्तित परिस्थितियों के अनुकूल इस्लाम की मान्यताओं को ढालने का सुझाव दिया।

इकबाल के चिन्तन पर जर्मन दार्शनिक नीत्शे के विचारों का प्रतिशय प्रभाव था। वे नीत्शे के प्रतिमानव से प्रभावित थे, किन्तु नीत्शे का भनीश्वरवादी पक्ष उनका प्रेरक नहीं रहा। इस्लाम में उनकी पूर्वासक्ति ने उनके चिन्तन को धार्मिकता का बाना पहना दिया। वे प्रत्येक समस्या का समाधान धर्म में ढूँढ़ने लगे। उनके अनुसार मानव जाति का विकास प्राप्र्यात्मिकता द्वारा ही हो सकता था। धर्म की प्रगति का प्रेरक मानते हुये इकबाल ने पारश्चात्य भौतिकवादी चिन्तन, पूजोवाद तथा भनीश्वरवादी समाजवाद का विरोध किया।¹¹ वे विवेक के स्थान पर विश्वास को अधिक महत्व देते हुये ऐतिहासिक विरासत एवं धर्मजन्म संस्कृति को ही धेष्ठ मानते थे। उनका लोकतन्त्र, लोकप्रिय सम्प्रभुता, लोक-शक्ति आदि राजनीतिक अवधारणाओं में विश्वास नहीं था। वे राजनीति को धर्म से प्रविष्टित मानते हुये धर्मतन्त्र में पूर्ण निष्ठा रखते थे। उनके अनुसार जीवन का प्रत्येक पक्ष धर्म द्वारा ही शासित था। इकबाल ने इस्लाम के धार्मिक आदेशों के अनुसार "शरियत" में ध्यस्त ईश्वरीय सत्ता की सर्वोच्चता के समक्ष मानवीय सत्ता को नग्न माना। वे इस्लाम के धर्म का प्रतिपादन करते हुये यह दर्शाना चाहते थे कि

इस्लाम कोई धर्म-समूह न होकर सविवाजित व्यवस्था के रूप में कल्पित एक राज्य है जिसका अपना स्वयं का नैतिक-आध्यात्मिक जीवन है।¹²

मुस्लिम लीग के इतराहामाद अधिवेशन की अध्यक्षता करते हुये 29 दिसम्बर, 1930 को इकबाल ने कहा :

“भारत में तथा अन्य स्थानों पर समाज के रूप में इस्लाम की स्थापना इस्लाम की एक निश्चित नैतिक आदर्श पर आधारित संस्कृति से सम्बन्धित है। मेरा धारणा यह है कि मुस्लिम समाज अद्भुत राजनीयता एवं भावित्विक एकरता के कारण इस्लामी संस्कृति से सम्बद्ध वैधिक नियमों एवं संस्थाओं के दबाव में विवक्षित हुआ है। यूरोप के राजनीतिक चिन्तन से निष्पन्न विचारों ने भारत के तथा भारत के बाहर के वर्तमान मुसलमानों को सीधता से परिवर्तित करना प्रारम्भ कर दिया है। हमारे युवाओं ने इन विचारों से प्रभावित होकर अपने अनुरूप जीवन ढालने का प्रयास किया है। उन्होंने यूरोप में विकसित होने वाले इन विचारों को आलोचनात्मक दृष्टिकोण से परखने का प्रयास नहीं किया। यूरोप में ईसाई धर्म प्रारम्भ में केवल मठविषयक माना गया था किन्तु वही कालांतर में विशाल चर्च-संगठन के रूप में विकसित हुआ। सुपर ने इस विशाल चर्च-संगठन के विरुद्ध आवाज उठायी ताकि किसी धर्म-निरपेक्ष प्रकृति की राजनीति स्थापित हो सके क्योंकि उस समय ईसाई धर्म के साथ ऐसी कोई राजनीति संयुक्त नहीं थी। इसी तथा सुपर द्वारा प्रभावित बौद्धिक आन्दोलनों ने मानवीय विचारधाराओं को राष्ट्रीय विचार में परिवर्तित करने का प्रयास किया जिसमें भूमिविशेष के साथ सादारण स्थापित करते हुए राजनीतिक शक्ति के विकास को बल मिला। यदि धर्म को जीवनेतर मान लिया जाय, तब तो ईसाई धर्म के साथ यूरोप में जो कुछ हुआ, वह पूर्णतः प्राकृतिक है। जीवित या सार्वभौमिक नीतिशास्त्र नैतिक एवं राजनीतिक राष्ट्रीय व्यवस्थाओं द्वारा प्रपक्ष कर दिया गया है। यूरोप जिस निष्कर्ष पर पहुँचा है, उसका अभिप्राय है कि धर्म व्यक्ति का निजी क्रियाकलाप है और उसका मानव की भौतिक जीवन की एकरता से कोई सेना-देना नहीं है, किन्तु इस्लाम मानव की एकरता को आराम तथा पदार्थ की समन्वय-विहीन द्वैधता में विभाजित नहीं करता। इस्लाम में ईश्वर तथा ब्रह्माण्ड, आराम तथा पदार्थ, चर्च तथा राज्य यात्रिव एकरता के सूत्र में बंधे हुये हैं। मानव ऐसे अपवित्र विश्व का नागरिक नहीं है जिसे अन्धधन उपलब्ध आध्यात्मिक विश्व के हित में नकारा जा सके। इस्लाम के अनुसार पदार्थ अतिरिक्त एवं समय से अनुभूत आराम है। मेनिशियन चिन्तन के अनुसार ही यूरोप ने आराम तथा पदार्थ को द्वैधता को बिना आलोचना के स्वीकार किया है। आज यूरोप के ध्वेष्ट चिन्तक भी इस त्रुटि को स्वीकार करते हैं किन्तु उनके राजनेता प्रप्रत्यक्ष रूप से विश्व को इस विचारधारा के निर्विरोध स्वीकारने का प्रयत्न कर रहे हैं। उनकी इस आध्यात्मिकता एवं भौतिकता के विभेद की मान्यता के कारण ही ईसाई धर्म यूरोपीय राज्यों के जीवन से अलग-थलग हो गया है। उसका परिणाम यह हुआ है कि यूरोप के संकुचित राज्य मानवीय उद्देश्यों के स्थान पर राष्ट्रीय हितों से नियंत्रित हैं। ये राज्य ईसाई धर्म की नैतिकता एवं मान्यताओं को पैरो तले रोदकर सार्वभौम यूरोप की स्थापना की आवश्यकता अनुभव कर रहे हैं। ईसाई चर्च-संगठनों द्वारा प्राप्त एकरता को ईसा के मानवीय बन्धुत्व के धर्म के अनुरूप पुनर्गठित करने के स्थान पर पर की

प्रेरणा के अन्तर्गत नष्ट करने का प्रयास जारी है। इस्लाम के विश्व में तुर्परी की उपस्थिति असंभव है क्योंकि इस्लाम में मध्ययुगीन ईसाई धर्म जैसा कोई चर्च-संगठन नहीं जिससे किसी सहरक की निर्माण मिले.....।" 13

इकबाल ने साम्प्रदायिकता के महत्व को दर्शाते हुए व्यक्त किया, "यह सिद्धांत कि प्रत्येक समूह अपने स्वतन्त्र विकास का अधिकारी है, किसी संकीर्ण सम्प्रदाय की भावना से प्रभावित नहीं है। चारों ओर सम्प्रदायवाद ही सम्प्रदायवाद है। ऐसा समुदाय जो अन्य समुदायों के प्रति दुर्दृष्टि की भावना से प्रेरित हो निम्न एवं अधम है। मैं अन्य समुदायों के ऐतिहासिक, धार्मिक एवं सामाजिक समस्याओं के प्रति उच्चतम सम्मान रखता हूँ। नहीं, कुरान की शिक्षा के अनुसार यह मेरा कर्तव्य है कि मैं आवश्यकता पड़ने पर उनके आराधना-स्थलों की रक्षा करूँ। फिर भी मैं साम्प्रदायिक समूह से प्रेम करता हूँ क्योंकि वह मेरे जीवन एवं व्यवहार का स्रोत है और उसने मुझे बह बनाया है जो मैं चाहूँ; हमने मुझे धर्म, साहित्य-विज्ञान, संस्कृति दी है और उसके माध्यम से समस्त पृथिवी मेरी वर्तमानकालिक चेतना के समक्ष पुनः जीवित हो उठा है। नेहरू रिपोर्ट के निर्माताओं ने भी साम्प्रदायवाद के उच्च आदर्शों के मूल्य को स्वीकार किया है। सिन्ध की पृथक् करने का अस्सेस करते हुये उन्होंने कहा है कि राष्ट्रवाद के व्यापक अर्थों की दृष्टि से यह कथन कि साम्प्रदायिक प्रान्तों का निर्माण न किया जाय, एक प्रकार से अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण के अनुसार इस तर्क के समकक्ष है कि पृथक् राष्ट्रों का अस्तित्व ही न हो। दोनों ही कथनों में सत्य का अंश है। किन्तु कटुतरम अन्तर्राष्ट्रवादी यह स्वीकार करता है कि सम्पूर्ण राष्ट्रीय स्वायत्तता के बिना अन्तर्राष्ट्रीय राज्य का निर्माण असंभव रूप से कठिन है। इसी प्रकार से सम्पूर्ण सांस्कृतिक स्वायत्तता के बिना, तथा सम्प्रदायवाद जो कि अपने अन्तर्गत पक्ष में संस्कृति ही है, एक समन्वयकारी राष्ट्र का निर्माण करना असंभव ही प्रामाण्य।" 14

इकबाल ने इस्लाम को राष्ट्रवाद तथा साम्राज्यवाद दोनों से भिन्न, अंग्रेजी में रखते हुये उसे एक वैश्वी संघ की संज्ञा दी। उन्होंने इस्लाम की मानवीय एकता का प्रतीक बतलाते हुए आदि इस्लाम की ओर पुनः जाने की प्रेरणा दी। उन्होंने इस्लाम में अन्तर्निहित समानता, स्वतन्त्रता तथा आतृत्व की भावना को इस्लामी मिशन का आधार माना। मिलित धर्मात् मुस्लिम विश्वव्यापक में पूर्ण निष्ठा प्रकट करते हुए इकबाल ने सर्व-इस्लामवाद से अपना सम्बन्ध जोड़ लिया। उनके अनुसार सर्व-इस्लामवाद का यह अर्थ नहीं था कि विश्व के सभी मुसलमानों को एक ही राजनीतिक संगठन में बाँध कर दिया जाय। वे इसे ऐसा आदर्श मानते थे जिसके अन्तर्गत जातीयता, राष्ट्रीयता एवं भौगोलिक पृथक्ता का अंश लगभग भी न हो। उनके अनुसार मिशन का सर्वोच्च आदर्श हजरत मोहम्मद के प्रति अग्रणी प्रभावित है। वे मानवीय विज्ञान की प्रवर्धमानता तथा ईश्वरीय विज्ञान की महत्त्वता में विश्वास करते थे। 15

इकबाल ने पूँजीवाद को ईश्वरीय विज्ञान के विरुद्ध बतलाया। वे सम्पत्ति के व्यक्तिगत स्वामित्व के स्थान पर ईश्वर की अनन्त भौतिक सम्पदा का स्वामी मानते थे। उनके अनुसार सम्पत्ति का निजी अधिकार तोषण का प्रतीक था। उन्होंने इस सन्दर्भ में शेरशाह के दिवार की उल्लेख करते हुए व्यक्ति को सम्पत्ति के व्यापक के रूप में माना। वे

भूस्वामियों के शोषण का प्रतिकार करते थे। उनके अनुसार बड़े-बड़े जमींदारों द्वारा जमीन पर अपना एकाधिकार जताने का कोई अधिकार नहीं था क्योंकि पृथ्वी केवल ईश्वर के निमित्त है। इसके विपरीत धारण करने का भय ईश्वरीय विधान में अनधिकार चेष्टा है। उनके उपर्युक्त विचारों का यह अर्थ नहीं है कि इकबाल समाजवादी थे। समाजवाद का शास्त्रीयतः अध्ययन करने को उन्होंने चेष्टा नहीं की। किन्तु एक मानवतावादी के नाते शोषण का प्रतिकार करते हुये इकबाल ने पूँजीवाद की समाप्ति का स्वप्न देखा। इकबाल का समाजवादी विचार इस्लाम की मान्यताओं पर आधारित था। वे भौतिकवाद के चर्चाचौध बर देने वाले धैर्य से दूर रहना चाहते थे। उनकी रचनाओं में निधन, दोन, दुखी मानव के प्रति संवेदना एवं सहानुभूति का स्वर गुंजित हुआ। वे निधनता, शोषण तथा अम्याय का विरोध करने में समाजवादी दिखाई देते थे, अन्यथा उनका बितल अनेक स्थितियों में समाजवाद के विपरीत था। उदाहरणार्थ, इकबाल ने भौतिक वस्तुओं के समुचित वितरण को मृण-तृष्णा माना। उनकी मान्यता थी कि ऐहिक सुख एवं समृद्धि की प्रतीक कोई भी व्यवस्था मानव स्वभाव को स्रष्ट करने वाली थी। वे भौतिक उन्नति के स्थान पर आत्मिक उन्नति में विश्वास करते थे। वे पाश्चात्य देशों द्वारा प्राप्त वैज्ञानिक उपलब्धियों को लोभ एवं अहंकारिता का प्रतीक मानते थे। साम्राज्यवाद का विरोध करते हुये इकबाल ने उसे प्राधुनिक सम्यता का कलक बतलाया। वे व्यक्ति द्वारा व्यक्ति के शोषण प्रथम एक राष्ट्र द्वारा दूसरे राष्ट्र पर जमाये गये प्राधिपत्य के विरोधी थे। पूँजीवाद की साम्राज्यवाद की अणुमगुरता पर आधारित मानते हुये इकबाल ने न केवल साम्राज्यवाद का ही विरोध किया, अपितु वे राष्ट्रवाद की भी हेय दृष्टि से देखते थे।¹⁶ वे कालमाक्स के धर्म विरोधी एवं नास्तिकतावादी विचारों के आलोचक थे। वे समस्त विश्व में ईश्वर की गता का दर्शन करते थे।

प्रारम्भ में सर्वव्यापी ब्रह्म में विश्वास रखने वाले इकबाल शनैः शनैः वैयक्तिक ईश्वरवादी बन गये। वे इस्लाम धर्म को अपना केन्द्र बिन्दु मानकर कुरान की प्रायतो में खी गये। उनका सर्वेश्वरवादी दृष्टिकोण एकेस्वरवाद में परिवर्तित हो गया। वे आध्यात्मिक चिन्तन की तुलना में साम्प्रदायिक मान्यताओं से अधिक प्रभावित होते गये। वे ईश्वर की सत्ता को सर्वोच्च मानते हुये मानव इतिहास में ईश्वरीय सत्ता के छोड़े गये को दूढ़ने लगे। वे मानते थे कि परमसत्ता शाश्वत उद्देश्यपूर्ण एवं सृजनात्मक थी जिसका आध्यात्मिक विश्वदर्शन था। इकबाल भौतिकवादियों के कटु आलोचक थे। उन्हें यह स्वीकार नहीं था कि दृश्यजगत् की स्थूलता को स्वीकार किया जाय। वे भौतिक विज्ञान के पदार्थ ज्ञान को सीमित एवं अज्ञानपूर्ण बतलाते थे क्योंकि उनकी दृष्टि में भौतिक शक्तियों ने केवल पदार्थ की संरचना का ही ज्ञान प्राप्त किया था, न कि पदार्थ के कारण-प्रकार पदार्थ उत्पन्न करने वाली शाश्वत शक्ति का बोध। वे ईश्वरीय सत्ता को प्राणवान् एवं चेतन्य मानते थे। ईश्वर को परम में मानते हुये इकबाल ने व्यक्तिगत 'मैं' का परमसत्ता के व्यक्तित्व में विलीन होना स्वीकार नहीं किया। वे परम सत्ता को व्यक्ति मात्र के लिये शिक्षा निर्देश देने वाला तत्त्व मानते हैं।¹⁷

विश्व को निरन्तर गतिमान सृजनात्मक सम्भावनाओं से युक्त मानते, हुये उन्होंने जड़ता एवं भाग्यवादिता का खण्डन किया। वे समय की गति तथा घटनाओं को चक्र के

समान पुनरावृत्त होने की धारणाओं में निष्ठा नहीं रखते थे। उनकी दृष्टि में देश-वद्वकाल तथा समयातीत आत्मानुभूति में यही अन्तर था कि पहली स्थिति सोनामों से आच्छादित थी, तो दूसरी नियन्त्रण-विहीन शाश्वतता का बोध कराती थी। व्यक्ति अपने व्यक्तित्व के विकास के लिये अनवरत विकास का उपयोग करता है। अध्यात्मिक मत्ता के कारण व्यक्ति विश्व की वृद्धि का अनुभव करते हुए नवीन सम्भावनाओं के परिवेश में पूर्णत्व को प्राप्त करता है। व्यक्ति का प्रादि अवस्था है किन्तु उसका कोई अन्त नहीं। पार्थिव अस्तित्व समाप्त हो जाने पर भी व्यक्तित्व का सोप नहीं होता। व्यक्ति द्वारा अपने कर्तव्य की पूर्ति, आत्मनियन्त्रण तथा स्वयं के विकास की सम्भावनाओं का पूर्ण उपयोग किया जाता है। आत्मानुभूति के लिये व्यक्ति को संघर्ष तथा तनाव के वातावरण में रहना पड़ता है। संघर्ष व्यक्ति की स्वतन्त्रता को महत्ता का बोध कराता है। व्यक्तित्व की अनुभूति, सामाजिक जीवन का अनुभव तथा ईश्वरीय शक्ति का बोध व्यक्ति को ईश्वरीय शक्तों से विभूषित कर ईश्वर के सत्य ऊपर उठने की प्रेरणा है। कर्मविहीन व्यक्ति का जीवन नेष्ट है। अमरत्व की प्राप्ति नहीं हो सकती किन्तु आत्मिक विकास की ऊर्ध्वगामी प्रवृत्ति उत्पन्न होने पर अमरत्व सत्य स्थिति में पहुँचा देती है।¹⁸

इकबाल ने नीति के प्रभाव में प्रतिमानव की स्थिति को स्वीकार किया है किन्तु उनके विचारों का प्रतिमानव नीति के प्रतिमानव से भिन्न है। इकबाल ऐसा प्रतिमानव चाहते हैं जो आत्म-नियन्त्रण रखता हो एवं ईश्वर की आज्ञाओं के अनुकूल कार्य करने की स्थिति में हो। प्रतिमानव की न्यति को समस्त समाज द्वारा स्वीकृत करना ही होता है, क्योंकि वह ईश्वर के प्रतिनिधि के रूप में होता है। ईश्वर प्रतिमानव के माध्यम से अपना सन्देश एवं अपनी इच्छाओं को व्यक्त करते हुए मानव कल्याण के लिये उसे प्रेरित करता है। इकबाल ने सत्त्वशास्त्रीय चिन्तन का विरोध किया है। वे चाहते हैं कि चिन्तन एवं पारलौकिक सन्दर्भों के भ्रम से दूर रह कर व्यक्ति को लौकिक जीवन के उत्तरदायित्व का निर्वहन करना है। वे सामूहिक जीवन के महत्त्व पर बल देते हुए इस्लाम की सामूहिक प्रार्थना की पद्धति एवं मार्गचारे की भावना को न केवल धार्मिक दृष्टि से अस्तित्व राजनीतिक दृष्टि से भी महत्त्वपूर्ण मानते हैं। इकबाल ने साथ ही साथ व्यक्तिवाद का भी प्रतिपादन किया है जिसके अन्तर्गत वे ऐसे व्यक्तियों को समाज के दिशाबोध के लिये आवश्यक मानते हैं जो आत्मिक शक्ति के प्रसूरण से समस्त समाज को आलोकित करते हैं।¹⁹ इकबाल ने यूनान के उच्च दार्शनिक चिन्तन का विरोध किया है। वे सूफियों के चिन्तन के भी विरोध हैं। उनका कर्मयोग में विश्वास दिखाई देता है। भगवान् श्रेष्ठ के कर्मयोग का इकबाल पर प्रत्यक्ष प्रभाव दिखाई देता है। उन्होंने हैगल के दृष्टात्मक आध्यात्मिकवाद के विस्तृत विचारों के अनुरूप अवस्था निरपेक्ष स्वत्व को स्वीकार किया है।

इकबाल ने मूलभूत जीवन की शाश्वतता में पूर्ण निष्ठा प्रकट करते हुए नियतिवाद एवं परलोकवाद की धारणाओं पर बहोर प्रहार किया है। वे आध्यात्मिक स्वतन्त्रता के परम उपायक हैं। उन्होंने तबदीर एवं तदबीर दोनों की ही स्वीकार किया है। तदबीर द्वारा सृजन की असीमित शक्ति मानव को प्राप्त होती है, जबकि इस बात के अनुसार तदबीर भाग्य मात्र न होकर शाश्वत काल का रूप है जिसे व्यक्ति अपने आत्म-विकास के लिए प्रयुक्त करने की स्वतन्त्रता रखता है। तदबीर व्यक्तित्व के विकास का अवसर

अपलम्ब करती है। उनकी यह धारणा धार्मिकता और न्याय का बोधण करती है जिसमें व्यक्ति के विकास की सम्भावनाओं का ध्यान नहीं है। फिर भी इस्लाम ने इस्लाम की माध्य शिक्षाओं के अनुरूप अपने-आपको लोकतन्त्र से दूर रखने का प्रयास किया है ताकि वे लोकिक सत्ता एक धार्मिक सत्ता के दृष्टि में न पड़े। वे व्यक्ति के विकास को महत्व देकर भी लोकप्रिय सम्प्रभुता से दूर हैं। लोकतान्त्रिक समस्याओं के हल में व्यवहार का वे स्थान नहीं करते। वे धार्मिक उपदेशों प्रथवा कुरान की शिक्षाओं के अनुरूप समाज चाहते हैं जिसमें धार्मिकता सत्ता को चुनौती नहीं दी जा सकती।²⁰ लोकिक उद्देश्यों के निर्वाह के लिये ईश्वरीय सत्ता का प्रयोग कैसे होगा, इसका उत्तर इब्न अल देता नहीं है। य धारित्व के प्रमुख को चुनौती देने के स्थान पर उम्मेद पूर्ण सल दिगाई देते हैं। वे लोकिक नेतृत्व को साम्प्रदायिक नेतृत्व के समान बलि देकर पुरातनवादी विचारों को पुनर्जीवित करते दिखाई देते हैं। उनका विचारों में लोकतन्त्र के प्रति व्यक्ति दुर्भावनाओं से ऐसा प्रतीत होता है कि वे फार्मिडारी इष्टिरीय का बोधण कर रहे हैं तथा धर्मसत्ता को बढ़ावा देकर व्यक्ति को धार्मिक धर्ममानव के बलीभूत करना चाहते हैं। यह धारणा उनकी धर्मनिरपेक्षता का विपरीत प्रस्तुत करती है। उनकी विचारों में धर्मनिरपेक्षता का विपरीत प्रभाव है क्योंकि उनके विचार अपने पूर्वजों से प्राप्त रहे हैं।

समीक्षा

मर मोहम्मद इब्न अल के चिन्तन से यह स्पष्ट है कि वे भारत के प्रति देशप्रेम की भावना से अभिभूत नहीं थे। वे धार्मिक ज्ञान-विकास से परिचित होकर भी इस्लाम की इस माध्यता में विश्वास रखा कि यदि इस्लाम में विश्वास रखने वाले किसी व्यक्ति को इस्लामी जीवन शैली बनाने में सक्षम होनी हो तो उसे इनसे मोहम्मद की तरह बह देना छोड़कर धर्मनिरपेक्ष चल जाना चाहिए। वे मदीना की मुसलमानों का एकमात्र धर्मनिरपेक्ष मानने लगे इस्लाम की धर्मनिरपेक्षता को किसी भी व्यक्ति से जोड़ना पसन्द नहीं करते थे। उन्होंने रमूज-ए-ए-ए-ए (1918) में व्यक्त किया कि इस्लाम में विश्वास रखने वाला मुसलमान को धर्मनिरपेक्ष मानने लगे अपने को किसी भी देश से जुड़ा हुआ नहीं मानता, बह तो ईश्वर की एकात्मता में विश्वास रखता है। वे धर्मनिरपेक्षता को राज्य की सीमाओं में सीमित करने के विरोधी थे। उनका कहना था कि भारत में एक धर्मनिरपेक्ष (राष्ट्रीयता) की बात करना व्यर्थ था क्योंकि जिस प्रकार धर्मनिरपेक्षता करने वाली मुर्दा अधिक धर्मनिरपेक्ष नहीं देती, उसी प्रकार हल सल से भी कोई परिणाम नहीं निकल सकता ... मेरे विचार में एक धर्मनिरपेक्षता अच्छा नहीं है।²¹

इब्न अल ने भारत के मुस्लिम धर्मनिरपेक्षता के लिये स्वतन्त्र राज्य प्राप्त करने की बात कही। उन्हें यह धर था कि यदि मुसलमानों ने यही हिन्दुस्तान की राष्ट्रीयता से अपने-आपको जोड़ दिया तो इस्लाम उनके लिये केवल नीजी क्षेत्र तक ही सीमित रह जायगा। वे इस्लाम को सुरक्षित रखने तथा मुसलमानों को धर्मनिरपेक्षता बनाने का साधन इस कारण कर रहे थे कि हमारे माध्यम से मुसलमानों का धर्म राजनीतिक धर्मनिरपेक्षता बन सके। वे मुसलमानों में धर्मनिरपेक्षता का विरोध करते रहे और धर्मनिरपेक्षता पर पड़ने वाले हिन्दू-धर्मनिरपेक्षता को दूर करने का उन्होंने निरन्तर प्रयास किया ताकि

मुसलमानों का शुद्धीकरण होता रहे। वे मुसलमानों को छद्मनिष्ठ मुसलमान देखना चाहते थे और "मिल्लत" के आधार पर उन्हें संगठित करना चाहते थे। वे सर्वइस्लामवाद के समर्थक थे। वे इस्लाम के विश्व-व्यापी महत्त्व को दृष्टि दूँये भारत के मुसलमानों को अन्य समुदायों से पृथक् रखना चाहते थे किन्तु इकबाल का उद्देश्य सीमित था। वे विश्व के समस्त मुसलमानों को एकीकृत करने के स्थान पर भारतीय मुसलमानों को संगठित करने में रुचि रखते थे। यही कारण था कि इकबाल ने खिलाफत मन्दोलन का विरोध किया था। उन्हें एक ओर टर्की के खलीफा में रुचि नहीं थी तो दूसरी ओर वे खिलाफत के कारण उत्पन्न हिन्दू-मुस्लिम साम्प्रदायिक सद्भाव के विरोधी थे। उनकी मान्यता थी कि यदि यह साम्प्रदायिक सद्भाव बना रहा तो भारत के मुसलमानों की पृथक्ता का नाटक अधिक समय नहीं चल पायेगा। अतः इकबाल ने बतनियत तथा क्रीमियत के राजनीतिक सिद्धान्तों को इस्लाम की एकरूपता के सिद्धान्त का विरोधी घोषित कर घसटीकार कर दिया ताकि भारत के मुस्लिम प्रमुखों के हितों को सुरक्षा मिलती रहे।

इकबाल ने भारत में पश्चिमी लोकतान्त्रिक प्रणाली लागू करने का भी विरोध किया। वे लोकतान्त्रिक प्रणाली को एकतन्त्रात्मक शासन-व्यवस्था से कम निरक्षर नहीं मानते थे। उनकी दृष्टि में लोकतान्त्रिक शासन भ्रष्टाचार एवं दुर्व्यवस्था का प्रतीक था।²² इकबाल की लोकतन्त्र के प्रति अनिच्छा का कारण स्पष्ट था। वे भारत में मुसलमानों को सद्भाव से अधिक प्रतिनिधित्व दिलाने के समर्थक थे। विशेषतः पंजाब में मुसलमानों की बहुसंख्या बनाये रखने की उन्हें विशेष चिन्ता थी। ऐसी स्थिति में लोकतन्त्रात्मक पद्धति में उनका विश्वास आश्चर्य का कारण कैसे हो सकता था! इस पर भी इकबाल ने यह बहाना बनाया था कि वे लोकतन्त्र की भाव में किसी भी एक धार्मिक सम्प्रदाय के प्राधिपत्य से बचना चाहते थे। मुसलमानों के पृथक् अस्तित्व की दुहाई देते हुए इकबाल ने कहा कि "भारत में कहीं कौम नहीं रहती है। इसलिए पश्चिमी ढंग का प्रजातन्त्र भारत के लिये उस समय तक अनुचित है जब तक कि एक इस्लामी भारत न स्थापित कर दिया जाय।"²³ इकबाल ने मुस्लिम राष्ट्रीयता का महत्त्व बतलाते हुए कहा कि "भारत में यदि कोई कौम रहती है तो वह मुसलमान ही है, हिन्दुओं को वह एकता प्राप्त नहीं हुई जो एक कौम बनने के लिए आवश्यक है।"²⁴ इकबाल ने कहा कि "भारत एशिया का मूल रूप है। भारत विभिन्न मानवीय समुदायों का ऐसा देश है जहाँ भिन्न-भिन्न जातियाँ भाषाएँ तथा धर्म हैं।"²⁵ इस प्रकार इकबाल ने भारत की सामाजिक एकता का विरोध किया और यह इच्छा व्यक्त की कि "पंजाब, उत्तरी-पश्चिमी सीमा-प्रान्त, सिन्ध और बलुचिस्तान को एक ही राज्य में मिला दिया जाये, चाहे यह राज्य अंग्रेजी साम्राज्य के भीतर स्वायत्तता प्राप्त करे अथवा उसके बाहर — मैं केवल भारत और इस्लाम की बनाई के विचार से एक संगठित इस्लामी राज्य की स्थापना की मांग कर रहा हूँ। हमसे भारत में शक्ति-मन्दुलन हो जाने से शान्ति स्थापित रहेगी... भारत के मतभेदों को देखते हुए ऐसे स्वतन्त्र राज्यों की स्थापना कर दी जाये जो भाषा, जाति, इतिहास, धर्म और धार्मिक साम के आधार पर स्थापित हों।"²⁶ अपने इन उद्गारों से इकबाल पाकिस्तान राज्य के निर्माता बन गये।

इकबाल के चिन्तन की सीमाओं तथा दुर्व्यवस्थाओं का यह अर्थ नहीं है कि मुस्लिम राजनीतिक तथा सामाजिक विचारधारामें के अध्ययन की दृष्टि से उनके विचारों का

कोई महत्त्व नहीं। इकबाल ने मुस्लिम चिन्तन को गरिमामय वाणी दी है। कविता एवं दार्शनिक चिन्तन दोनों के माध्यम से इकबाल ने इस्लामी संस्कृति, धर्म तथा राजनीति की सुन्दर व्याख्या प्रस्तुत की है। इकबाल के चिन्तन में शक्ति को प्रेम से, अहं को सौन्दर्य से तथा विवेक को रहस्यवाद से जीतने का प्रयास किया गया है।²⁷ उन्होंने जिजीविषा को जीवन का आधार मान कर पलायनवादी प्रवृत्ति का विरोध किया है। वे व्यक्ति के व्यक्तित्व को उन्नति एवं विकास के उस धरतल पर पहुँचाना चाहते हैं जहाँ ईश्वर के साक्षिण्य में पारस्परिक समानता का शातावरण उपस्थित हो सके। □ □

टिप्पणियाँ

1. देखिये एन्सिक्लैड मुसलमान्स . बायोडिक्रिल एण्ड क्रिटिकल इकेचेज, पृ. 386
2. डी डेडलवेल्ड मरक मेडिक्रिल इन पर्सिया, (लुडाफ एण्ड को लंदन, 1908)
3. ताम्बू (म.), स्वीडेज एण्ड इटेडमेड्स ऑफ इकबाल (अन-पदार् अकादमी, लाहौर, 1945) पृ. 73-76
4. वही, पृ. 74
5. रजिया फज्जु बानु, सुतबात-ए इकबाल (देहली, 1946), पृ. 36
6. आपुनिक भारत में मुस्लिम राजनीतिक विचारक, पृ. 102-103
7. देखिये इस्लामी ऑफ इरिया, पृ. 372
8. देखिये एनसिक्लैड इरिया कोर कीडम, (1940) पृ. 50
9. आपुनिक भारत में मुस्लिम राजनीतिक विचारक, पृ. 125-126
10. सिक्स लैबर्स ऑफ द रोक/डुबान ऑफ रिलीजियस फीट इन इस्लाम (कुर्र आर्टे प्रिंटिंग प्रसर्स, लाहौर, 1930) पृ. 218-220
11. वही, पृ. 207
12. वही, पृ. 82 तथा 216
13. स्वीडेज, पृ. 4-6
14. वही, पृ. 11-12
15. वही, पृ. 187-235
16. वही, पृ. 38
17. सिक्स लैबर्स, पृ. 82
18. वही, पृ. 23-31
19. वही, पृ. 212 तथा पृ. 232
20. वही, पृ. 23-31 तथा 67
21. स्वीडेज, पृ. 96-98
22. वही, पृ. 186
23. सुतबात-ए-इकबाल, पृ. 36-37
24. वही, पृ. 55
25. देखिये एक के. के. दुर्गानी, शे मोनिंग ऑफ पाकिस्तान (शेख मोहम्मद अजरक, लाहौर, 1946) पृ. 156
26. मोहम्मद नोमान, मुस्लिम इरिया, (इस्लामिक 1944) में उद्धृत, पृ. 312
27. नरवाने, साइन्स इरिया ऑफ, पृ. 294-295

मोहम्मद अली जिन्ना का जन्म छोटा मुस्लिम परिवार में 25 दिसम्बर 1876 को कराची में हुआ था ।¹ 11 वर्ष की उम्र में ही उनका विवाह काठियावाड़ की प्रमाई दाई से हुआ । 1892 में वे कानून का उच्च अध्ययन करने इंग्लैंड गये । वहीं उनको अपनी पत्नी की मृत्यु का समाचार मिला । वे 1896 में बैरिस्टर बन कर कराची लौटे । तत्पश्चात् 1906 में वे दादाभाई नौरोजी के सचिव के रूप में कांग्रेस के कलकत्ता-अधिवेशन में सम्मिलित हुए । यही से उनका राजनीतिक जीवन प्रारम्भ होता है । 1910 में बम्बई के मुसलमानों के प्रतिनिधि के रूप में वे सामाजिक विधायी परिषद् के सदस्य चुने गये । 1914 में वे मुस्लिम लीग में सम्मिलित हो गये । 1918 में उन्होंने अपनी विवाह अपने पारसी मित्र सर दोनशाह पेटीट की पुत्री रतनबाई (रत्ती) पेटीट से मुस्लिम प्रथा के अनुसार किया जो कि उनसे उम्र में 24 वर्ष छोटी थी । कांग्रेस के दिसम्बर 1920 के नागपुर अधिवेशन के पश्चात् उन्होंने कांग्रेस की सदस्यता से त्याग-पत्र दे दिया । 1929 में रत्ती जिन्ना की भी मृत्यु हो गई । 1930 में उन्होंने लंदन के गोलमेज सम्मेलन में भाग लिया । 1940 में ताहौर मुस्लिम लीग के वापिक अधिवेशन की उन्होंने अध्यक्षता की । इसी अधिवेशन में पाकिस्तान का प्रस्ताव पारित किया गया था । इसी वर्ष उनकी 64वीं वर्षगांठ पर उन्हें 'कामदे-भाजम' का खिताब दिया गया । 1944 में उनकी गांधीजी के साथ बार्ता हुई जिसमें गांधीजी ने उनकी पृथक् मुस्लिम राज्य की मांग को कठिण शर्तों के साथ कांग्रेस के सम्मुख स्वीकृति के लिए प्रस्तुत करने का आश्वासन दिया । जिन्ना ने यह प्रस्ताव स्वीकार नहीं किया और बार्ता प्रमथन हो गयी । 1945 में जिन्ना ने ब्रिटिश सरकार तथा कांग्रेस की नेतावनी दी कि यदि वे भारत की स्वतन्त्रता की पयाशी प्र चाहते हैं तो उन्हें पाकिस्तान बनाने की मांग को स्वीकार कर लेना चाहिये । 1946 में लीग ने संविधान निर्माणो सभा के 76 मुस्लिम स्थानों पर अधिकार कर लिया और बंकिनेट मिशन के प्रस्तावों को अस्वीकार कर दिया । लीग ने पाकिस्तान की मांग को लेकर "मोघी कार्यवाही" की स्वीकृति दी जिसके कारण संसदों की सभा में हिन्दुओं की दलों में जन-हानि उठानी पड़ी । 1947 में सार्व माउन्टेड ने घोषणा की कि मई में भारत का विभाजन कर दिया जायगा । अगस्त 1947 में ही पाकिस्तान बनने पर जिन्ना पाकिस्तान के प्रथम गवर्नर-जनरल बने । 1948 में जिन्ना की क्षयरोग से कराची में मृत्यु हुई ।²

जिन्ना के राजनीतिक विचार

मोहम्मद अली जिन्ना ने प्रच्छन्न रूप से सर सैयद अहमद खां के साम्प्रदायिक विचारों का अक्षरशः पालन ही नहीं किया, अपितु उन पर चल कर भारत के मुसलमानों के एगमैव नेमा बनने में सफलता भी अर्जित की। जिन्ना के कट्टर मुस्लिम लीगी बनने के पश्चात् उनके भाषणों में न केवल सर सैयद की मांगों को दोहराया गया, अपितु कहीं-कहीं बेसी की बेसी ही शम्सादली का प्रयोग किया गया जैसी कि सर सैयद ने प्रयुक्त की थी।¹ यह कहना कि जिन्ना अपने राजनीतिक जीवन के प्रारम्भ में हिन्दू-मुस्लिम एगता के प्रतीक के विन्दु बाद में वे मुस्लिम लीग के नेता के रूप में मुसलमानों के ही पक्षधर बन गये, तथ्यों के आधार पर स्वीकार करने योग्य नहीं है। जिन्ना ने प्रारम्भ से ही अपनी साम्प्रदायिक सकीणता का परिचय दिया जो दिन प्रतिदिन उग्र से उग्रतर होता चला गया। 1911 में मुस्लिम व्यक्तिगत कानून के सम्बन्ध में प्रियो काउन्सिल के किसी निर्णय के विरुद्ध इन्डियन लेजिस्लेटिव काउन्सिल में बोलते हुए जिन्ना ने व्यक्त किया था "इस्लामी विधि प्रणाली में लोकनीति का कोई स्थान नहीं"। मैं किसी भी ऐसे प्रस्ताव को स्वीकार करने के लिए सहमत नहीं हूँ जो मुसलमानों के व्यक्तिगत नियमों का उल्लंघन करे। मेरे हिन्दू मित्र मुझ से इस बात में सहानुभूति करेंगे कि मैं अपनी विधि-प्रणाली से इस सीमा तक क्या हुआ है कि मैं उसे बदलने में प्रसन्न हूँ।"²

जिन्ना ने मुसलमानों के हितों को लाभ पहुँचाने का कार्य करने की कमी नहीं रखी। वे अन्य मुसलमान नेताओं से पीछे नहीं रहना चाहते थे। उनकी छत्रश्री राजनीति से अनेक वर्षों तक यह पता न चल सका कि जिन्ना के राजनीतिक विचारों का वास्तविक आधार क्या है? वे क्या धर्म-निरपेक्षता के समर्थक बन गये और कैसे गोपाल ने उन्हें हिन्दू मुस्लिम एगता के लिये कार्य करने के योग्य माना तथा जिन्ना की "मुस्लिम गोपाले"³ बनने की अभिलाषा में सत्यता का कितना अंश था? इन सभी प्रश्नों का उत्तर जिन्ना के बाद के जीवन से स्वतः प्राप्त होने लगा। जिन्ना का कायापलट अत्यधिक महत्त्वपूर्ण था। उन्होंने अपना राजनीतिक जीवन "मुस्लिम गोपाले" बनने की भाषा से प्रारम्भ किया और उनकी परिणति "मुस्लिम महारणा" में हुई। वे महारणा को नावसन्द करते थे किन्तु उनके समान महारणा प्राप्त करने के अवसर को नहीं।⁴

कांग्रेस के बम्बई अधिवेशन (1915) के समय जिन्ना द्वारा हिन्दू-मुस्लिम एगता का प्रयास तथा कांग्रेस-लीग समुक्त अधिवेशन का सुझाव केवल अंग्रेजों को प्रोत्साहित कर उनसे मुसलमानों के लिये अधिक से अधिक रियायतें प्राप्त करना था। बम्बई की प्रोत्तीय कान्फ्रेंस (1916) में मुसलमानों के लिये पृथक् प्रतिनिधित्व की चर्चा करते हुए जिन्ना ने इस मांग को मुसलमानों की स्वप्रतिज्ञा के रूप में प्रस्तुत किया। मुसलमानों के पृथक् राजनीतिक संगठन के रूप में मुस्लिम लीग की आवश्यकता एवं उपादेयता को दर्शाते हुये जिन्ना ने कहा कि मुसलमानों की सुरक्षा सभी ही तकती है जवनि "उनके सम्प्रदाय व राजनीतिक अस्तित्व को प्रभावशाली सुरक्षात्मक व्यवस्था के माध्यम से जोड़ दिया जाय।"⁵ अपने मुस्लिम लीग के अध्यक्षीय भाषण (दिसम्बर 1916) में जिन्ना ने यह भी व्यक्त किया कि लीग को यह नहीं दर्शाना चाहिये था कि मुसलमान केवल अपने सम्प्रदाय के स्वार्थों एवं लाभों को प्राप्त करना ही अपना कर्ज समझते थे। जिन्ना के अनुसार भारत तथा इंग्लैण्ड में मुसलमानों के प्रति सहानुभूति का वातावरण बनाये रखने के लिए

प्राथमिक या कि वे हिन्दू-मुस्लिम एकता की दुहाई भी बाध-झाड़ देते रहें।⁹

बिन्ना ने भारतीय मुसलमानों को संगठित होकर पूर्ण मतकय से अपने अधिकारों के लिये सधर्ष करने का आह्वान किया। उनके अनुसार मुसलमान एक मूलसङ्घटन दबे भाग न होकर एक पृथक् कौम (राष्ट्रीयता) दें। वे मुसलमानों को पृथक् राष्ट्रीयता का दर्जा देना चाहते थे ताकि हिन्दुओं तथा मुसलमानों में बराबरी की स्थिति मानी जा सके। तत्पश्चात् वे कांग्रेस-लीग सम्मेलन में मुसलमानों के लिये पृथक् प्रतिनिधित्व की बात मनदाकर मुस्लिम लीग के नेताओं ने विशेष रुचि अर्पित कर ली थी। कांग्रेस ने यह कार्य मुसलमानों का सम्बन्ध प्राप्त करने की दृष्टि से किया था, किन्तु बिन्ना जैसे मुस्लिम नेता इसे अपनी विजय मानते हुये अविचल रहे। इसी प्रकार से बड़े-छोटे तथा कांग्रेस से दूरी-दुर्गुण रियायतें स्वीकार कराने का मार्ग धनवाना चाहते थे। बिन्ना का यह रवैया निरन्तर बढता गया। 1925 में कांग्रेस की सर्वोच्च सम्मेलन से सम्बन्धित-निधिति में बिन्ना ने तत्पश्चात् समझौते की अपेक्षाएँ एवं समस्याएँ बतलाते हुये पञ्जाब तथा दण्डन प्रांत में जहाँ कि मुसलमानों की संख्या अधिक थी, मुसलमानों की प्रांतीय व्यक्तित्वविज्ञान में बहुमत दिनवाने की माग प्रस्तुत की।¹⁰ उन्होंने यह प्रचार भी किया कि भारत के मुसलमानों को हिन्दुओं में विश्वास नहीं रहा, अतः वे स्वतन्त्रतापूर्वक अपनी भाषों की मनवाने का प्रयास करते रहेंगे। चूंकि समय पूर्णतया बिन्ना के अनुकूल न था और स्वयं मुसलमानों में उसे भाषों, मौलानाओं, मौलवियों तथा प्रांतीय नेताओं का बीस-बाज था, अतः बिन्ना ने समय-समय पर हिन्दुओं तथा कांग्रेस से सहयोग की बात बड़ी ताकि दोनों दल एवं सम्प्रदाय मिलकर जर्मनी में भारत में उत्तरदायी शासन तथा सेवाओं में भारतीयकरण की माग मनवा सकें।¹¹

कांग्रेस द्वारा उत्तरदायी शासन की स्थापना की माग जैसे-जैसे बनबनी होती गयी, बिन्ना द्वारा मुस्लिम हितों के संरक्षण की दलील भी विस्तृत होने लगी। मुस्लिम बहु-संख्या प्रांतों के गठन का प्रयत्न लेकर बिन्ना ने मुख्य की दृष्टि से प्रांत से भ्रमण करने तथा उत्तरी-पश्चिमी सीमा प्रांत तथा बहुविस्तीर्ण में अन्य प्रांतों के समान उत्तरदायी शासन की स्थापना करने की माग प्रस्तुत की। मुसलमानों की हठप्रतिभा को देखकर ही लाला लाजपत राय ने भारत के विभाजन का पूर्वोक्त दिशा दिया था।¹² बिन्ना ने लाजपत राय के उस कथन को साहौर में होने वाले मुस्लिम लीग के अधिवेशन (1940) में तोड़-फोड़ कर दोहराया और कहा कि यदि भारत के शासन की सुझावों की माग के कारण लोकतांत्रिक आधार पर नहीं चलाया जा सकता, तो मुसलमान भी बहुत दबको के शासन के अन्तर्गत रहना पसन्द नहीं करेंगे।¹³

इससे पहले बिन्ना ने 1926 के मुस्लिम लीग अधिवेशन में यह प्रस्ताव रखा कि—

1. देश की प्रत्येक निर्वाचित सभा में धर्म-मंडलों की पर्याप्त तथा प्रभावशाली प्रतिनिधित्व मिलना चाहिये तथा किसी भी बहुमत की संख्या में धर्म-समानता में नहीं बदला जाना चाहिये।
2. साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व प्रणाली प्रचलित रहनी चाहिये।
3. देश में प्रांतों पुनर्गठन करते समय पञ्जाब, बंगाल और उत्तरी-पश्चिमी मोमांशान में मुस्लिम बहुमत कम नहीं होना चाहिये।

4. सब सम्प्रदायों की धर्म तथा शिक्षा की स्वतन्त्रता उपलब्ध होनी चाहिये।
5. किसी सम्प्रदाय के तीन-चौथाई निर्वाचित सदस्यों के विरोध के पश्चात् कोई भी ऐसा विधेयक, जिससे उनके साम्प्रदायिक हितों को हानि पहुँचनी हो, पारित नहीं किया जायगा।¹⁴

ब्रिटिश शासन द्वारा साइमन आयोग की नियुक्ति एवं उसके भारत-यागमन के समय मुस्लिम लीग के सदस्यों ने अपनी शिकायतें आयोग के समक्ष प्रस्तुत करते हुये मुस्लिम अल्पसङ्ख्यकों ने समुचित सरक्षण की माँग की। कांग्रेस द्वारा नियुक्त नेहरू समिति के प्रतिवेदन पर विचार करने के लिये 1928 में एक सर्वदल सम्मेलन बलुक्ता में आयोजित किया गया जिसमें जिन्ना ने नेहरू प्रतिवेदन के प्रति अपनी असहमति प्रकट करते हुये यह व्यक्त किया कि वे किसी भी भावी संविधान की योजना का प्रस्ताव तब तक स्वीकार नहीं कर सकेंगे, जब तक मुसलमानों को एक स्वतन्त्र इकाई के रूप में पृथक् अस्तित्व रखने की सुविधा प्रदान न की जाय। जिन्ना ने अपने आपको भारत के सात करोड़ मुसलमानों का प्रतिनिधि मानते हुये उनकी ओर से एक कार्यक्रम प्रस्तुत किया। इसे 'जिन्ना के धौनह सूत्रों' की सजा दी गई। जिन्ना ने निम्नलिखित प्रस्तावों को भावी हिन्दू-मुस्लिम समझौते की पूर्व-शर्तस्वरूपता के रूप में प्रस्तुत किया

1. भविष्य में बनने वाले संविधान की संरचना संघात्मक होनी चाहिये तथा प्रबलित शक्तियाँ प्रान्तों के पास रहनी चाहिये।
2. प्रान्तों को समान स्वायत्तता प्रदान की जाय।
3. देश की समस्त व्यवस्थापिका और निर्वाचित संभाओं का गठन इस आधार पर हो कि प्रत्येक प्रान्त में बहुमत की अल्पमत अथवा समानता में परिवर्तित न किया जाय।
4. केन्द्रीय व्यवस्थापिका में मुस्लिम प्रतिनिधित्व एक तिहाई से कम नहीं होना चाहिये।
5. साम्प्रदायिक वर्गों का प्रतिनिधित्व पृथक् निर्वाचन प्रणाली के अधीन ही होना चाहिये, तथापि किसी भी वर्ग को यह अधिकार उपलब्ध होगा कि वह इस प्रणाली की छोड़कर गम्भीरतः निर्वाचन प्रणाली अपना सके।
6. किसी भी भावी क्षेत्रीय परिवर्तन में बंगाल, पंजाब और उत्तर-पश्चिमी सीमा प्रान्त में मुस्लिम बहुमत को कम नहीं किया जाय।
7. सब सम्प्रदायों को पूर्ण धार्मिक स्वतन्त्रता उपलब्ध होनी चाहिये।
8. किसी भी सम्प्रदाय के तीन-चौथाई सदस्यों के विरोध के पश्चात् कोई प्रस्ताव पारित नहीं किया जाय यदि वह प्रस्ताव उस सम्प्रदाय के हितों के विरुद्ध हो।
9. सिन्ध प्रान्त को बम्बई प्रान्त से घसग कर दिया जाय।
10. उत्तरी-पश्चिमी सीमा प्रान्त तथा बलूचिस्तान में अन्य प्रान्तों की भाँति सुधार किये जाने चाहिये।
11. भावी संविधान में इस बात का निश्चित प्रावधान किया जाय कि राज्य-

सेवाओं में तथा स्थानीय सस्यामों में मुसलमानों को उचित अनुपात में स्थान दिये जायेंगे।

- 12 मुस्लिम संहति, शिक्षा, भाषा, धर्म, व्यक्तिगत नियमों और राज्य से उपलब्ध अनुदान को सुरक्षित रखने के लिए पर्याप्त सुरक्षा की व्यवस्था की जाय।
- 13 केन्द्रीय अथवा प्रांतीय मन्त्रिमण्डलों में एक तिहाई स्थान मुस्लिम मंत्रियों के लिये सुरक्षित रहे जाय।
14. केन्द्रीय व्यवस्थापिका के संविधान में राज्यों की स्वीकृति के बिना कोई परिवर्तन न किया जाय।¹⁵

जिन्ना के इन चौरह सूत्रों का महत्व तब सामने आया जब रैमजे मैकडोनाल्ड की सरकार ने साम्प्रदायिक पचाट (1932) में उन्हें पूर्ण मान्यता प्रदान कर दी।¹⁶ इस मध्य जिन्ना ने भारत को 'डोमिनियन स्टेट्स' दिवाने की मांग की ताकि कांग्रेस द्वारा पूर्ण स्वतन्त्रता की मांग कमजोर पड़ जाय। इंग्लैंड की सरकार ने गोलमेज सम्मेलन बुलाया। जिन्ना की आवाज कुछ समय के लिये मनमुनी कर दी गई, क्योंकि कांग्रेस को समर्थन देने वाले मुस्लिम नेताओं तथा अन्य मुसलमान नेताओं के समक्ष जिन्ना का नेतृत्व फीका पड़ गया था। जिन्ना ने कुछ समय के लिये राजनीति से पलायन कर बहालत में अपना ध्यान लगाया। साम्प्रदायिक पचाट की घोषणा के बाद जिन्ना पुनः राजनीति में बूट पड़े। अमेजी शायन ने साम्प्रदायिक पचाट के द्वारा हिन्दुओं के साथ और अन्याय किया था। बंगाल में जहाँ मुसलमानों की आबादी 54.8 प्रतिशत तथा हिन्दुओं की आबादी 44.8 प्रतिशत थी वहाँ मुसलमानों की प्रांतीय व्यवस्थापिका के 250 स्थानों में से 119 स्थान दिये गये जबकि हिन्दुओं को केवल 80 स्थान ही मिले। पचाट में हिन्दू तथा सिक्ख अल्पसंख्या में थे। वहाँ भी उन्हें वे सुविधायें नहीं दी गई जो भारत के अन्य प्रांतों में मुस्लिम अल्पसंख्यकों को दी गई थी। इसने भी अधिक गंदात जिन्ना द्वारा 1935 के अधिनियम की मधीय व्यवस्था की केन्द्रीय विधान परिषद् द्वारा अमान्य रह्य कर दी गई। 1936 में जिन्ना ने मुस्लिम लीग को भारतव्यापी स्तर पर संगठित कर निर्वाचनों में भाग लेने का निर्णय किया। निर्वाचन में कांग्रेस की अधिकतर प्रांतों में मंत्रिमण्डल बनाने का सुझाव प्राप्त हुआ। जिन्ना ने कांग्रेस की विजय देखकर कांग्रेसी मंत्रिमण्डलों पर यह आरोप लगाया कि वे मुसलमानों के हितों के विपरीत कार्य कर रहे थे तथा मुसलमानों को उनकी मान्यताओं के विपरीत 'बन्दे मातरम्' गान, हिन्दी भाषा की प्रोत्साहन तथा कांग्रेसी ध्वज को सम्मान देने के लिये विवश कर रहे थे। जिन्ना द्वारा अदाहरणाने नेहरू के साथ पत्र-व्यवहार से भी यह स्पष्ट होता है कि जिन्ना की दृष्टिमता बढ़ती जा रही थी। वे चाहते थे कि कांग्रेस का समर्थन करने वाले मुस्लिम नेताओं की ओर ध्यान न दिया जाय, बल्कि मुस्लिम लीग को ही मुसलमानों का एकाग्र प्रतिनिधि स्वीकार किया जाय। नेहरू को यह स्वीकार नहीं था कि मोलाना अबुल कलाम आजाद तथा खान अब्दुल गफ्फार खा जैसे राष्ट्रवादी मुस्लिमों की तुलना में जिन्ना की महत्व दिया जाता। वे मुस्लिम लीग को इसी प्रकार का साम्प्रदायिक संगठन मानते थे, जैसे की हिन्दू महासभा की। मुस्लिम लीग के अलावा

भी मुसलमानों के अन्य समूहों से जैसे पंजाब में सिक्खों के साथ या की यूनिवर्सिटी, पार्टी आदि। ऐसी स्थिति में मुस्लिम लीग को भारत के मुसलमानों का एकमात्र प्रतिनिधित्व करने वाला संस्था कैसे माना जा सकता था? स्वयं कांग्रेस में अनेक मुसलमानों का विश्वास था और वे मानते थे कि कांग्रेस दल कोई हिन्दू समूह नहीं था, किन्तु जिन्ना इस बात से चिढ़े हुए थे कि कांग्रेस धर्म-निरपेक्षता की नीति अपना कर मुसलमानों को अपनी ओर आकर्षित कर रही थी। वे संघ के समान समस्त मुसलमानों को कांग्रेस से वृत्त रखना चाहते थे ताकि वे अपना उल्लू सीधा कर सकें।

जिन्ना ने अपना पुराना तर्क दोहराना प्रारम्भ किया कि अखिल में साम्प्रदायिक समस्या के निवारण के लिए अंग्रेजी सरकार, ब्रिटिश भारतीय राज्य, हिन्दू तथा मुसलमान मिलकर बातचीत करें तभी कोई हल सम्भव है, धन्यवाद। मुस्लिम लीग के पटना अधिवेशन (1938) के अपने अध्यक्षीय भाषण में जिन्ना ने कांग्रेस की आलोचना करते हुए उसे हिन्दू समूहों की सत्ता दी। वे कांग्रेस के राष्ट्राध्यक्षीय आन्दोलन के कटु आलोचक थे।¹⁷ 5 फरवरी, 1938 को अलीगढ़ मुस्लिम युनिवर्सिटी यूनिन के समक्ष बोलते हुए जिन्ना ने व्यक्त किया कि 'समस्त साक्षात् भारत के लिए अनुपयुक्त है। उन्होंने भारत के संविधान को इस प्रकार से संशोधित करने का सुझाव दिया ताकि मुसलमानों के उचित अधिकारों की सुरक्षा हो सके तथा मुस्लिम भारत को दोष भारत से विभाजित किया जा सके। जिन्ना के अनुसार भारत में स्थायी हिन्दू बहुमत के समक्ष मुस्लिम अल्पसंख्यकों को कभी भी बहुमत प्राप्त नहीं हो सकता था। बहुमत यदि साम्प्रदायिक दृष्टिकोण अपना भी ले, तब भी वह मूल रूप से हिन्दू ही बना रहता। अतः अल्पसंख्यकों के लिए संरक्षित होने के बजाय कोई विकल्प नहीं था। ऐसी शक्ति प्राप्त किये बिना कोई भी संविधान भारत के लिये मान्य नहीं ठहराया जा सकता था।'¹⁸

1937 में कांग्रेस द्वारा राज्यों में मंत्रिमण्डल बनाये जाने के समय तत्कालीन कांग्रेसीय नेहरू ने मुसलमानों से सहयोग की मांग की, किन्तु मुस्लिम लीग ने सहयोग का मार्ग अपनाया तथा पंजाब, उत्तरी-पश्चिमी सीमा प्रान्त, सिन्ध, काश्मीर बलुचिस्तान के वृषक महासभ बनाये जाने की मांग प्रस्तुत की। मुसलमानों द्वारा वृषक प्रदेश बनाने की यह मांग दिनों दिन बलवती होती गयी। 310 मोहम्मद इकबाल तथा रहमत अली इस कार्य के लिये प्रयत्नशील थे कि वेनकैतप्रकारेण मुसलमानों को कांग्रेस के आन्दोलन से पूर्णतया विमुख कर दिया जाय। जिन्ना ने हिन्दू-बहुमत से मुक्त होने का आन्दोलन चलाया।¹⁹ पंजाब के मुख्यमंत्री सिक्खों के साथ जिन्ना ने समझौता कर मुस्लिम लीग के लिए सहयोग प्राप्त कर लिया और वृषक एक स्वतन्त्र मुस्लिम राज्य की स्थापना का कार्यक्रम घोषित किया। सुभाषचन्द्र बोस ने कांग्रेस अध्यक्ष की हैसियत से जिन्ना से पत्र व्यवहार किया किन्तु जिन्ना कांग्रेस से बातचीत करने के पहले मुस्लिम लीग को पूर्ण मान्यता दिलवाने पर मटे रहे। नेहरू द्वारा भी जिन्ना से पत्र व्यवहार किया गया जिस पर जिन्ना ने कांग्रेस के समक्ष आग्रह मांग प्रस्तुत की। उनमें कांग्रेस से साम्प्रदायिक पक्षाट का विरोध न करने, बड़े भातरस गीत का त्याग करने, मोहत्या पर विरोध न करने तथा मुस्लिम लीग को भारतीय मुसलमानों का एकमात्र साधिकृत एवं प्रतिनिधि समूह स्वीकार करने की मांग की गई।²⁰ कांग्रेस द्वारा इन मांगों को

स्वीकार करने का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता था। स्वयं गांधीजी द्वारा जिन्ना को समझाने का प्रयत्न भी विफल सिद्ध हुआ। 10 अक्टूबर 1938 को विन्धु प्रान्तोप मुस्लिम लीग की अध्यक्षता करते हुये जिन्ना ने मुस्लिम लीग को एक ऐसे संविधान बनाने का उत्तरदायित्व सौंप दिया जिससे भारत के मुसलमानों को पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त हो सके।²¹ 1939 में प्रान्तों में कांग्रेस मंत्रिमण्डलों द्वारा त्यागपत्र दिये जाने पर जिन्ना ने भारत के मुसलमानों को 22 दिसम्बर 1939 को 'मुक्ति दिवस' के रूप में मनाने जाने की घोषणा की।²² रहमत अली ने खुले घाम कहना प्रारम्भ किया कि "हम मुसलमान हैं न कि हिन्दू, पाकिस्तानी हैं, न कि हिन्दुस्तानी; एशियावासी हैं, न कि भारतीय।"²³ जिन्ना इस बात के लिये प्रयत्नशील थे कि भारत के मुस्लिम समुदाय के सभी वर्ग मुस्लिम लीग के नेतृत्व को स्वीकार करने के लिये बाध्य किये जायें।

मेनचेस्टर गाजियल में छप्पे जिन्ना के वक्तव्य (1939-40) के अनुसार मुसलमान भारत में प्रतिनिधि शासन की स्थापना के प्रति सदैव मय-निश्चित प्रतिक्रिया व्यक्त करते रहे थे। उन्होंने कांग्रेस को एक सत्तालोलुप तथा फासीवादी संगठन बतलाने हुए भारत के 1935 के संविधान को रद्द करने की माग की। जिन्ना ने यह तर्क दिया कि दक्षिण अफ्रीका में बोयर्स तथा ब्रिटिश समुदाय के मतभेदों के कारण जिस प्रकार के प्रतिनिध्यात्मक लोकतन्त्र नहीं चल सकता था, उसी प्रकार से हिन्दुओं तथा मुसलमानों में भूलभूत भिन्नता होने के कारण यह भी कठिन था। लार्ड मोर्ले के तर्कों को उद्धरित करते हुये जिन्ना ने कहा कि कनाडा का 'ऊरकोट' भारत के उपत्यकाद्वितीय अलबाधु में उपयोगी नहीं होगा।²⁴

टाइम एण्ड टाइम में 19 जनवरी 1940 को छप्पे जिन्ना ने यह कहा कि इंग्लैण्ड जैसे सजातीय राष्ट्र के लिए उपयोगी लोकतान्त्रिक व्यवसायें भारत जैसे विजातीय देश में प्रयुक्त नहीं हो सकती। उन्होंने हिन्दू धर्म तथा इस्लाम को दो भिन्न सम्प्रदायों का प्रतीक बतलाते हुये दोनों में समन्वय असंभव बतलाया। द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हुये जिन्ना ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि भारत के दोनों धर्म निश्चित सामाजिक हितों के माध्यम से न केवल व्यक्ति के ईश्वर के साथ सम्बन्धों को ही निश्चित करते हैं, बल्कि व्यक्ति के परोक्षी के प्रति व्यवहार को भी नियंत्रित करते हैं। वे केवल कानून तथा संस्कृति तक ही सीमित नहीं, क्योंकि उनका क्षेत्र सामाजिक जीवन के साथ-साथ व्यक्ति के समस्त क्रिया-कलापों पर व्याप्त है। पश्चात्त सोव-तन्त्र को भारत के लिये अनुपयुक्त बतलाते हुये जिन्ना ने उसके आरोपण को राज्य की सल्ता का प्रतीक बतलाया।²⁵

मुस्लिम लीग के साहोदर अधिवेशन (मार्च 1940) की अध्यक्षता करते हुये जिन्ना ने कहा कि 'हिन्दू तथा मुसलमान दो भिन्न राष्ट्र हैं।' उनके द्वारा यह प्रस्ताव पारित किया गया कि भारी सर्वेधानिक योजना को मुसलमानों द्वारा ठर तक स्वीकार नहीं किया जायेगा, जब तक उस योजना में, भौतिक दृष्टि से निरन्तरता रखने वाले उन प्रदेशों को, जहाँ मुसलमान बहुसंख्या में हैं—जैसे भारत के उत्तर-पश्चिमी तथा पूर्वी क्षेत्र, 'म्यत्रन रांगों' के रूप में पूर्ण स्वायत्तता एवं सशक्तता प्रदान नहीं कर दी जाती। जिन्ना ने यह भी दोहराया कि हिन्दू तथा मुसलमान उभय राष्ट्रोंका का विकास नहीं कर सकते।

मान-मान, आचार-विचार तथा व्यवहार में पूर्ण भिन्नता एवं द्वितीय स्थिति रखने के कारण हिन्दुओं का मुसलमानों के साथ सादर सम्बन्ध स्थापित नहीं हो सकता। ऐसी स्थिति में वो भिन्न राष्ट्रों को एक राज्य के अन्तर्गत लाने का प्रयास, और वह भी एक और अल्पसंख्यक तथा दूसरी धार पूर्ण बहुसंख्यक समुदाय के होते हुये, विनाश का ही कारण बन सकता है, निर्माण का नहीं। जिन्ना के अनुसार विश्व के अनेक राज्यों का निर्माण राष्ट्रीयताओं के आधार पर हुआ है। बास्किन प्रदेशों में ही सतत भयवा माठ स्वतन्त्र राज्यों का निर्माण हुआ है। पुर्तगाल, स्पेन, इंग्लैण्ड, फ्रायलैण्ड, चेकोस्लोवाकिया, पोनेंड आदि का उदाहरण देते हुये जिन्ना ने यह स्थापित करने का प्रयास किया कि भारत गत बारह सौ वर्षों से 'हिन्दू भारत' तथा 'मुस्लिम भारत' में बंटा हुआ रहा है। उनका अनुसार मुसलमान हिन्दू राज की स्थापना को सहन नहीं कर सकते। यदि राज्यों में पुन वीरेश शासन की पुनरावृत्ति हुई तो भारत में गृह-युद्ध छिड़ जायेगा तथा निजी संन्यदन गठित किये जायेंगे।²⁰ महारमा गांधी को 17 सितम्बर 1944 को लिखे पत्र में भी जिन्ना ने यही दोहराया कि मुसलमान तथा हिन्दू दो प्रमुख बीमों (राष्ट्र) हैं। जिन्ना ने दावा किया कि 'मुसलमान सतरह करोड़ की आबादी वाली बीम है जिसकी अपनी सभ्यता, सभ्यता, भाषा, साहित्य, कला, स्थापत्य, नाम, पारिभाषिक शब्दावली, धर्म्य एवं गुणात्मक बोध, वैधिय नियम, नैतिक संहिता, रीति-रिवाज, पर्वण, इतिहास, कविता, मनोवृत्ति एवं अभिलाषाएँ हैं। जीवन के प्रति उनको अपनी स्पष्ट धारणाएँ हैं। अन्तराष्ट्रीय विधि की समस्त भाव्यताओं के अनुसार हम एक बीम (राष्ट्र) हैं।'²¹

मुस्लिम लीग के (मई, 1940) बम्बई प्रादेशिक अधिवेशन के नाम अपने सदेश में जिन्ना ने कहा, "मजलि भारतीय मुस्लिम लीग ने भारत के मुसलमानों को सही दिशा दिखा दी है। उसने उन्हें एक उत्तम कार्यक्रम, एक नीति, एक मंच और एक ध्वज प्रदान किया है। भारतीय राष्ट्र केवल वंगेश हाई कमाण्ड के अस्तित्व में विद्यमान है।"²²

लाहौर के मुस्लिम लीग अधिवेशन (मार्च, 1940) में यद्यपि जिन्ना ने पाकिस्तान का प्रस्ताव पारित करवा लिया था किन्तु इस पाकिस्तान-योजना के निर्माण में जिन्ना का स्वयं का योगदान नगण्य था। सर मोहम्मद इकबाल ने मुस्लिम लीग के इलाहाबाद अधिवेशन (1930) में एक पृथक् मुस्लिम राज्य की विधिवत मांग प्रस्तुत की थी। 1933 में चौधरी रहमत अली ने 'पाकिस्तान' शब्द का निर्माण किया। उन्होंने पंजाब का 'पी', अफगानिस्तान का 'ए', काश्मीर का 'के', सिन्ध का 'एस' तथा बलूचिस्तान का 'तान' मिलाकर 'पाकिस्तान' शब्द का प्रचलन प्रारम्भ किया।²³ बाद में जाकर इस योजना में जिन्ना ने संशोधन किया।

कीमियत के आधार पर मुसलमानों को पृथक् पाकिस्तान राज्य दिलाने की मांग की जिन्ना ने गूढ़दियों को किलस्तीत में बसाये जाने की मांग के समकक्ष रखा। इस पृथक्ता के प्रचार ने भारत के अनेक मुसलमानों में हृदय में हिन्दुओं के प्रति घकलपनीय घृणा का संचार किया। जिन्ना ने कांग्रेस को हिन्दू संगठन बतलाकर यह बतलाने का प्रयास किया कि मुसलमानों को पृथक् राज्य प्राप्त करने के लिये अंग्रेजों के बजाय कांग्रेस से संपर्क करना था। जिन्ना ने मदैव अंग्रेजों को समर्थन देने की बात कही। यदि उन्होंने अंग्रेजों

का विरोध किया भी तो उस समय जबकि उन्हें अंग्रेजों का रबैया कांग्रेस समर्थक प्रतीत-
हूमा । जिन्ना ने नवम्बर 1940में कहा, "हम इंग्लैण्ड से अपनी स्वतन्त्रता प्राप्त
करना चाहते हैं । यही कारण है कि हमने भारत से ही इंग्लैण्ड के मार्ग में रुकावटें नहीं
हाली । उदाहरणार्थ, यद्यपि पाकिस्तान हमारी नीति का लक्ष्य है, फिर भी हमने ब्रिटिश
सरकार के समर्थन के लिये पाकिस्तान की भाग को पूर्व भारत के रूप में नहीं रखा । हमने
केवल यह आश्वासन चाहा कि इंग्लैण्ड सरकार कांग्रेस से कोई स्थायी या अस्थायी
समझौता करके हमारा साथ न छोड़ दे ।"³⁰

मुस्लिम लीग की विशेष उपसमिति में भी पाकिस्तान-योजना के प्रघोन समस्त
मुस्लिम समुदाय के लिये पृथक् देश की भाग की गई । इस योजना में जनसंख्या के
हस्तान्तरण का कोई प्रावधान नहीं था । इसके अन्तर्गत डेढ़ करोड़ व्यक्तियों को छोड़कर
भारत के एक तिहाई प्रदेश को सम्मिलित किया गया था । पाकिस्तान की भाग में जिन
प्रदेशों को सम्मिलित किया गया था वे थे—सिन्ध, बलुचिस्तान, पंजाब, उत्तरी-पश्चिमी
सीमा प्रान्त, दिल्ली प्रान्त, उत्तर प्रदेश के कुछ जिले, बंगाल (दो जिलों को छोड़कर)
आसाम, हैदराबाद दक्षिण, कश्मीर तथा मद्रास के कतिपय जिले । इनमें प्रत्येक क्षेत्र एक
पृथक् इकाई के रूप में माना गया था जो कि प्रत्येक सामान्य क्षेत्रीय राज्य के प्रति
निष्ठावान रखा गया था । कुछ हिन्दू राज्यों से समझौता करने तथा मधीय व्यवस्था
स्थापित करने का भी प्रावधान रखा गया था । प्रत्येक राज्य को ब्रिटिश सरकार से सीधा
सम्बन्ध रखने की स्वतन्त्रता थी । जिन्ना ने 11 अक्टूबर 1942 को पाकिस्तान की
स्थापना की जीवन तथा मरण का प्रश्न माना । न्यूयार्क टाइम्स के संपादकता हर्बर्ट
मैथ्यूज को दिये गये साक्षात्कार में जिन्ना ने 6 फरवरी 1943 की स्पष्ट किया कि
पाकिस्तान के उत्तरी-पश्चिमी प्रदेश को उत्तर-पूर्वी प्रदेशों में मिलाने के लिए उत्तरी भारत
में उत्तर प्रदेश तथा बिहार में से गतिधारे की स्थापना की जायगी ।

जिन्ना द्वारा प्रस्तुत पाकिस्तान की भाग की त्रिपक्ष योजना में स्वोत्तरोक्ति प्राप्त
हो गई । मुस्लिम लीग ने पृथक्तावादी आन्दोलन की ओर भी तेज कर दिया । महात्मा
गांधी द्वारा चलाये गये "भारत छोड़ो" आन्दोलन को लीग ने समर्थन नहीं दिया । जिन्ना
के प्रयत्नों से "गिमला सम्मेलन" में हुई वार्ताओं में भारत-रूप में मुस्लिम लीग को कांग्रेस
के समक्ष मान्यता प्राप्त हो गई । ब्रिटिश शासन की मिनीभगत के कारण कैंबोनेट
मिशन योजना ने प्रान्तों को केन्द्र से अलग अस्तित्व बनाये रखने का सुझाव प्रस्तुत किया ।
भारत के विभाजन का मार्ग बनने लगा और जिन्ना का पाकिस्तान बनाने का स्वप्न-
साकार होता दिखाई दिया । जिन्ना ने अक्सर का लाम उठाकर मुस्लिम लीग को "मोदी
कार्यवाही" करने की स्वीकृति देदी । भारत-भ्यापी साम्प्रदायिक दंगा का दौर फिर से
शुरू हुआ । लीग ने 'सब के लिये पाकिस्तान, सब के रहना हिन्दुस्तान' का नारा लगाना
शुरू किया । बंगाल के प्रष्ट मुख्यमन्त्री सुहराबदी के शासन में गुनकर हिन्दुओं पर
अत्याचार हुये । जिन्ना ने अन्तरिम सरकार के मार्ग में रोड़े भरवाये तथा भारत की संविधान
निर्मात्री सभा का बहिष्कार किया । अन्त में "कायदे-फाजम" जिन्ना भारत का विभाजन
कराने में सफल हो ही गये और उन्हें पाकिस्तान के प्रथम गवर्नर जनरल बनने का
सुपसर्ग मिला ।

जिन्ना ने पाकिस्तान की स्थापना कर अपनी हठ पूरी की, किन्तु नव स्थापित पाकिस्तान उनके लिये नवीन चुनौतियों का कारण बन गया। जीवन भर विरोधी स्वर प्रसारण के कारण देश निर्माण का कार्य उनके बस का रोग नहीं था। वे कहीं 'इस्लामिक समाजवाद'³¹ की बात बहते, तो वही पाकिस्तान की जनता को देश-प्रेम का उपदेश देते। जिन्ना का अन्तिम समय अनेक शारीरिक एवं मानसिक कष्टों में बीता। पाकिस्तान की प्रस्थिर राजनीति, बंगलादेश का निर्माण, लोकतान्त्रिक परम्परा का अभाव, धार्मिक एवं सांस्कृतिक भूखण्डता तथा सामान्य जनता की दयनीय स्थिति "बायदे ग्राजम" जिन्ना की ही विरासत है।



टिप्पणियाँ

1. अटल, एमिनेन्ट मुसलमान, पृ. 433
2. कोलिन तथा रेचरे कीटम एंड बिस्नाइट, (विज्ञान, दिल्ली, 1975) पृ. 203
3. देखिये रवींद्र जकारिया, राइन और मुस्लिम इन इण्डियन पोलिटिक्स, प्रारूप, पृ. XII
4. रवींद्र जकारिया, एन्ड स्टेटमेन्ट्स आफ जिन्ना, (अनरक, लाहौर, 1956) पृ. 21-22
5. देखिये हैक्टर कोलियो, जिन्ना बिस्तर आफ पाकिस्तान (आन मरे, लन्दन, 1954) पृ. 55
6. बी. बी. कुलकर्णी, बी इण्डियन ट्रिब्यूनलिट, (भारतीय विद्या भवन, बम्बई, 1969) पृ. 111
7. देखिये एच. ए. जिन्ना एन्ड राइटिंग (1912-1917), (नौक एन्ड को, मद्रास, 1917) पृ. 124-127
8. एन्ड स्टेटमेन्ट्स आफ जिन्ना, पृ. 57
9. वही, पृ. 63
10. बी बी नागरकर, अनेसिस आफ पाकिस्तान (एलाइन्ड पब्लिशर्स, बम्बई, 1975) पृ. 172-173
11. एम. आर. जयकर बी स्टोरी आफ साई साइक, मध्य 2, (एगिपा पब्लिशिंग हाउस, बम्बई, 1958) पृ. 535 तथा 539
12. देखिये बी ट्रिब्यून, दिसम्बर 14, 1924
13. देखिये नागरकर, अनेसिस आफ पाकिस्तान, पृ. 490
14. एन्ड स्टेटमेन्ट्स आफ जिन्ना, पृ. 248
15. राबिन्द्र प्रसाद, इण्डिया डिवाइडेड (हिंद विज्ञान, बम्बई, 1946) पृ. 131-132
16. वही, पृ. 132
17. देखिये सी एच फिनिश, बी इकोनॉमिक्स आफ इण्डिया एन्ड पाकिस्तान, (ऑक्सफर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, 1962) पृ. 351
18. जमीनूद्दीन अहमद (सं.), राम रोमिन्ट एन्ड स्टेट्स एन्ड राइटिंग्स आफ मि जिन्ना, (मोहम्मद अनरक, लाहौर, 1942) पृ. 41
19. वही, पृ. 30-38
20. देखिये अलीश मेहता एन्ड अणुन पटवर्धन, बी कम्प्युनल ट्रांसग्रेस इन इण्डिया, पृ. 199
21. ए. एच. अकबरि, मेरस आफ पाकिस्तान एन्ड मोडर्न मुस्लिम इण्डिया, (मोहम्मद अनरक, लाहौर, 1950) पृ. 218, देखिये गलीकुजनी, पायके डू पाकिस्तान, पृ. 204-209
22. देखिये बी. एच. फिलिप्स, पृ. 352-353
23. रहमन अली, बी मिस्लत आफ इस्लाम एन्ड बी मिस्लत आफ इंडियनिसम, (हैक्टर एन्ड सन, बम्बई, 1940) पृ. 7

24. सय रीसेन्ट स्पेक्टेज एण्ड राइजिंग्स आउट सि. जिन्ना पृ 86-87
25. वही, पृ 111-113
26. वही, पृ. 153-154
27. गांधी-जिन्ना टॉक्म, कृताई-जुलूवर 1944, (हिन्दुस्तान टाइम्स, नई दिल्ली, 1944) पृ. 16
28. आधुनिक भारत में मुस्लिम राजनीतिक विचारक में उद्धृत, पृ. 162
29. दबिय खान ए. अहमद, दो फाऊंडर आउट पाकिस्तान, (हैफर, केंगडिन, 1942) पृ 3
30. आधुनिक भारत में मुस्लिम राजनीतिक विचारक में उद्धृत, पृ 162
31. दबिय 'जिन्ना इन पाकिस्तान', दो इन्स्ट्रुटिड बोक्लो आउट इंडिया दिनांक 26, 1976



खण्ड २

मोहनदास करमचन्द गांधी (1869-1948)

गांधीजी का जन्म 2 अक्टोबर, 1869 को पोरबंदर, गुजरात में हुआ। उनके पिता तथा पितामह अपनी ईमानदारी के लिये काठियावाड़ की छोटी रियासतों में प्रसिद्ध थे। इनके पिता पोरबंदर, राजकोट तथा वाकानेर रियासतों के दीवान रहे। 1876 में वे अपने माता-पिता के साथ राजकोट चले गये और वही उनकी प्राथमिक शिक्षा हुई। वही उनकी सगाई बस्तूरवाई के साथ होगयी। 1881 में उन्होंने हाईस्कूल में प्रवेश लिया। दो वर्ष पश्चात् उनका बस्तूरवाई से विवाह होगया। 1884-1885 में कुतनति में पढ़ कर उन्होंने चोरी छुपे माम-मक्षण किया किन्तु वे अपने माता-पिता से यह छुपा न सके और अन्त में उन्होंने क्षमायाचना कर अपन दोषों का प्रायश्चित्त किया। गांधी परिवार पुष्टिमार्गीय वैष्णव परम्परा से प्रभावित था। खान-पान, रहन-सहन में वैष्णव सम्प्रदाय की पवित्रता एवं सादगी उनके जीवन का अंग थी। ऐसे परिवार में माम-मक्षण प्रत्यन्त कुत्सित कार्य था। गांधीजी ने सत्य का त्याग कर सत्य का बरण किया और पिता के समक्ष अपनी त्रुटि स्वीकार कर सत्य का महान पाठ सीखा।

गांधीजी ने 1887 में मैट्रिक परीक्षा उत्तीर्ण की और भावनगर के सामलदास महाविद्यालय में प्रवेश लिया। किन्तु उन्होंने अध्ययन पूर्ण करने के पहले ही अपने परिवार की आर्थिक स्थिति को सुधारने तथा प्रशासकीय सेवा की पारिवारिक परम्परा का निर्वाह करने की दृष्टि से कानून का अध्ययन करने के लिये इंग्लैंड को प्रस्थान किया। इंग्लैंड में उन्होंने शांताहारी भोजन का नियम बनाये रखा। अपने आपको इंग्लैंड की सभ्यता में ढालने के लिये धर्म, संगीत, नृत्य आदि की पाठ्यालय शैली का अनुकरण किया। किन्तु उनकी अन्तरात्मा ने उन्हें भारतीय परम्पराओं से विलग नहीं होने दिया। वे जन्म, जन्म सादगी की ओर प्रवृत्त हुए और पहले से आये ध्येय पर अपनी दिनचर्या चलाने लगे। यही उन्होंने गीता का अध्ययन किया और इस अध्ययन से इतने प्रभावित हुए कि वे गीता को जीवनपर्यन्त अपनी मार्गदर्शिका तथा माता के रूप में मानते रहे।

1891 में बैरिस्टर होकर वे भारत लौटे। राजकोट तथा बम्बई में उन्होंने बरालात की किन्तु उन्हें विफलता का ही सामना करना पड़ा। न्यायालय में एक वार वे भैंप के कारण छीब से बहस भी नहीं कर पाये और उन्हें मुकदमा हारना पड़ा। पोरबंदर रियासत का न्यायिक कार्य उन्हें पारिवारिक प्रभाव के कारण मिला किन्तु वहाँ भी ब्रिटिश राजनैतिक प्रतिनिधि के असह्य व्यवहार ने कारण उनके हृदय को आघात लगा। वे छोटी रियासतों के प्रशासकीय कार्य में प्रयुक्त चातुकारिता एवं पद्धत की नीति-नीति को वैतक दृष्टि से असह्य मानते थे। अन्त में दादा अब्दुल्ला एण्ड कम्पनी

नाम की एक मुस्लिम व्यापारिक संस्था के दक्षिण अफ्रीका के कानूनी कार्यों की देखरेख के लिये उन्हें नियुक्ति मिली और वे 1893 में डर्बन पहुँचे।

दक्षिण अफ्रीका में नाटाल के सर्वोच्च न्यायालय में अधिवक्ता के रूप में पदोन्नत किये जाने वाले वे प्रथम भारतीय थे। वे 1914 तक दक्षिण अफ्रीका में रहे। यह प्रवास उनके आध्यात्मिक विकास का उष काल था। वे प्रवासी भारतीय समुदाय के अग्रगण्य नेता के रूप में प्रतिष्ठित हुए। उर्वन में आने ही उनके साथ ऐसी घटना घटित हुई कि उनका जीवन ही परिवर्तित हो गया। वे एक बार रेल द्वारा प्रिटोरिया की यात्रा कर रहे थे जबकि उनके साथ यात्रा कर रहे एक दक्षिण अफ्रीकी श्वेत ने उन्हें यान छोड़ो कर सामान ले जाने वाले यान में जाने को कहा। अफ्रीका की रंगभेद नीति का उन्हें उस दिन व्यक्तिगत अनुभव हुआ। वे यान छोड़ो करने के स्थान पर ट्रेन में उतर पड़े और उन्होंने अपनी यात्रा स्थगित कर दी। गांधीजी ने उस दिन से दक्षिण अफ्रीका की गैरी सरकार के दमन एवं भेदभाव का विरोध प्रारम्भ कर दिया। प्रवासी भारतीयों को संगठित कर उन्होंने सत्याग्रह आंदोलन छेड़ दिया। मई 1894 में गांधीजी ने नाटाल इंडियन कांग्रेस की स्थापना की। 1896 में भारत आकर दक्षिणी अफ्रीकी भारतीयों के लिए आंदोलन शुरू किया। उसी वर्ष के अपने परिवार के साथ पुनः दक्षिण अफ्रीका पहुँचे। डर्बन पहुँचने पर दक्षिण अफ्रीकी श्वेतों ने उनके द्वारा भारत में दक्षिण अफ्रीका के बंधक भारतीय मजदूरों के साथ होनेवाले दुर्व्यवहार पर दिये गये बयानों को लेकर दुर्व्यवहार किया। किन्तु गांधीजी उनमें लेशमात्र भी विचलित नहीं हुए। वे निरन्तर आठ वर्षों तक दक्षिण अफ्रीका की गैरी सरकार के विरुद्ध संघर्ष रत रहे। उन्होंने अनिवार्य पदोन्नति तथा हस्तभुक्षण, अन्तः प्रातीय संप्रवास पर प्रतिषेध, बंधक मजदूरों पर लगाये गये कर तथा ईसाई विवाहों के अतिरिक्त अन्य सभी विवाहों को समान्य ठहराने वाले कानूनों आदि का विरोध किया। वही उन्होंने 1899 में बोम्बर-युद्ध के समय इंडियन ऐम्बुलेंस बोर्ड का गठन किया जिसने युद्ध में उल्लेखनीय सेवा कार्य किया और उसके उपरान्त में उन्हें बोम्बर-युद्ध पदक प्रदान किया गया। 1901 में वे पुनः भारत लौटे। किन्तु 1902 में उन्हें ट्रान्सवाल के एगियावांसियों के विरोधी व्यवस्थापन का विरोध करने हेतु प्रवासी भारतीयों के निमन्त्रण पर पुनः दक्षिण अफ्रीका जाना पड़ा। वे ट्रान्सवाल के सर्वोच्च न्यायालय में अधिवक्ता के रूप में पदोन्नत हुए और ट्रान्सवाल ब्रिटिश इंडियन एसोसिएशन की उन्होंने स्थापना की। 1904 में गांधीजी ने रम्विन की पुनर्बाध अन्तः दिस लास्ट का अध्ययन किया। फीनिक्स फार्म की स्थापना कर उन्होंने आंदोलनकारियों के समुदाय संगठित किये एवं उनके आश्रय का प्रबन्ध किया। वहाँ में 'इंडियन प्रोपीनियन' नामक पत्र का प्रकाशन प्रारम्भ किया जो पूर्णतः सहकारिता एवं श्रमदान के नियम पर संचालित होता था। जोहान्सबर्ग में पँने प्लेग के समय वहाँ अस्पताल की स्थापना की। उसी वर्ष गांधीजी ने आहार-विज्ञान पर अनेकों लेख गुजराती में लिखे जो हिन्दी में आरोग्य दर्शन नामक में संगठित हो प्रकाशित हुए। 1906 में गांधीजी ने जुलु विद्रोह के समय इंडियन स्ट्रेचर-वेल्फेयर बोर्ड की स्थापना की। उसी वर्ष उन्होंने भारतीय श्रमिकों का पालन करने का प्रयत्न किया।

जोहान्सबर्ग में ट्रान्सवाल एगियाटिक ला अमेन्डमेन्ट सोसिनेस के विरोध में

भारतीयों की विनाश तथा आघातित कर गांधीजी ने उनसे इस कार्य का नून के विरुद्ध निष्क्रिय प्रतिरोध (सत्याग्रह) करने की अपेक्षा दिलवाई। वे प्रतिनिधि मण्डल लेकर इंग्लैण्ड भी गये और उपनिवेशन मंत्री के समक्ष प्रबन्धी भारतीयों के साथ विचारे अपेक्षा का विवरण प्रस्तुत किया। 1907 में उन्होंने निष्क्रिय प्रतिरोध आंदोलन बनाया और सार्वजनिक सेवा के विचारे अपना जीवन समर्पित करने हुए बरालत छोड़ दी। सत्याग्रह आंदोलन के कारण उन्हें 10 जनवरी, 1908 को दो महिने के कारावास की सजा दी गयी। जनरल स्मट्स की सरकार द्वारा समझौता बार्ता के विचारे उन्हें आश्रित किया गया और समझौता होने पर गांधीजी को जेल से मुक्त कर दिया गया। किन्तु प्रबन्धी भारतीय पटानों ने इस समझौते को भारतीय हितों के विरुद्ध विश्वासघात माना और उन्होंने गांधीजी पर प्राणघातक हमला किया। आपस में गांधीजी बच गये कि भी उन्होंने हमलावरों के विरुद्ध कानूनी कार्यवाही नहीं की। जनरल स्मट्स द्वारा समझौते की शर्तों में साथ विश्वासघात करने के कारण गांधीजी ने पुनः सत्याग्रह आरम्भ किया। उन्हें दो महिने का बंदी कारावास दिया गया। कारावास की अवधि पूरी करने के एक माह के पन्दर सत्याग्रह करने पर पुनः गिरफ्तार किया गया। इस बार गांधीजी को तीन माह की सजा दी गयी।

1909 में गांधीजी पुनः गिफ्ट मडल लेकर इंग्लैण्ड गये और वहाँ से दक्षिण अफ्रीका लौटते समय जहाज में हिन्दू स्वराज की रचना की। 1910 में उन्होंने जोहानेसबर्ग के निरन्तर टालस्टोय पार्क की स्थापना की। उन्होंने पाश्चात्य वैश्वभूषा तथा दूध का परिहारा कर दिया। अब वे केवल ताजा फलों तथा सूजे सेवों का आहार के रूप में प्रयोग करने लगे। इसी बीच उन्होंने एडिबल रिलीजन नामक पुस्तिका लिखी। गांधीजी ने उपवास का प्रयोग भी आरम्भ किया। 1913 में फीनिक्स पार्क के दो आश्रमवासियों के दोष के सिलसिले में उन्होंने प्रायश्चित्त स्वरूप एक सप्ताह का उपवास किया। बाद में उन्होंने साठे चार महिनों के लिए एक ही समय भोजन किया। नवम्बर 1913 में दक्षिण अफ्रीका की मधीय सरकार द्वारा तीन पाँच के पोल-टैक्स को निरन्तर न करने के विरोध में सत्याग्रह किया। गांधीजी ने 2037 पुरुषों, 127 स्त्रियों तथा 57 बालकों के जुगुम का नेतृत्व करते हुए ट्रान्सवाल में प्रवेश किया। उन्हें गिरफ्तार कर जमानत पर रिहा किया गया। दो दिन बाद पुनः गिरफ्तार किया गया और जमानत पर रिहा किया गया। एक दिवस पश्चात् पुनः गिरफ्तार कर डंडे से जामे गये और वहाँ उन्हें नौ महिने तथा तीन महिने की सख्तबंदी की सजा दी गयी। सरकार ने समझौता बार्ता करने के विचारे उन्हें 18 दिसम्बर की दिनांशत रिहा कर दिया। जनरल स्मट्स के साथ हुए समझौते के कारण गांधीजी ने सत्याग्रह आंदोलन समाप्त कर दिया। वे इंग्लैण्ड गये और प्रथम विश्व महायुद्ध के समय उन्होंने लंदन में इंडियन ऐम्बुलेंस बोर्ड समर्थित की। इस समय तक गांधीजी ब्रिटिश सरकार के प्रति सहयोगी के रूप में ही प्रसिद्ध हुए।

गांधीजी द्वारा 1915 में भारत लौटने पर उन्हें ब्रिटिश सरकार की ओर से 'वेमरे हिन्दू स्वर्ण पदक' प्रदान किया गया। इसी वर्ष अहमदाबाद में सावरमती नदी के किनारे उन्होंने सत्याग्रह आश्रम (बाद में सावरमती आश्रम के नाम से प्रसिद्ध) की स्थापना की। उन्होंने रेलों की नृतीय श्रेणी में भारत तथा यूरप की यात्रा की। 1917 में गांधीजी ने भारतीय मजदूरों को बंधन यत्नाकर धर्म करने के लिए देश के बाहर भेजने की नीति

का विरोध किया। वे चर्खे द्वारा हाथ में बनाये गये वस्त्र के भारी मात्रा में उत्पादन के विचार में लीन रहने लगे। अप्रैल में वे नील बागानों में काम करने वाले श्रमिकों की दशा की जांच करने के लिये चम्पारन (बिहार) गये। चम्पारन के मत्याग्रह ने बीस लाख में अधिक किसानों को प्रभावित किया। यह मत्याग्रह का अन्त्यन्त व्यापक प्रयोग था जिनमें एक शताब्दी से चले आने वाले अन्धश्रम का अहिंसक मत्याग्रह द्वारा निवारण हुआ। वहाँ मोतीहारी जिला छोड़न का सरकारी नोटिस मिला। इसको अवज्ञा करने पर गिरफ्तार कर उन पर मुकदमा चलाया गया किन्तु सरकार ने सजा देने के स्थान पर मुकदमा वापस ले लिया। बिहार सरकार ने उन्हें रैयत में व्याप्त अमृतोप की जांच के लिये गठित समिति का सदस्य नियुक्त किया।

जनवरी-मार्च 1918 में गांधीजी ने अहमदाबाद के सूती कपड़ा दिवों के श्रमिकों की मांगों का लेकर उपवास किया। उनका यह प्रस्ताव था कि मिन-मजदूर समन्वित होने तक अपनी हड़ताल जारी न रखें। गांधीजी के तीन दिन के उपवास में ही समन्वित हो गया। उन्होंने बम्बई प्रदेश के खेड़ा जिले में फसल नष्ट होने के कारण लगान बमूली निर्गमन करने की मांग को लेकर सत्याग्रह किया। अप्रैल में गांधीजी वायसराय की युद्ध पार्षद में भाग लेने के लिये दिल्ली गये तथा हिन्दी भाषा के माध्यम में अपने विचार प्रकट किये। उन्होंने खेड़ा जिले का दौरा किया और नेना में भर्ती करने के लिये रणस्टों को नैवार किया। 1919 के फरवरी मास में रौलट विधेयकों के विरोध में उन्होंने मत्याग्रह की प्रतिज्ञा की। 6 अप्रैल, 1919 को देश व्यापी हड़ताल हुई तथा भारत व्यापी सत्याग्रह आंदोलन छेड़ दिया गया। पंजाब में उनके प्रवेश पर लगाये गये प्रतिबन्ध को तोड़ने पर उन्हें दिल्ली पहुंचने के पहले ही गिरफ्तार कर लिया गया और पुनः बम्बई ले जाकर छोड़ दिया गया। देश के बड़े भागों में तोड़-फाँड़ तथा हिंसा की अनेकों घटनाएँ हुईं। 13 अप्रैल को उन्होंने नाबर्गमती आश्रम के निकट मत्याग्रह आंदोलन के दौरान नडियाद में गेल की पटरी उखाड़ने के प्रयत्न के प्रायश्चित्त स्वरूप तीन दिन का उपवास किया। उसी दिन अमृतनर के जानियावाला बाग में अंग्रेजों ने भयंकर तमसहार किया जिसमें 400 व्यक्तियों की जानें गयीं। नडियाद में उन्होंने मत्याग्रह के मन्त्रालय में अपनी 'हिमानय महान भूत' का स्वीकार किया और 18 अप्रैल को मत्याग्रह आंदोलन स्थगित कर दिया।

गांधीजी ने 'नवजीवन' गुजराती मासिक का सम्पादन अपने हाथ में ले लिया। बाद में वह हिन्दी साप्ताहिक के रूप में भी प्रकाशित होने लगा। साथ साथ उन्होंने 'यंग इण्डिया' अंग्रेजी साप्ताहिक का सम्पादन भी सम्भाल लिया। इसी बीच पंजाब में मार्गल ना प्रशासन में हुई ज्यादतियों की जांच के लिये गैर सरकारी समिति की सदस्यता ग्रहण की। दिल्ली में आयोजित अखिल भारतीय खिलाफन कांग्रेस की अध्यक्षता की। अमृतनर कांग्रेस अधिवेशन में उन्होंने माटंग-वेम्सफर्डे सुधारों को स्वीकार करने की मांग की। जनवरी, 1920 में वे वायसराय के पास एक लिखित मदन लेकर उपस्थित हुए, जिसमें उनकी सुझाव (सुझावों के प्रतीक) को सम्मान के पवित्र स्थानों पर अपने तवाधिरार में बसित न करने सम्बन्धी दबाव ब्रिटिश सरकार पर डालने की मांग की गयी। 1 अगस्त को गांधीजी ने वायसराय के नाम पत्र लिखकर केन्द्रे-हिन्द पदक, जुलु-युद्ध पदक तथा

बोम्बे-मुद्र पदक थापन लांछा दिये। मितम्बर में लाला लाजपतराय की अध्यक्षता में हुए कांग्रेस के बलवन्त विरोध अधिवेशन में गांधीजी ने पत्राव की घटनाओं तथा गिलापत के समर्थन में अतिथियों का संबोधन के लिये स्वीकृति प्राप्त करली। नवम्बर में उन्होंने ग्रहमदावाद में गुजरात विद्यापीठ की स्थापना की। बाद में नागपुर में हुए कांग्रेस के नियमित अधिवेशन में गांधीजी ने सभी वैधानिक एवं शांतिपूर्ण उपायों से भारतीयों द्वारा स्वराजप्राप्ति को वांछित का लक्ष्य निर्धारित किया।

अप्रैल, 1921 में गांधीजी ने कांग्रेस की सदस्यता अधिवेशन का लक्ष्य एक करोड़ सदस्यों का रखा। एक करोड़ तथा एकत्रित करने तथा देश में बस लाख घरों की स्थापना का उद्देश्य भी प्रस्तुत किया गया। उन्होंने बम्बई में विदेशी वस्त्रों के पूर्ण बहिष्कार के आदेशन का नेतृत्व किया और विदेशी वस्त्रों की होली जलाई। कांग्रेस ने उन्हें अधिनायक के पूर्ण अधिकारों से युक्त कर दिया। नवम्बर, 1921 में प्रिंस ऑफ वेल्स के बम्बई आगमन के अवसर पर हुए हिंसात्मक दंगों के प्रायश्चित्त स्वरूप गांधीजी ने पांच दिन का उपवास किया। फरवरी, 1922 में गुजरात के बारदोली स्थान पर सत्याग्रह करने के अपने निर्णय के लिये वायसराय को ज्ञापन दिया। विन्तु उत्तर प्रदेश के चोरी-चोरा स्थान पर कुछ भौड़ द्वारा एक यात्रेदार तथा इक्कीस पुलिस के सिपाहियों को जीवित जला देने की घटना का समाचार प्राप्त कर गांधीजी ने पांच दिन का प्रायश्चित्त स्वरूप उपवास किया तथा सरमाष्ट आंदोलन की योजना रद्द कर दी।

10 मार्च 1922 का गांधीजी द्वारा 'अग्रशृङ्खला' में लिखे गये तीसरे लेखों के कारण उन पर राजद्रोह का अभियोग लगाया गया और उन्हें 6 वर्ष की नैद की सजा दी गयी। उन्हें पन्चदा जेल में रखा गया जहाँ उनका अपेन्डिसाइटिस का ऑपरेशन हुआ। रोगग्रस्त रहने के कारण उन्हें 5 फरवरी, 1924 को रिहा कर दिया गया। इसी मध्य बोहात में हुए साम्प्रदायिक दंगों के कारण कुछ ही गांधीजी ने हिन्दू-मुस्लिम एकता के लिये द्ध्वनी देने का उपवास किया। बोहात में जिस प्रकार से मुसलमानों ने हिन्दुओं पर अत्याचार किये उनसे द्रवित हो गांधीजी ने बोहात के हिन्दुओं को यह सदेश दिया था कि उन्हें अपने स्वयं के सम्मान तथा मन्दिरों की रक्षा के लिए वहाँ से भागने के स्थान पर सधर्म बन्धे हुए अपना जीवन बलिदान कर देना चाहिये था। इन साम्प्रदायिक दंगों में मोहम्मदश्री तथा भीरुतमारी ने मुस्लिम समर्थक रवैया अपनाया। श्री एम श्रीनिवास शास्त्री तथा लाला लाजपतराय ने गांधीजी के अली गंधुओं के प्रति उदार रवैया की आलोचना भी की। दिसम्बर में गांधीजी ने कांग्रेस के बलवन्त अधिवेशन की अध्यक्षता की।

1925 में गांधीजी के अग्रिम भारतीय हाथ चर्चा सभ्यता की स्थापना की। साम्प्रदायिकों के आश्रयस्थानों की भूल के कारण भी उन्होंने सात दिवस का उपवास किया। इसी वर्ष उन्होंने अपनी आत्मकथा की स्टीरो आफ फाई एक्सपेरिमेंट्स थिथ टूथ लिखनी प्रारम्भ किया। कांग्रेस अधिवेशन में उन्होंने 1929 तक अधिराज्य स्थिति न मिलने पर पूर्ण स्वतन्त्रता के समर्थन से प्रस्ताव प्रस्तुत किया। उन्होंने की प्रेरणा से दिसम्बर, 1929 के कांग्रेस के लाहौर अधिवेशन में कांग्रेस का स्वराज के लक्ष्य का अर्थ पूर्ण स्वराज स्वीकार किया गया। फरवरी, 1930 में कांग्रेस ने सविनय अवज्ञा आन्दोलन चलाने के लिये

गांधीजी को कांग्रेस का अधिनायक (ट्रिकेटर) नियुक्त किया। 2 मार्च को वायसराय को लिखे पत्र में उन्होंने कांग्रेस की मांगे स्वीकार न करने की स्थिति में नमक-कानून तोड़ने का निश्चय प्रकट किया। 12 मार्च को उन्होंने दांडी कूच किया और दांडी 6 अप्रैल को नमक-कानून तोड़ा। किन्तु उन्हें गिरफ्तार नहीं किया गया। बाद में 3 मई की रात को कराची में उन्हें 1827 के रेग्युलेशन 25 के अन्तर्गत मुकदमा चलाये बिना गिरफ्तार कर यरवदा जेल में बन्द कर दिया गया। सरकार के इस कार्य के विरोध में भारत व्यापी प्रदर्शन एवम् हड़ताल हुई। लगभग एक लाख व्यक्ति जेलों में ठूस दिये गये। सरकार ने उन्हें 26 जनवरी, 1931 को गांधी-इविन समझौते के लिये बिना शर्त रिहा कर दिया। गांधी-इविन वार्ता प्रारम्भ हुई। गांधीजी ने गोलमेज परिषद् में भाग लेना स्वीकार कर लिया। कांग्रेस के एकमात्र प्रतिनिधि के रूप में वे लन्दन में आयोजित गोलमेज परिषद् में सम्मिलित हुए। ब्रिटिश सरकार के रवये में कोई परिवर्तन नहीं आया अतः गांधीजी ने पुन 31 दिसम्बर, 1931 को सत्याग्रह प्रारम्भ कर दिया। 14 जनवरी, 1932 को बम्बई में गांधीजी तथा सरदार पटेल को 1818 के रेग्युलेशन 3 के अन्तर्गत बिना मुकदमा चलाये गिरफ्तार कर लिया गया। यरवदा जेल में मकडोनाल्ड के साम्प्रदायिक पचाट, जिसमें हरिजनों का हिन्दुओं से पृथक् करने के लिये पृथक् प्रतिनिधित्व प्रदान किया गया था, के विरोध में 20 सितम्बर 1932 को आन्दोलन अन्तर्गत प्रारम्भ किया। किन्तु सरकार द्वारा गांधीजी की मांगे पूरा करने के निर्णय के पश्चात् उन्होंने अनेकजल त्याग दिया। यरवदा जेल में ही अप्पासाहब पटवर्धन द्वारा जेल में भगो का काम करने की मांग अस्वीकृत होने के कारण उनके उपवास की सहानुभूति में गांधीजी ने उपवास किया। सरकार द्वारा आश्वासन मिलने पर उपवास छोड़ा। 11 फरवरी, 1933 को गांधीजी ने "हरिजन" साप्ताहिक की स्थापना की जो हिन्दी तथा अंग्रेजी दोनों भाषाओं में प्रकाशित होने लगा। 8 मई 1933 को गांधीजी ने इक्कीस दिन का हरिजन-उपवास प्रारम्भ किया। सरकार ने उसी दिन गांधीजी को बिना शर्त जेल से रिहा कर दिया। पूना में "पर्णकुटी" नामक स्थान पर गांधीजी ने 29 मई को अपना उपवास पूरा किया।

30 जुलाई, 1933 को गांधीजी ने बम्बई की सरकार को अपने तृतीय महयोगियों सहित अहमदाबाद से गम तक कूच करने के व्यक्तिगत सत्याग्रह में प्रदक्षिणा कराया। 31 जुलाई का व्यक्तिगत सत्याग्रह के कारण उन्हें गिरफ्तार कर लिया गया और 4 अगस्त को नियंत्रण के अधीन छोड़ दिया गया। किन्तु गांधीजी ने उसी दिन नियंत्रण को मविनय भंग किया अतः उन्हें पुन बन्दी बना लिया गया और एक वर्ष की सजा दी गयी। यरवदा जेल में गांधीजी ने हरिजनोंद्वारा का कार्य संचालित करने की छुट प्राप्त करने के लिये उपवास किया। 20 अगस्त को उनकी हानन खगब होने पर उन्हें मामूली अस्पताल में भर्ती किया गया। 23 अगस्त को उनकी शारीरिक स्थिति गम्भीर होने के कारण बिना शर्त जेल से रिहा कर दिया गया। गांधीजी ने 4 अगस्त, 1934 तक बेबल असम्यक्ता-विरोधी कार्य करने का ही व्रत लिया। 17 सितम्बर, 1934 को गांधीजी ने राजनीति में सत्याग्रह लेकर आलोचकों के विचार, हरिजन मध्य तथा बुनियादी शिक्षा के लिये कार्य करने की घोषणा की। उन्होंने अग्रिम भारतीय आलोचकों मध्य की स्थापना की।

1936-1937 में गांधीजी ने वर्षा के मेवाघाट का अपना भुक्तान्त बनाया।

वहा उन्होंने धुनियादी शिक्षा पर कार्य करने के लिए एक शिक्षा-सम्मेलन भी आयोजित किया। उनकी 'शिक्षा की वर्धा योजना' में भूलभूत हस्तकलाओं के माध्यम से शिक्षा प्राप्त करने का विचार प्रस्तुत किया गया। 3 मार्च, 1939 को राजकोट रियासत के शासक द्वारा प्रशासन में सुधार करने का वचन भंग करने पर गांधीजी ने आंतरण अंतर्गत शुरू किया। वायसराय द्वारा 7 मार्च को सर मारिम भायर को विवाद निपटान के लिये पंच के रूप में नियुक्ति करने पर अनशन का त्याग किया। द्वितीय महायुद्ध से उत्पन्न गम्भीर संकट के समय वायसराय के निमन्त्रण पर गांधीजी ने युद्ध की स्थिति पर जुलाई-गितम्बर, 1940 में वायसराय से धनचीन की। भारत में अंग्रेजी शासन के स्वयंभूत भावों की स्वाधीनता के प्रति अनिच्छा दर्शने हुए गांधीजी ने अक्टूबर, 1940 में व्यक्तिगत मविनय प्रवृत्ति आन्दोलन शुरू करने का निर्णय किया। युद्ध के दौरान सरकार द्वारा प्रेस पर लगाये गये पूर्व-संस्मर कराने के नियमों के विरोध में गांधीजी ने अपने गणपति पत्र छापने बन्द कर दिया। 30 दिसम्बर, 1941 को गांधीजी के आग्रह पर कांग्रेस ने उन्हें नेतृत्व में नियुक्त कर दिया। जनवरी, 1942 में गांधीजी ने हरिजन आन्दोलन तथा अन्य पत्र छापने पुन प्रारम्भ किये। मार्च 27 को गांधीजी सर स्ट्राफर्ड क्रिप्स से दिल्ली में मिल। उन्होंने क्रिप्स प्रस्ताव को 'विद्युत् तारीख में दिये गये चैन' की सजा दी। मई में उन्होंने ब्रिटिश सरकार को भारत छोड़ने का आग्रह किया।

गांधीजी कांग्रेस में प्रभुत्व होने के कारण उन्हें नेतृत्व से हट चुके थे फिर भी कांग्रेस महासमिति ने गांधीजी को अहिंसा को प्रभावी बनाने हुए उनसे निवेदन किया कि वे दम सपर्ष या नेतृत्व करें। 8 अगस्त को गांधीजी ने बम्बई में आयोजित अखिल भारतीय कांग्रेस महासमिति के समक्ष 'भारत छोड़ो' प्रस्ताव के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट किये। 9 अगस्त, 1942 को गांधीजी ने बम्बई में 'भारत छोड़ो' आन्दोलन का श्रीगणेश किया। 'करो या मरो' के गांधीजी के आह्वान पर "1942 की अगस्त क्रांति" भारत की आजादी की लड़ाई का चरमाक्षर्य थी। 9 अगस्त को सुबह ही गांधीजी और कांग्रेस के प्रमुख नेताओं की निरपराधी के बाद देश भर में आग लग गयी। लोगों के पास कोई निश्चित कार्यक्रम न था। 8 अगस्त को भारत छोड़ो का ऐतिहासिक प्रस्ताव पास हुआ। 9 अगस्त को कांग्रेस महासमिति देश को सपर्ष का कार्यक्रम देने के लिए बैठनेवाली थी। 7 अगस्त का महासमिति की पहली बैठक में गांधीजी ने एक गोपनीय दस्तावेज के रूप में सपर्ष का अपना कार्यक्रम प्रस्तुत किया था। इसमें एक पूरी क्रांति की रूपरेखा दी गयी थी। लोगों का पूरी हृदय के लिए आह्वान किया गया था। सरकारों के मनोरथों और फौज से उम्मीद की गयी थी कि वे विदेशी सरकारों के दमनकारी आदेशों को मानने से इन्कार कर देंगे। 16 साल से ऊपर के छात्रों से कहा गया था कि वे अपने स्कूल और कॉलेज छोड़ें और आजादी के लिये निर्णायक क्षण तक शिक्षा संस्थाओं में जायें न जायें। सब से महत्वपूर्ण था किसानों का आह्वान कि वे सरकार को लगान न दें। इससे पहले ऐसी कोई लड़ाई नहीं हुई थी जिसमें गांधीजी या अन्य नेताओं ने जनता से सरकार को पूरी तरह घमण्ड कर देने को कहा हो। इस घबरे में यह पहली सार्वजनिक आक्रामकता थी। लगान पर गांधीजी ने कहा था "जमीन उसकी है जो उसे जोतता है। और सरकार को लगान वह इसलिए देता है कि वह सरकार की मत्ता को स्वीकार कर रहा है। अब हम इस विदेशी

हूबनूत को एक क्षण के लिए भी स्वीकार करने को तैयार नहीं। इसलिए इसे किसी तरह का कोई राजस्व नहीं दिया जाना चाहिये।”

“देश के नाम गिबिल नाफरमानों का यह आह्वान बाहर आये, इसके पहले कांग्रेस के सभी प्रमुख नेता बन्दो बना लिये गये। जिस रूप में गांधीजी ने इस शक्ति की वक्तव्य की थी, क्या गांधीजी और कांग्रेस के अन्य नेताओं की गिम्पनारी के कारण यह ठीक उम्मीद से चले पाये? इसका कोई जवाब खोजने के बाले यह जानना जरूरी है कि भारत छोड़ो आंदोलन गांधीजी ने किस मन स्थिति और किस परिस्थिति में छोड़ा था। भारत छोड़ो आंदोलन ने पहले ट्रिप्प मिशन यहां आया था जिसका उद्देश्य मान इतना था कि किसी प्रकार इस आंदोलन को टाला जाय। वह संभव नहीं था। कांग्रेस अलवत्ता मोड़ो दिग्भ्रमित थी। नेहरू यह माचते थे कि जर्मनों और जापान, रूस और चीन पर बाकी आगे जा चुके हैं। तब क्या हम बन्क अग्रेजों में युद्ध करना बहतर होगा। यही विचार भावना के भी थे। इसलिए जब ट्रिप्प मिशन यहां आया तो नेहरूजी उममे अपेक्षया अधिक आशा के साथ मिले। गांधीजी को कुछ ज्यादा आशा नहीं थी। ट्रिप्प मिशन की असफल होना था, असफल होकर यहां म चला गया। लुई पिचर को भेंटवार्ता देते समय यह बात उन्होंने कही थी ‘जब ट्रिप्प मिशन चला गया तब मुझे लगा कि इस कूटनीति का कोई बड़ा जवाब उनका देना चाहिये और तभी भारत छोड़ो के इस तर्क की लड़ाई की वक्तव्य में दिमाग में आया। मेरे भीतर आग दहक रही थी।”

गांधीजी को गिरफ्तार कर पूना के आगाखा मंजल में नजरबन्द कर दिया गया। उनका भारत सरकार तथा वायमराय से देश व्यापी दलों के मन्त्रिमन्त्रि पत्र व्यवहार हुआ। तत्कालीन वायमराय लार्ड लिनलिथगो ने गांधीजी पर यह दोष मटा कि छिपे तौर पर जापानी शत्रु की सहायता देने के लिए भारत छोड़ो आंदोलन चलाया गया था। सरकारी आक्षेपों के विरुद्ध गांधीजी ने 10 फरवरी, 1943 को तीन सप्ताह का उपवास शुरू किया। 3 मार्च को उपवास तोड़ा। 22 फरवरी 1944 को नजरबन्दी के दौरान बम्बुरवा गांधी का आगाखा महान् देहावमान हो गया। शामननग्न की लापरवाही नया बर्दाश्त के कारण गांधीजी बम्बुरवा की बीमारी में ठीक से देखभाल न कर मने। गांधीजी मन में अत्यन्त स्थिति हुए। ‘भारत छोड़ो’ की लड़ाई छिड़ने के घंटे ही दिन बाद कांग्रेस के कुछ भागों ने सामन्तों पर समाजवादी विचारधारा के लोगों ने—देश भर में तोड़-फोड़ का तरीका प्रक्षिपार किया। जिसने विरुद्ध गांधीजी ने जेल में और बाहर बाहर भी अपना मन प्रकट किया कि यह हिंसा ही थी, उसे अहिंसक जम्न नहीं कटा जा सकता। (7 मिनम्बर, 1945 को हर्द अपने बैठक में कांग्रेस कार्यमिति ने भी अपने एक प्रस्ताव में इस नीति का निषेध किया था।)

लार्ड वेवन के आगत आने के पञ्चाशु भी सरकारी रवये में परिवर्तन नहीं आया। बर्चिन की प्रतिफल नीति के कारण आगत सरकार भी पुर्गनी नीति पर ही चल रही थी। वेवन का कांग्रेस विरोधी रुख स्पष्ट था। गांधीजी प्रवक्तव्यता के कारण 5 मई, 1944 को गिरा कर दिये गये। गांधीजी ने वायमराय से मिलने की इच्छा व्यक्त की किन्तु उसे अस्वीकार कर दिया गया। जिन्ना ने कांग्रेस आंदोलन का गिम्पनी हर्द स्थिति

वा साम उठाया और 'भारत छोड़ो' के नारे के साथ माथ मुस्लिम लीग का 'भारत का विभाजन करो और चले जाओ' का नारा युद्ध दिया। गांधीजी देश के विभाजन की मांग से विरतित हुए और उन्होंने बम्बई में 18 दिन तक जिन्ना से इस विषय में वार्ता की। गांधीजी ने जिन्ना के इस दृष्टिकोण को कि भारतीय भुगतमान एवं पृथक् राष्ट्र है, स्वीकार नहीं किया। जिन्ना की दृष्टिमिता अभी रही और साम्प्रदायिकता की भाव को बढ़ाने में उसने कोई कमी नहीं रखी। इसी समय ब्रिटेन की सरकार में परिवर्तन हुआ। लार्ड एटली ब्रिटेन के प्रधान मंत्री बने। भारत की स्वतंत्रता के प्रश्न पर विचार हुआ। आजाद हिन्द फौज के तीन घपसरा पर लालकिले में मुकदमा चलाया गया जिन्हें जनमत के दबाव पर रिहा करना पड़ा। बम्बई में नौसेनिक विद्रोह हुआ। ब्रिटिश सरकार ने सहाय्य शिष्टमंडल भारत की यात्रा पर भेजा। उमने बाद कैबिनेट मिशन भारत आया और कैबिनेट मिशनयोजना प्रस्तुत की गयी।

मुस्लिम लीग ने धमकियाँ देना प्रारम्भ कर दिया। नौआगली (बंगाल) में भीषण साम्प्रदायिक भाव की उवाचा प्रघवने लगी। गांधीजी ने नौआगली में अपने जीवन की तनिक भी परवाह न कर साम्प्रदायिकता को शांत करने तथा हिन्दू-मुस्लिम सद्भाव स्थापित करने में सफलता अर्जित की। देश के अनेकों स्थानों पर साम्प्रदायिक दंगे हुए। सरकार ने स्थिति प्रपने नियंत्रण में बाहर होते देख कर उत्तरदायी सरकार की स्थापना का निर्णय लिया। अंतरिम सरकार बनी किन्तु जिन्ना नेहरू के साथ सरकार बनाने को राजी न हुआ। मुस्लिम लीग पर वायसराय ने अंतरिम सरकार में सम्मिलित होने का दबाव डाला। स्वार्थवश लीग सम्मिलित हुई। ब्रिटिश सरकार ने सत्ता हस्तांतरण की तैयारी की। लार्ड माउण्टबेटन भारत के नये वायसराय नियुक्त हुए। सविधान निर्मात्री सभा ने सविधान निर्माण का कार्य प्रारम्भ किया। विभाजन की योजना को नेहरू तथा सरदार पटेल ने उचित ठहाराया। गांधीजी विभाजन के विरुद्ध थे किन्तु नेहरू तथा पटेल ने उनके विचारों को धक्केलना प्रारम्भ कर दी थी। विभाजन हुआ और भयंकर तह-सहार भी। भारत स्वतन्त्र हुआ। गांधीजी का मन हिंसक घटनाओं से व्यथित रहा। किन्तु वे अपने आपको मूक दर्शक से अधिक नहीं मानते थे। नेहरू की अड गैवाली नीति के कारण आचार्य कृपमानी ने कांग्रेस अध्यक्ष पद से त्यागपत्र दे दिया। गांधीजी आचार्य नरेन्द्र देव की कांग्रेस अध्यक्ष बनाना चाहते थे किन्तु नेहरू तथा पटेल ने डा० राजेन्द्र प्रसाद की अध्यक्ष पद के लिये प्रस्तुत किया। गांधीजी अध्यक्षमन्त्र होकर यह सब सहन करते गये। दिन्नों के मुसलमानों ने गांधीजी को अपनी कठिनाइयाँ बतलायी तथा अपनी सुरक्षा की मांग की। गांधीजी ने 12 जनवरी, 1948 को दिल्ली में साम्प्रदायिक सद्भाव स्थापित करने के उद्देश्य को लेकर आमरण अनशन की घोषणा की। वे समाज के पापा का प्रायश्चित्त कर रहे थे। उन्होंने कहा कि तलवार के स्थान पर, जो स्वयं की हो अथवा अन्य की, अनशन ही सत्याग्रही का अंतिम आश्रय है। गांधीजी का अनशन सफल रहा और दिल्ली के विभिन्न सम्प्रदायों के प्रतिनिधियों ने गांधीजी को सद्भाव एवं शांति बताने रखने का वचन दिया। गांधीजी ने अनशन त्याग दिया। किन्तु यह गांधीजी का अंतिम सत्याग्रह था। अहिंसा के पुजारी की हिंसक भावने ने अपनी बर्बरता का शिवार बनाया। शुक्रवार 30 जनवरी, 1948 को प्रार्थना सभा में आते

हृए वे हृयारे की गोलियों के लक्ष्य बनें। हे राम' के अंतिम शब्दों के साथ मानवता का महान उपासक मदा के लिये विरजिद्रा में मौ गया। गांधीजी के लिये इससे अधिक सुन्दर मृत्यु का कारण और क्या हो सकता था? गांधीजी अमर हैं। भारत ही नहीं बल्कि सारा विश्व उनके समझ श्रद्धावदन है। हमारे राष्ट्रपिता के रूप में उनको दिव्य आत्मा भारत को भवैव मार्गदर्शक रहेगी।

गांधीजी का दर्शन : पाश्चात्य प्रभाव

गांधीजी जो कि ग्रहिना तथा धार्मिक निष्ठा के वातावरण में पले पड़े, अपने इफन्द प्रभाव के दौरान पाश्चात्य चिन्तन के प्रत्यक्ष प्रभाव में आये। गांधीजी धर्म को अत्यन्त विस्तृत अर्थ में लेते थे और सभी धर्मों के प्रति उनका दृष्टिकोण, केवल अपने राजकीय के अनुभव के कारण ईसाई धर्म को छोड़कर, अहिंसुता का था। किन्तु ईसाई धर्म के प्रति उनका विचार सर्वथा परिवर्तित हो गया जब उन्होंने जोसिया म्बोन्डोरेड के परामर्श पर बाइबिल का अध्ययन किया। वे 'सर्वन ऑन दी माउन्ट' से अत्यधिक भाव-विह्वल हुए। गांधीजी को ऐसा अनुभव हुआ कि उनके अपने धार्मिक विचारों तथा विश्वास में बाइबिल के विचार मिलते-जुलते थे। उन्होंने 'सर्वन ऑन दी माउन्ट' की गीता से तुलना की। स्वयं को धर्म का सर्वोत्कृष्ट रूप जानकर वे अत्यधिक प्रभावित हुए।¹ उनके लिये गीता तथा न्यू टेस्टामेंट दोनों ही गायत प्रेरणा के स्रोत थे। यद्यपि वे दोनों को समान महत्व नहीं देते थे। गांधीजी ने एक बार कहा था कि हिन्दू धर्म से उनको पूर्ण धार्मिक शान्ति मिलती है और महाभारतगीता तथा उपनिषदों में जिस सतुष्टि का बोध उन्हें होता है, वह 'सर्वन ऑन दी माउन्ट' से नहीं होता। जब उनके मन में सत्य उत्पन्न होता है तो वे गीता के श्लोक पढ़ते हैं और दूसरे ही क्षण उनका विषाद उन्माद में परिवर्तित हो जाता है। उनके अनुसार गीता में उनकी बाह्य दुखों के कारण टूटने से बचाया है। इसका यह तात्पर्य नहीं कि गांधीजी ने गीता तथा 'सर्वन ऑन दी माउन्ट' में कोई अन्तर देखा है। 'सर्वन ऑन दी माउन्ट' में जो बात विज्ञान की गयी है, वही बात गीता में वैज्ञानिक प्रामाणिक के रूप में स्पष्ट की गयी है। गीता ने प्रेम के नियम की वैज्ञानिक दृष्टिकोण में प्रस्तुत किया है। चूंकि गीता तथा सर्वन के उपदेशों में कोई अन्तर अथवा विरोधाभास नहीं है, वे दोनों ही एक हीमत एकता में समाहित हो जाते हैं।²

यम प्रकार इंग्लैंड में गांधीजी ने केवल जानून तथा बड़ेजी गीति-नीति का ही ज्ञान प्राप्त नहीं किया, अपितु ईसा के मदेश तथा ईसाई धर्म का भी उन्होंने अध्ययन किया। दक्षिण अफ्रीका में बसावत प्रारम्भ करने के पश्चात् उन्हें अनेक महान् शक्तियों के अवकाश का अवसर प्राप्त हुआ। विनसेंट म्बोयान ने उन अनेक प्रभावों का उल्लेख किया है जो गांधीजी के ग्रहिना-अभ्युदय विचारों के विकास में सहायक रहे हैं। म्बोयान के अनुसार गांधीजी पर ईसाई प्रभाव, जो कि 'सर्वन ऑन दी माउन्ट' के माध्यम से प्रवृत्त हुआ, 1888-1889 में इंग्लैंड में यद्यपि वे बीस वर्ष के थे, स्पष्ट दिखाई देता है। यह धर्म-शाली प्रभाव उनके दक्षिण अफ्रीका अनुभवों के दिनों में निरन्तर बना रहा। गीता ने, जिसका प्रभाव उन्मादी ही पुराना था, गांधीजी की हीम वषों पश्चात् और भी अधिक प्रभावित किया जब उन्होंने महाभारत में इसका अध्ययन किया। हिन्दू धर्म के हजारों वर्षों से उत्पन्न गीता की अमिट छाप गांधीजी पर थी। वृद्धावस्था में गीता ने उन्हें अन्तर्मा की

तुलना में और अधिक प्रेम हो गया था और वे पीछे के उपदेशों को भीता के माध्यम से देने लगे थे।³

गांधीजी के चिंतन पर अनेक पाश्चात्य मनोविदों की छाप अवित थी। उन्होंने विश्व की अनेक वृत्तियों से विचार-मुक्त एकत्र कर अपनी चिंतनमाला में उन्हें पिरोया। उनसे विचारों की यह समन्वयवादी विशेषता ही उनकी मौलिकता थी। यद्यपि उन्होंने सर्वथा नवीन चिंतन प्रदान नहीं किया, किन्तु अन्य चिंतकों की वैचारिक अभिव्यक्ति पर अपनी विलक्षण विवेचना प्रस्तुत कर वे स्वयं अग्रणी चिंतकों में सम्मिलित कर लिये गये। गांधीजी के लेखों में जिन पाश्चात्य चिंतकों का बारम्बार उल्लेख हुआ है वे मूलतः तीन हैं- रस्किन, थोरू तथा टासहटाप।

गांधीजी ने रस्किन के विचारों से अनेक महत्वपूर्ण विचार अपने जीवन में उतारे। रस्किन की पुस्तक 'अन्वु दिस साइट से गांधीजी ने (1904 में) यह सीखा कि व्यक्ति की भलाई सब की भलाई में निहित है। रस्किन ने एक वकील के कार्य को एक नाई के कार्य के समान मूल्यवान मानते हुये यह व्यक्त किया कि सबसे काम से जीविकोपार्जन का समान अधिकार है। गांधीजी ने धर्म का मूल्य इस विचार से पहचाना। इसी तरह रस्किन का यह विचार कि धर्म का जीवन धर्मात् जमीन जोतनेवाले तथा हस्तशिल्पी का जीवन ही जीने योग्य जीवन है, गांधीजी का प्रेरणा स्रोत बना। गांधीजी रस्किन के उपर्युक्त प्रथम विचार से परिचित थे तथा द्वितीय विचार की उन्हें धूमिल अनुभूति हुई थी किन्तु तीसरा तथा अन्तिम विचार का प्रवगाहन कर उन्हें प्रतीत हुआ कि रस्किन के प्रथम विचार में ही द्वितीय तथा तृतीय विचार अन्तर्निहित था।⁴ गांधीजी ने रस्किन की पुस्तक का गुजराती में अनुवाद कर उसे 'सर्वोदय' नाम से प्रकाशित किया।⁵ गांधीजी रस्किन से इस कारण प्रभावित नहीं हुए थे कि वे उन विचारों के सम्बन्ध में संबंधी अनभिज्ञ थे। उनके प्रभावित होने का कारण यह था कि स्वयं गांधीजी के विचार रस्किन की रचना के माध्यम से उभर कर प्रतिबिम्बित हो रहे थे। इसका ही नहीं, गांधीजी ने रस्किन के विचारों को अपने शब्दों में व्यक्त नहीं किया, किन्तु गांधीजी के स्वयं के विचार रस्किन द्वारा व्यक्त थे।⁶

गांधीजी ने थोरू के असे आन सिविल डिस्ओबेडियेन्स को 1908 में उस समय पढ़ा जब वे दक्षिण अफ्रीका में अपने प्रथम धारावास का दंड भुगत रहे थे। थोरू द्वारा राज्य-नियमों की अवज्ञा के उदाहरण ने गांधीजी के स्वयं के निष्क्रिय प्रतिरोध के विचारों को सबल प्रदान किया। गांधीजी ने दक्षिण अफ्रीका में राज्य के नियमों की अवज्ञा का प्रचल आन्दोलन चला रखा था। थोरू की पुस्तक दक्षिण अफ्रीका के भारतीय सत्याग्रहियों की मार्गदर्शिका बन गयी। थोरू का धराजवतावाद तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता सम्बन्धी प्रेम गांधीजी के लिए प्रेरणादायक सिद्ध हुआ। उन्हें थोरू में मानव के मानव प्रति अन्याय से दूषण की सहानुभूतिपूर्ण भावना प्राप्त हुई। किन्तु गांधीजी ने सविनय अवज्ञा या विचार थोरू से ग्रहण नहीं किया था। उनके सत्याग्रह सम्बन्धी दक्षिण अफ्रीका तथा भारत में किये प्रयोगों से स्पष्ट हो जाता है कि गांधीजी ने थोरू से स्वतन्त्र रूप में अपने सत्याग्रह-दर्शन का विकास किया था। अपने एक पत्र में गांधीजी ने व्यक्त किया था कि जब उन्हें थोरू के सविनय अवज्ञा सम्बन्धी निबन्ध की प्रति प्राप्त हुई, तब तब दक्षिण अफ्रीका में सत्ता का विरोध काफी प्रगति पर चुका था। थोरू के निबन्ध से 'सिविल डिस्ओबेडियेन्स' शब्द

उन्होंने प्रह्लाद किंवा ताकि अग्नेजी पाठकों को वे अपने आन्दोलन में परिचित करा सके। बाद में उन्हें वह शब्द भी आन्दोलन के समुचित अर्थ का समझाने में अपूर्ण दिखाई दिया। अतः उन्होंने 'निबिल रेजिस्टेन्स' शब्द का प्रयोग प्रारम्भ कर दिया। यह शब्द भी उन्हें प्रभुरा लगा तब उन्होंने गुजराती आन्दोलनकारियों के लिये मत्प्राप्त शब्द का सृजन किया।⁷

इन प्रकार योग का गांधीजी पर प्रभाव वैसा ही था जैसा अन्य लेखकों का—वे गांधीजी के विचारों तथा प्रयोगों से भेज खाते थे। उनके विचार किनी एक लेखक अथवा विचारक से ग्रहण किये हुये नहीं थे—चाहे उन पर उन स्रोत का वितना भी प्रभाव क्यों न दिखाई दे। गांधीजी ने विभिन्न स्रोतों में विचार ग्रहण कर उन्हें अपने विचारों के अनुरूप ढाल दिया। अपने मित्रान्तों को स्पष्ट करने तथा अपनी धारणाओं को अतिरिक्तों तक पहुँचाने के लिये गांधीजी ने न केवल धार्मिक पुस्तकों का किन्तु रसिक, थोर तथा टालम्टाय जैसे पारचाय दर्शनिकों की रचनाओं का भी प्रभावशाली उपयोग किया।

टालम्टाय की दी किण्डम आफ गाड इन विडिन यू ने गांधीजी को भाव-विभोर कर दिया। इन पुस्तक का उन पर स्थायी प्रभाव पड़ा। ऐसे समय में जब कि दक्षिणी अफ्रीका के ईसाईयों द्वारा भारतीयों की भाव के अविचार पर कटाक्ष किये जा रहे थे, टालम्टाय के विचारों ने गांधीजी को मत्प्राप्त मधुर के लिये सबल प्राप्त हुआ। कुछ वर्षों के बाद गांधीजी ने यह स्वीकार किया कि अहिंसा में उनकी निष्ठा टालम्टाय की उपर्युक्त पुस्तक से जागृत हुई थी। टालम्टाय के विचारों को पढ़कर आतीस वर्ष के बाद अहिंसा के अविचार पर भ्रमजान में फसे गांधीजी को पुनः नवीन प्रकाश दिखाई दिया और वे अहिंसा के प्रति पुनः पूर्ण निष्ठावान् बने। गांधीजी के अनुसार टालम्टाय के जीवन में वे अत्यधिक प्रभावित इस कारण हुए कि उन्हें टालम्टाय में मित्रान्त तथा व्यवहार का संगमाल अन्तर नहीं मिला। जैसा उन्होंने कहा ठीक उसी तरह उसका पालन भी किया। टालम्टाय ने मत् के अनुगमन में सब वस्तुओं को गौरा माना। वैसे, गांधीजी का टालम्टाय से वैचारिक परिचय बहुत पुराना था। 1890 में टालम्टाय ने पेरिस के ईसेन टावर को अनुप्य की सूर्यता का स्मारक कहा था। गांधीजी ने पेरिस में टावर को देखकर टालम्टाय के समान ही निष्कर्ष निकाला। टालम्टाय ने ईसा की अमर बाणी की व्याख्या करते हुए राज्य की भर्त्सना की और शासन के हिंसक ढाँचे की अस्वीकार किया। वे प्रेम के मार्वाभौमिक एवम् अर्वाभिन क्षेत्र को प्रकट करने थे। गांधीजी ने टालम्टाय के अहिंसा पर व्यक्त विचारों को अपने जीवन का आदर्श बना लिया। दोनों के मध्य इस सम्बन्ध में पत्र-व्यवहार भी हुआ।⁸

किन्तु गांधीजी मैदानिक वाद-विवाद में निष्ठा नहीं रखते थे। वे जीवन के लिये व्यावहारिक विचारों में अधिक रुचि रखते थे। जब कभी उन्हें किसी पुस्तक अथवा विचारक से प्रेरणा नहीं मिलती थी तो वे उसके विचारों को नजरदाज कर जाते थे। जो उन्हें रुचिकर नहीं प्रतीत होता था, उसे वे विस्मृत कर देने थे और जो रुचिकर लगता था, उसे व्यवहार में लाने का प्रयत्न करते थे।⁹

गांधीजी ने एममेंत के निबन्धों को पढ़ने योग्य बनवाया था। उनके अनुसार एममेंत के निबन्धों में भारतीय जन मानव शुरु के माध्यम में प्रकट हुआ था।¹⁰ किन्तु, इसका यह अतिशय नहीं है कि गांधीजी पारचाय विचारों की प्रतिच्छाया पुस्तकों में देखते थे

तथा जिनमें उन्हें यह प्रतिष्ठाया सर्वाधिक परिलक्षित होती थी, वे उनसे अपने को 'प्रभावित' मानने लगते थे। धर्म, पूर्ण पारश्चात्य प्रभाव जैसी कोई वस्तु गांधीजी के चिंतन में स्पष्ट परिलक्षित नहीं होती। छुआ-छूत तथा बाल-विवाह को नकारना अथवा राष्ट्रवाद का समर्पण यदि ऐसे विचार हैं जो पारश्चात्य प्रभाव में विकसित हुए, किन्तु गांधीजी ने ये विचार अपने पारश्चात्य चिंतन के अध्ययन से ग्रहण किये अथवा उन भारतीयों के प्रभाव में स्वीकार किये जो स्वयं पारश्चात्य विचारधारा से प्रभावित थे, कहना कठिन है। ये प्रगतिशील विचार भारत के शैक्षिक वातावरण में व्याप्त थे और यदि गांधीजी इनसे प्रभावित हुए तो कोई आश्चर्य नहीं है।

गांधीजी टालस्टाय की भाँति दार्शनिक अराजकतावादी कहे जा सकते हैं। उन्होंने शैक्षिकवाद का विरोध किया। वे धार्मिक अथवा पारश्चात्य सभ्यता के भी विरोधी थे। उन्हें शारीरिक श्रम के प्राचीन एवम् सरल तरीके प्रिय थे। मानव की भ्रष्ट करण की शक्ति ज्ञात कर ईश्वर से साक्षात्कार का मार्ग प्रशस्त करना तथा आध्यात्मिक सत्ता से प्रेरणा प्राप्त कर लौकिक शासन का प्रतिपार करना उन्हें श्रेयस्कर प्रतीत हुआ।¹¹ ये पुरातनवादी थे। उनको रचनाओं में धार्मिक सभ्यता के समस्त उपकरण जैसे रेल, डाक-तार, चिकित्सा, विधि, शिक्षा, छापाखाना आदि आलोचना के लक्ष्य बने। हिन्दू धर्म में गांधीजी पर हिन्दू धर्म से प्रेरित साधुवाद की स्पष्ट छाप दिखाई देती है।¹² उनका पुरातनवाद पारश्चात्य प्रभावों का प्रतिफल नहीं था। जीवन में सादगी, आवश्यकताओं को सीमित करने का विचार तथा स्वेच्छिक त्याग की भावना सभी भारतीय चिंतन से अभिभूत दिखाई देते हैं।¹³

गांधीजी के विचारों का रामराज्य वाल्मीकि रामायण से प्रेरित न होकर तुलसीदास की रामायण पर आधारित दिखाई देता है। वाल्मीकि रामायण में जिस सभ्यता का चित्रण किया गया है, वह ग्रामीण एवम् कृषि-प्रधान न होकर शहरी सभ्यता का बोध कराती है, जबकि गांधीजी का रामराज्य ग्रामीण एवम् कृषि-प्रधान व्यवस्था का परिचायक है। गांधीजी के विचारों का रामराज्य रूसो के विचारों से भेदा जाता है। जिस प्रकार रूसो ने कला तथा विज्ञान के विकास को नैतिक बुराइयों तथा असमानता का जनक माना है, उसी प्रकार गांधीजी भी धार्मिक सभ्यता के कटु आलोचक हैं। यदि रूसो ने स्वर्णिम भतीत की कल्पना को पुनर्जागृत करने का प्रयास किया है, तो गांधीजी वर्तमान जीवन में स्वर्णिम भतीत के विचारों को व्यावहारिक उपयोग में लाने के इच्छुक प्रतीत होते हैं। गांधीजी पारश्चात्य सभ्यता की शरीरसाध्य विलासितापूर्ण संस्कृति के प्रखर आलोचक रहे हैं। उनका स्वर्णिम भतीत प्रागैतिहासिक भतीत न होकर पूर्व-प्रौद्योगिक भतीत है जिसमें व्यक्ति सादगीपूर्ण धर्म के जीवन को जीता हुआ हर दृष्टि से आत्म निर्भर है। उन्होंने धार्मिक सभ्यता की वैज्ञानिक उपलब्धियों को मानव में अनैतिक तथा परप्रीत्य की वृत्तियों को प्रेरित करने वाली माना है। उन्हें गर्व है कि भारत में अभी भी वैसे ही हल से खेत जोते जाते हैं जैसे सहस्रों वर्ष पूर्व उपलब्ध थे, वैसे ही भोपड़िया और वैसे ही शिक्षा आज भी विद्यमान है। भारत प्रौद्योगिक होड़ में पूर्णतः सम्मिलित नहीं हुआ। जीवन भी सील जानेवाली प्रतिद्वन्द्विता भारत का आदर्श नहीं रही। उनके अनुसार भारतीय सभ्यता नैतिक जीवन के उत्थान की प्रतीक है जबकि पारश्चात्य सभ्यता ने अनैतिकता का प्रसार किया है।¹⁴

या प्रयास करते थे। साम्प्रदायिक सद्भाव की दृष्टि से उनका यह सहिष्णु दृष्टिकोण अत्यन्त महत्वपूर्ण सिद्ध हुआ।

गांधीजी ने ईश्वर को सर्वव्यापक, सर्वाधार, साकार, निराकार सभी माना है। ईश्वर के विराट् स्वरूप की कल्पना से वे भाव-विभोर हो उठते हैं, किन्तु उनके विवेचन की यह विशेषता है कि वे ईश्वर के सौम्य रूप के साथ-साथ उसके सहारक रूप को भी दृष्टि से ओमल नहीं करते। ईश्वर में आरोपित गुण-गुणध के तत्त्व को अपने विवेचन में सम्मिलित कर गांधीजी ने मयार्यवाद को अंगीकार किया है। वैष्णव परम्परा के अनुसरण जहाँ गांधीजी ने ईश्वर को अनुकम्पा को पूर्ण समर्पण की भावना से प्राप्त किया है, वहीं उनका बुद्धिवादी मानस उन्हें गुणध की वास्तविकता में विलग नहीं होने देता, किन्तु उनका विवेक उनकी ईश्वर के भावना को निर्दल नहीं बनाता अपितु कर्मवाद के पापपुण्य के विवेचन की ओर बरबस लौट लेता है। वे गुणध को मानवीय दुष्कर्मों का परिणाम मानते हैं। वे ईश्वर को धीरता एवम् पुण्य की प्रतिभूति मानते हैं क्योंकि ईश्वर गुणध का अस्तित्व इस ससार में बनाये हुये है, किन्तु साथ-साथ वह यह भी व्यक्त करते हैं कि ईश्वर ससार में सर्वाधिक लोकतांत्रिक व्यक्ति हैं क्योंकि वह हमें गुणध या गुणध कर्म करने के लिये पूर्णतः स्वतन्त्र रखता है। यह गांधीजी को ईश्वर के प्रति भूट भ्रष्ट भावना का ही परिणाम है कि उनको ईश्वर के उपकारी अस्तित्व में कोई संशय नहीं।

गांधीजी के जीवन में ईश्वर की धारणा का महत्व रहा है। उन्होंने ईश्वर की प्रत्यक्ष अनुभूति कर उसके अस्तित्व को स्वीकार किया है और उसे अधिक विवेकयुक्त आधार पर प्रस्तुत करने के लिये सत्य को ईश्वर माना है। गांधीजी का यह प्रयास निरोश्वरवादियों को भी सन्तुष्ट करता है और ईश्वर-सम्बन्धी सर्वोर्ण धार्मिक कल्पनाओं का निराकरण भी। गांधीजी ने सत्य को ईश्वर मानकर अपने सक्रिय राजनीतिक जीवन में सभी प्रकार के धर्मोवलम्बियों का समर्पण प्राप्त करने में सफलता प्राप्त की। उनके अनुसार "जो ईश्वर को प्रेम के रूप में मानते हैं, उनके साथ मैं भी ईश्वर को प्रेम मानूँगा, किन्तु मेरे अन्तरात्मा में यह बात बैठ गई है कि ईश्वर चाहे जो कुछ भी हो, ईश्वर सत्य है। किन्तु जो कर्मों का एक ब्रह्म और भी आगे जाकर मैंने कहा कि 'सत्य ही ईश्वर है'। सत्य-प्राप्ति का सर्वोत्तम साधन प्रेम ही है। मैंने यह भी पाया कि भारतभाषा में प्रेम के अनेक अर्थ हैं। वास्तव के अर्थ में पाश्चिम प्रेम हमारे धर्म का भी घोलक हो सकता है। प्रहिसा के अर्थ में प्रेम को मानने वाले बहुत ही कम व्यक्ति हैं, किन्तु सत्य हमेशा एक ही अर्थ में प्रयुक्त होता आया है। यहाँ तक की निरोश्वरवादियों को भी सत्य की शक्ति में विश्वास है। सत्यान्वेषण के भावावेश में निरोश्वरवादियों के सत्य के लिए ईश्वर के अस्तित्व को भी अस्वीकार कर दिया, और यही कारण था कि मैंने 'ईश्वर सत्य है' की अवस्था 'असत्य ही ईश्वर है' कहना अधिक उचित समझा।"¹⁰

उपयुक्त सत्य का निर्वचन गांधीजी की ईश्वरीय अस्तित्व में भावना का अनुगामी है। इससे कोई विरोधाभास उनके विचारों में आरोपित नहीं किया जा सकता, क्योंकि वे सभी धर्म-दर्शनों के मध्य में पड़वाते ही अपनी ईश्वर-सम्बन्धी धारणा प्रस्तुत करते हैं। उनके अनुसार, यदि हमारा अस्तित्व है और हमारे पिता का और फिर उनके पिता, पिताब्रह्म, और प्रवितामह आदि का अस्तित्व है, तो फिर हमें सम्पूर्ण जगत्पिता के अस्तित्व को भी

स्वीकार करना ही होगा। विश्व में एक व्यवस्था है, एक अछूटनीय नियम है जो सबका नियमन और निर्धारण करता है। यह कोई बड़ या अचेतन नियम नहीं है। बड़ नियम चेतन जीवन के प्राचरण और जीवन का नियमन नहीं कर सकता है। जो नियम सम्पूर्ण प्राणियों के जीवन का निर्धारण और संचालन करता है, वह ईश्वर के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। नियम और नियम-निर्धारक दोनों ही हैं। ... ईश्वर के विषय में यथुति-वचन सभी देशों एवं सभी सम्प्रदायों में उनके ऋषि-मुनियों की अविविद्ध परम्परामें और उनकी धार्मिक अनुभूतियों में मिलते हैं। मैं उन करोड़ों बुद्धिमान व्यक्तियों में हूँ जो ईश्वर में विश्वास रखते हैं। एक अवर्षनीय रहस्यमय शक्ति सब जगह व्याप्त है। मैं उसको देखता नहीं हूँ, किन्तु उसका अनुभव करता हूँ। वह एक अदृश्य शक्ति है, जिसकी सत्ता का हम सभी अनुभव करते हैं, फिर भी वह सभी प्रमाणों से परे है; क्योंकि वह उन सबों से भिन्न है, जिनको हम इन्द्रियों से ग्रहण करते हैं। यह इन्द्रियातीत है।¹⁷ पुनश्च, "जो केवल बुद्धि को तृप्त करे वह ईश्वर नहीं है। ईश्वर तो हृदय का सम्राट है और वह उसको प्रभावित करता है। मृष्टि की हर महानता में हमें उसके दर्शन होते हैं। जो व्यक्ति ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण चाहे, उसे वह ईश्वर के प्रति जीवित विश्वास में मिलेगा। चूंकि विश्वास का कोई बाहरी प्रमाण नहीं हो सकता है, इसलिए सबसे सुन्दर बात तो यही है कि हम विश्व की नैतिक व्यवस्था में विश्वास रखते हुये सत्य और प्रेम आदि नैतिक नियमों की श्रेष्ठता को स्वीकार करें।"¹⁸

धर्म

गांधीजी ने सभी धर्मों के प्रति समभाव रखने का आग्रह किया है। वे धर्म को व्यक्तिगत वस्तु मानते हैं। उनके अनुसार सभी धर्म सच्चे हैं। कर्मकाण्ड तथा अंधविश्वासों के कारण सभी धर्मों में थोड़ी-बहुत बुराईयाँ विद्यमान हैं; परन्तु आवश्यकतानुसार बुद्धि का प्रयोग कर धर्म की अच्छाईयों को स्वीकार करना तथा बुराईयों का त्याग करना चाहिये। वे हिन्दू धर्म को प्रपन्नत्व की दृष्टि से देखते हुये भी अन्य धर्मों के प्रति आनुरता का ही उद्देश्य प्रस्तुत करते हैं। उन्हें धर्म-परिवर्तन के विचार से अरुचि है। वे हृदय-परिवर्तन के बिना धर्म-परिवर्तन का प्रयास व्यर्थ ही मानते हैं। ईसाई धर्म-प्रचारकों ने द्वारा भारत में धर्म-परिवर्तन के किये प्रयासों ने सम्बन्ध में उन्होंने यह कहा कि ईसाई धर्म-प्रचारक भारत के हिन्दुओं को अच्छे हिन्दू तथा अच्छे मानव बनायें। उनके अनुसार धार्मिक महिष्णुता एवं संन्यो भाव का यही लक्ष्य होना चाहिये कि किस प्रकार एक हिन्दू को अच्छा हिन्दू, एक मुसलमान को अच्छा मुसलमान तथा एक ईसाई को अच्छा ईसाई बनाया जाय।

गांधीजी ने ईश्वर की साकार सत्ता को स्वीकार करते हुए अनेक के अन्तःकरण में ईश्वर का वास माना है। उनके अनुसार ईश्वर को जीवन में स्वीकार करना ही सच्चा धर्म है। धर्म का सार नैतिकता में विद्यमान है। सच्ची नैतिकता और सच्चा धर्म एक दूसरे के साथ इस प्रकार से जुड़े हुये हैं कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता। धर्म नैतिकता की अनिवार्य शर्त है। नैतिकता पुनः धर्म की सहयोगी है। भगवत् साधना में धर्म की आत्मा निहित है। ईश्वर के प्रति पूर्ण समर्पण का भाव रखना तथा आर्पणा द्वारा आत्म विनयेपर तथा आत्म निरीक्षण करते हुये ईश्वर से मार्ग दर्शन प्राप्त किया जा सकता है। वे निष्काम कर्म से मोक्ष प्राप्ति के मार्ग का अग्रगण्य करना चाहते हैं। उनके अनुसार सच्चा मोक्ष

सांसारिक यथार्थ से पराधीन करना नहीं, अपितु स्वार्थ एवं निम्न स्तर के मनोभावों से मुक्त होने में है। उनके अनुसार सभी धर्मों का एक समान नैतिक आधार है जिसे हम विश्वधर्म कह सकते हैं। धर्मों की आधारभूत एवता की अनुभूति एवं एक सामान्य निरपेक्ष सत्य का दर्शन करने के पश्चात् साम्प्रदायिक धर्मों की उत्पत्ति से ऊपर उठा जा सकता है। वे हिन्दू धर्म की सहिष्णुता एवं मानव प्रेम सम्बन्धी अन्धविश्वासों को स्वीकार करते हुए भी हिन्दू धर्म में अन्तर्निहित दोषों का निवारण करने के लिए इतत सकल्प हैं। यद्यपि हिन्दू धर्म एक विराट् शक्तिशाली प्राचीन वृक्ष के समान अनेकानेक शाखाओं एवं उप-शाखाओं का समूह है, फिर भी वह किसी रूढ़ि विशेष से बंधा हुआ नहीं है। गांधीजी हिन्दू धर्म की उन्मुक्त एवं विकासमान धर्म मानते हुये उसे समय के साथ सुधारों द्वारा परिष्कृत करने का प्रयास करते दिखाई देते हैं। उनका हिन्दू धर्म के प्रति विशेष मनोवैज्ञानिक आकर्षण उनके सामाजिक एवं सांस्कृतिक परिवेश के औचित्य निर्धारण के विचार से भेल खाता है। प्रत्येक व्यक्ति का मानस आनुवंशिक गुणों एवं पर्यावरण सम्बन्धी तत्वों के मध्य विकसित होता है। गांधीजी के आध्यात्मिक विचारों का उद्गम भारतीय परिवेश है। गीता, उपनिषद् तथा तुलसीदास रामचरित मानस से प्रेरणा प्राप्त कर उन्होंने अपने आध्यात्मिक विचारों को इतना पुष्ट किया है कि वे सकीर्णता एवं देश-काल के बंधन से मुक्त हो मानव-धर्म की सीमा में प्रविष्ट हो चुके हैं।

प्रकृति प्रेम

गांधीजी ने प्रकृति में ईश्वर का दर्शन कर अपने आपको प्रकृति से अत्यधिक निकट रखने का प्रयास किया है। वे प्रकृति में व्याप्त ईश्वर का विराट् स्वरूप देखते हुये मन तथा प्राण का सुन्दर समन्वय सौन्दर्य बोध में पाते हैं। प्रकृति से मानव का काव्यमय सौन्दर्य प्रस्फुटित हुआ है। प्राकृतिक सौन्दर्य से भरपूर गुरुमहि हिन्दू तीर्थ-स्थलों को देखकर गांधीजी ने व्यक्त किया कि "प्राकृतिक सौन्दर्य के प्रति अपने पूर्वजों की सवेदनशीलता तथा सौन्दर्य के साथ धार्मिक भावना जोड़ने की दूर-दृष्टि का अनुमान कर सचमुच मैं उनके सामने श्रद्धा से नतमस्तक हो गया।" गांधीजी की प्राकृतिक चिन्तना-पद्धति में अपनी अटूट आस्था भी प्रकृति के प्रति उनके अनन्य प्रेम की परिचायक है। उन्होंने आरोग्य दर्शन में प्राकृतिक आहार-विहार के सम्बन्ध में उनके अनुभवों का वर्णन किया है। वे मानव को प्रकृति की ओर लौटाना चाहते हैं ताकि भ्रष्ट आहार-विहार का त्याग कर प्रकृति-प्रदत्त स्वास्थ्य प्राप्त किया जा सके। वे प्रकृति की नियमबद्धता के कायल हैं। प्रकृति के अद्विष्ट नियमों से संचालित मानव जगत उन्हें सभस्त व्यवस्था के पार्श्व में ईश्वरीय शक्ति का बोध कराता है। प्रकृति के नियमों को तोड़ना दण्ड का कारण बन जाता है। उन्होंने विहार में आये भयंकर भूकम्प को समाज में व्याप्त असुश्रुता का ईश्वरीय दण्ड-विधान माना। उनके शब्दों में "मैं उस हद तक अंधविश्वास स्वीकार करता हूँ जिसके अनुसार मेरा यह छद्म विश्वास है कि राष्ट्र को अपने सारे पापों का फल स्वीकृत रूप से भोगना पड़ता है। हमारी यह दासता हमारे सारे संचित पापों का ही दण्ड है।" वे व्यक्ति को प्राकृतिक नियमों के अनुसार जीवन-यापन करते देखना चाहते हैं ताकि व्यक्ति सदैव सुखी, सभृद्ध एवं स्वस्थ रह सके। प्रकृति के नियमों की अनुप-प्रेम तथा विवेक के अपने आन्तरिक भावों से जानते हुये ईश्वर के सन्निध्य का आभास प्राप्त कर सकता है। प्रकृति

की प्रवर्णनीय एवं रहस्यमय घटनाओं का समाधान विवेक अथवा विज्ञान से सम्भव नहीं। गांधीजी प्रकृति के गूढ़ रहस्य को ईश्वर की भाषा का ही प्रतिरूप मानते हैं।

जीवन तथा ब्रह्म

गांधीजी ने अद्वैतवादी विचारधारा के अनुसृत चिन्तन प्रस्तुत करने लगे भी अपने आपकी श्रवणचार्म के भाषावाद से दूर रखा है। उनका अद्वैतवाद उनके पारिवारिक प्रभावों के कारण बल्लभाचार्य के भूदाद्वैत के काफी निकट दिखाई देता है। वे ईश्वर को प्रभु एवं शक्त को ईश्वर का दास मानते हैं। वे जीव को ईश्वर का जंग मानते हैं। वे भवनारवाद को भी स्वीकार करते हैं। ईश्वर को एक मानते हुये समस्त मानवता को आधारभूत एकता में पूर्ण निष्ठा प्रकट करते हैं। वे कहते हैं "हमारे गरीर अनग-अनग हैं किन्तु हमारी आत्मा तो एक है। यह ठीक उसी प्रकार है, जिन प्रकार सूर्य की रश्मियाँ भ्रमवर्तन के प्रभाव से विभिन्न रंगों की दिखती हैं किन्तु वास्तव में उन सबों का स्रोत एक ही है।"

गांधीजी ने भाष्यवादिता में दिग्भ्रम न कर यह माना है कि ईश्वर ने मानव को संज्ञान-स्वातंत्र्य दिया है। व्यक्ति अपने विवेक तथा बुद्धिबल का प्रयोग कर अपने बढने का प्रयास कर सकता है। वे मानते हैं कि मानव का मनस्त पुण्यार्थ उसके उत्कर्ष के लिए है, न कि अपकर्ष के लिए। व्यक्ति सत्य का अनादर, अन्तरात्मा की उपेक्षा एवं इन्द्रिय मुच-वासनाओं का गिबार बनकर पशुवत् आचरण करने लग जाता है। आत्मसंयम पशु तथा मनुष्य में अन्तर का प्रतीक है। मनुष्य आत्म-संयम, प्रेम तथा अन्धेई का अनुकरण कर वैदव्य प्राप्त कर सकता है। मनुष्य अपने भाग्य का स्वयं निधाता है। यदि व्यक्ति अपनी बुद्धि, अपने अन्तर्विवेक अथवा अन्तरात्मा की आवाज के अनुसार अपनी जीवन निर्धारित कर बंधुत्व की भावना में जीवन व्यतीत करे, तो उसे इसी धरा पर ईश्वर का साक्षात्कार हो सकता है। ईश्वर-भक्ति की सर्वोत्तम अभिव्यक्ति मानव सेवा ही है। यह कर्म द्वारा सत्य का साधना है। ईश्वर साक्षात्कार के लिए हम ईश्वर की उसी की मूर्ति में धोखकर उससे तादात्म्य स्थापित करें। आत्मा तथा मानवता में ईश्वर का दर्शन ब्रह्म-साधना का श्रेष्ठ मार्ग है।

गांधीजी के चिन्तन का नैतिक आधार

गांधीजी ने नैतिकता को जीवन के मूल आधार के रूप में स्वीकार किया है। व्यक्ति ईश्वर को अन्वेष नहीं, किन्तु अपने आपमें पा सकता है। व्यक्ति स्वयं देवी गुरुओं से युक्त है। मत्प्राप्ति, तपस्या, आत्म-संयम तथा इन्द्रिय-निग्रह से व्यक्ति बुराईयों के ऊपर उठकर अपना चरम विकास प्राप्त कर सकता है। आत्म-विजय प्राप्त करने के लिए सामाजिक व्यक्ति को किसी उच्च आदर्श की धीर प्रवृत्त होना आवश्यक है, अन्यथा उसका जीवन नीरस एवं क्लान्त हो जायेगा। इन कार्य के लिए मनुष्य को मोक्ष एवं नैतिक प्रगति का समन्वय करना होता है। व्यक्तिगत एवं सामाजिक हित का समन्वय सर्वभूतहित अर्थात् सभी के कल्याण की प्रेरणा प्रस्तुत करता है तथा मानव को ईश्वरानुसृत बना देता है। मनुष्य जब तक ईश्वरानुसृत नहीं बन जाता, तब तक उसे शान्ति नहीं मिल सकती। इन स्थिति की प्राप्ति का प्रयास ही सर्वोच्च एवं एकमेव महत्वाकांक्षा है।¹² इस प्रकार मानव की नैतिक प्रवृत्ति प्रयोजन में प्राप्ति तथा सम्भावना में वास्तविकता की धीर स्तन परिवर्तन की परिचायिका है। हमें भी नैतिक नियम का पालन करना है। धार्मिक व्यक्ति

यही है जो नैतिकता के अनुसृत जीवन जीता है।

गांधीजी ने नैतिकता को आंतरिक स्वीकृति पर आधारित माना है। नैतिक तथ्यों से प्रेरित मानव स्वच्छता ने अपने स्वधर्म का पालन करता है। वह बाह्य पुरस्कार प्रपक्वा भौतिक उपलब्धियों के लिए ऐसा नहीं करता। उसकी आत्मा उसे वर्तमान प्राप्त करने के लिए प्रेरित करती है। उनसे अनुसार व्यक्तिगत तथा सामाजिक हित में कोई भेद नहीं है। मानव जब तर मैक्स अपने शेष के लिए जीता है वह सर्वत्र से भी अधिक बुरा है। जब वह परिवार के कल्याण के लिए कार्य प्रारम्भ करता है तब वह सर्वत्र से ऊपर उठने लगता है। जब वह सारे समाज तथा समुदाय को अपना परिवार समझने लगता है तब वह और भी आगे बढ़ जाता है। वह अत्यधिक आगे बढ़कर बर्बर बर्बर जाने वाली जातियों को भी अपने परिवार के समान स्वीकार कर लेता है। इस प्रकार व्यक्ति अपने समाज के कल्याण के लिए गिये गए बाणों के अनुपात में महान् बनता है।¹⁰

अहिंसा

नैतिकता के विषय में गांधीजी ने अहिंसा को अत्यधिक महत्त्व दिया है। अहिंसा सर्वोच्च धर्म तथा सर्वोच्च नैतिकता है। ईश्वर और मनुष्य को समझने और प्राप्त करने के लिये प्रेम सबसे बड़ा साधन है। अहिंसा को भावार्थ रूप से हम प्रेम भी कह सकते हैं। प्रेम के माध्यम से ही जीवार्थ अपने शुद्ध स्वार्थ को छोड़ता जाता है। यह मेरे-नेरे का भेद मिटाता है और व्यक्ति को पदार्थ और परोपकार की ओर अधिक से अधिक ले जाकर अंत में सर्वव्यापी ईश्वर के समीप ला देता है। मानव के अन्दर प्रेम सर्वभूषण का बीज निहित है। मानव, प्रेम के रूप में परमात्मा का ही मानव हृदय में निवास होता है। इस ईश्वरीय गुण के बिना मनुष्य अपने शुद्ध स्वार्थों में ही सीम रहता है। जो व्यक्ति प्रेम में है वह और किसी में नहीं। दुर्भाग्यवश जो काम बड़े से बड़े तर्कों और धन प्रयोग से नहीं हो सकता वह महान् ही प्रेम के द्वारा सिद्ध हो सकता है। अपने मानव बन्धुओं के प्रति हमारे कर्तव्य के मूल में भी प्रेम ही है। प्रेम भावना के कारण हमारा कर्तव्य पालन भी सुखद हो जाता है। प्रेम का हमारे जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में प्रवेश है। यह हमारा जीवन रामय और सगीतमय बना देता है।

ज्ञान

गांधीजी ने नैतिकता की साधना के लिये ज्ञान को भी स्वीकार किया है। ज्ञान के बिना नैतिकता के नियमों का पालन अधानुसरण मान रह जाता है। ज्ञान द्वारा आत्म-विश्लेषण का विकास होता है। स्वार्थ तथा परमार्थ का अंतर करने में सहायता मिलती है। आत्म-शुद्धि के लिये भी ज्ञान की आवश्यकता रहती है, किन्तु केवल आत्म-विश्लेषण पर निर्भर नहीं रहा जा सकता। मनुष्य को अपने बारे में उस तरह से भी देखना और मोचना चाहिये जैसा दूसरे लोग उस मनुष्य के बारे में मोचते हैं। इस प्रकार नैतिकता में मनुष्य का चेतन गतिस्थ कार्य करता है। ज्ञान के प्रयोग के बिना वास्तविक अनिवार्यता से दिया गया कार्य नैतिक नहीं होता। गांधीजी के अनुसार 'कोई काम तभी नैतिक कहा जा सकता है जब हम उसे मोन-समझकर कर्तव्य-भावना से करते हैं। जो काम भय या धन-प्रयोग के कारण होता है वह कदापि नैतिक नहीं कहा जा सकता।'।

आत्म स्वातन्त्र्य

गांधीजी ने दर्शनशास्त्र की उच्च अनुसूक्त परीक्षा ना भी सुनाने का प्रयत्न किया है जो आत्म स्वातन्त्र्य (मी दित) तथा निमित्त (हेस्टिने) के मध्य दर्याई गई है। यद्यपि नागरिक आत्म-स्वातन्त्र्य के मध्य भी और प्रवृत्त रहा है और इस ध्येय की प्राप्ति में कष्टमयता की कामना भी करता है, किन्तु विवेक के प्रयोग से इसका उत्तर का दर्शन सुलभ नहीं है। गांधीजी ने अनिवार्य के अनुसूक्त निमित्त को भी महत्व दिया है ताकि अनुसूक्त भारतीय समाजों का अनुचित आत्म-स्वातन्त्र्य नष्ट न कर सके। संविधान कर्तव्य की दृष्टि का भारतीय दर्शन में विशेष महत्व रहा है। नागरिक कर्तव्य ने पदादा भी वह अपनी समस्याओं का विकास कर सके तो नागरिक स्वतंत्रता की प्राप्ति कर सकेगा है। नागरिक स्वतंत्रता के नाम का गिनाई करने की क्षमता रखता है। अत्यन्तवशा इस बात की है कि वह उस सम्बन्धन द्वारा की प्राप्ति करने की क्षमतापूर्ण स्थिति रहे।

आत्मशक्ति

गांधीजी ने आत्मा की शक्ति की दृष्टि को दृष्टि देने मानव के दैहिक शक्तियों से शक्ति की महत्व दिया है। नागरिक अपने सामाजिक शक्तियों में निहित रह कर ज्ञान, शक्ति, नन्द, मोक्ष, मोह के कारण आत्मा का विरुद्ध मान प्राप्त नहीं कर जाता। कस्तूरबा के रूप के वनान यह अपने वैयक्तिक की दृष्टि दिया ताकि स्वतंत्रता का गिनाई करता है। यदि वह आत्म-स्वतंत्र के अनुसार व्यवहार करता प्रारम्भ कर दे तो उसे मानवता की सेवा का पूर्ण उत्तरदायी प्राप्त हो सकेगा है। आत्म-स्वतंत्र मानव की परमात्मा के लिये प्रेरित करता है क्योंकि नागरिक मान में सर्वशक्तिमान मनुष्य का बंध विद्वान है। मानव-धर्म तथा विनम्रता पर आधारित आत्म-स्वतंत्र अनुसूक्त के लिए है। अनुसूक्त के अनुसार उत्तम होता है किन्तु मानवत्व कभी विनम्रता का अंगीकार है। इनमें प्रहं का कोई स्थान नहीं। गांधीजी के अनुसार विनम्रता कबहुन लोकप्रियता की मादना के लिये तथा दूसरेके लिये एवं निरंतर बननेवाला है। ईश्वर परिपूर्ण बनता है। इसलिए यदि हम सबकी शक्ति करना मोक्ष है तो फिर हमें में उदात्तता से भाग्य चाहते हैं तो हमें भी निरंतर बनने की मादना करनी होगी। यही कष्टमय वादना हमारे लिये लक्ष्य दिखाने होता है। यही परिपूर्ण बननेवाला हमारे अवर्णनीय शक्ति की कृपा होगी।¹²¹

गांधीजी की आधुनिक-व्यवस्था

अत्यन्त आधुनिक, साक्षरता, सहनशीलता में गांधीजी ने मध्य तथा अहिंसा के सम्बन्ध निमित्तों को कार्यरूप में परिवर्तित करने का प्रयत्न किया है। उन्होंने साम्यवाद के आधुनिकृत रूप की नवीन सामाजिक व्यवस्था के रूप में आधुनिक आधुनिक प्रस्तुत किया है। आधुनिक-व्यवस्था में गांधीजी ने अत्यन्त शक्ति की सामाजिक धन करने की व्यवस्था की थी। बर्तन, धन तथा धर्म की कुराई से लेकर सौभाग्य की कुराई तक अत्यन्त आधुनिकता के लिए आधुनिकता से अनिवार्य थी। इसका नाम यह हुआ कि समाज के सम्पूर्ण दर्शन-धर्मों के प्रति अन्तर्द्वारा में परिवर्तित आत्मा और आत्म-स्वतंत्र में हितचिन्तक के कार्य में प्रवृत्तता को सुदृढ बन कर दिया। यह आत्मा की एक महान्तर सामाजिक शक्ति यही गीत सचनी है। आधुनिकताओं के लिये, जिन में पूरा तथा महिलाएं दोनों हो के—धर्म, बहुवर्ण एवं निमित्त आधुनिक सर्वशक्ति प्रविष्ट करने के दे। आधुनिक, उदात्त तथा हृष

से चरखा बातने, शिक्षण सबधी कार्य करने तथा अन्य उपयोगी सामाजिक तथा राजनीतिक कार्य करने की अनुशासित दोहा इन आश्रमवासियों की दी गयी। गांधीजी ने इस प्रकार से आश्रमवासियों की सामाजिक सेवा का प्रशिक्षण देकर उन्हें स्वावलम्बन, सादगी तथा पवित्रता का मानक बना दिया ताकि वे दम ईर्ष्या, विलासिता तथा ऐश्वर्य से दूर रहकर भारत के निर्धन से निर्धन व्यक्ति की सेवा करने के लिये तैयार रहें। गांधीजी ने एक सरदार के रूप में अपनी वषनों धीरे धीरे में कोई अंतर नहीं आने दिया। वे स्वयं कुछ रोगियों की सेवा-मुख्यता करने तथा रोगियों के भाव छोटे भादि कर्मों से भी नहीं हिचकिचाये।

आश्रमवासियों के नियम गांधीजी ने निम्न प्रतिशायें निर्धारित की

1 सत्य

गांधीजी सत्य को जीवन के शाश्वत नियम के रूप में अंगीकार करते हैं। भक्त प्रह्लाद जिसने सत्य की रक्षा के अपने पिता का विरोध किया, गांधीजी की प्रेरणा का स्रोत है। प्रह्लाद ने सत्य के लिये अपने पिता द्वारा दी गयी नृशंस शातनाओं को शांत भाव से सहन किया। अंत में सत्य की ही विजय हुई। प्रह्लाद ने न जीवन का मोह किया, न मृत्यु की विता। वह सत्य से विचलित नहीं हुआ। गांधीजी इसी प्रकार के सत्याग्रह का अनुगमन चाहते हैं। वे आश्रमवासियों को यह शिक्षा देते हैं कि जब हम 'नहीं' कह दें तो फिर उस पर भी प्रसिद्ध रहें, चाहे उगने कुछ भी परिणाम क्यों न हों।

2 अहिंसा

गांधीजी के लिये अहिंसा का अर्थ केवल हिंसा न करने तक ही सीमित नहीं है। उनके अनुसार अहिंसा का अर्थ है मनसा, वाचा, कर्मणा किसी के प्रति बुराई का भाव न रखना। अहिंसक व्यक्ति की किसी से शत्रुता नहीं होती। कुछ ऐसे व्यक्ति हो सकते हैं जो फिर भी उस अहिंसक व्यक्ति के प्रति शत्रुता का भाव रखते हों। ऐसे व्यक्तियों के लिए भी कोई बुराई की भावना नहीं होनी चाहिये। यदि चोट करनेवाले पर चोट की जाय, तो फिर अहिंसा कहाँ होगी? इसका यह अर्थ नदापि नहीं है कि अहिंसा में विश्वास रखनेवाला भीरुता के कारण आत्म-समर्पण कर दे। यद्यपि अहिंसा का जीवन में प्रयोग इतना सरल नहीं है जितना दिखाई देता है। यह एक लक्ष्य है जिसे जीवन में प्राप्त करना चाहिये। इस लक्ष्य की प्राप्ति के पश्चात् सारा विश्व ध्यति के चरणों में आ जाता है। आतताइयों से घर्षों की रक्षा करने के स्थान पर स्वयं आतताइयों के समक्ष जीवन अर्पित कर देना चाहिये। जीवन की इस अहिंसक योजना में देशभक्ति के नाम पर यूरोप में होने वाले युद्धों का कोई स्थान नहीं होगा।

3. ब्रह्मचर्य

गांधीजी के अनुसार जो व्यक्ति राष्ट्रीय सेवा करना चाहते हों, आध्यात्मिक जीवन जीना चाहते हों, उन्हें पूर्ण ब्रह्मचर्य का पालन करना चाहिये चाहे वे विवाहित हों अथवा अविवाहित। विवाह केवल स्त्री को पुरुष के निकट लाने की स्थिति है जिसमें वे एक विशेष अर्थ में मित्र बन जाते हैं। यह मैत्री इस जीवन में तथा उसके बाद भी कभी टूटती नहीं है। विवाह की धारणा में वही भी भोग-बिलास को प्रविष्ट नहीं होने देना चाहिये। स्त्री-पुरुष के शारीरिक सम्बन्ध केवल सत्तानोत्पत्ति के लिये ही स्थापित

होने चाहिये, न कि भोग-विलास के लिये। इस प्रकार गांधीजी ने विवाह की पवित्रता को सुरक्षित कर स्त्री-पुरुष को ब्रह्मचर्य का पालन करने का आह्वान किया है। आश्रमवासियों के लिए ब्रह्मचर्य का पालन करना एक अनिवार्य प्रतिज्ञा है।

4 रसना पर नियंत्रण

गांधीजी ने सादा भोजन करने का सुझाव दिया है ताकि भोजन का उद्देश्य शरीर को स्वस्थ रखने के लिये हो, न कि रमना के सुख के लिये। उन्होंने इसके लिये उपवास का भी सुझाव दिया है। वे ऐसा अनुशासन चाहते हैं जिसमें मन का शरीर पर नियंत्रण रहे और हम स्वयं उन वस्तुओं के प्रति विरहित हो जो शरीर के लिये उपयोगी नहीं हैं। भोजन में सादगी के लिये गांधीजी ने फलहार तथा दूध का प्रयोग सुझाया है। वे प्राकृतिक चिकित्सा-पद्धति में विश्वास रखते हैं। घृत आहार पर उनका विशेष ध्यान रहा है। वे मासाहार को शरीर के लिये उचित नहीं बतलाते। शुद्ध शाकाहारी सादा भोजन का उन्होंने समर्थन किया है।

5. अमय

गांधीजी ने सत्य तथा अहिंसा के निमित्त अमय को महत्वपूर्ण माना है। भय असत्य तथा हिंसा का मूल है। कायरता भी भय की उपज है। सत्य और अहिंसा का प्रयोग निर्भीक व्यक्ति ही कर सकता है। पार्श्विक शक्ति ही बल का प्रतीक नहीं होती। सच्ची शक्ति निर्भीक होने में है। अमय आत्मशुद्धि का मार्ग है। स्वराज्य का वास्तविक आधार भयरहित जीवन है। जब तक भारतवासियों में दासता की वृत्ति रहेगी और आत्मविश्वास की कमी रहेगी, तब तक स्वराज्य की स्थापना नहीं हो सकती; परंतु गांधीजी ने भय से मुक्त होने पर विशेष जोर दिया है। अमय का अर्थ है सभी प्रकार के बाह्य भय से मुक्ति। रोग, प्रहार, मृत्यु, सम्पत्ति-नाश, अपमान आदि में भयमुक्त होना सच्ची निर्भीकता है। शरीर के प्रति मोह न रखने से भयरहित हुआ जा सकता है। हमें अपनी तृष्णाओं पर नियंत्रण करना चाहिये। इन्द्रिय-निग्रह करके निमित्तज्ञ की स्थिति प्राप्त करना हमारा लक्ष्य होना चाहिये। आत्मा की सच्ची अनुभूति के बिना यह संभव नहीं। अन्तःकरण की प्रेरणा के अनुसार जीवन को ढालना तथा शायंता के माध्यम से ईश्वर की ओर प्रवृत्त होना निर्भयता का ही मार्ग है।

6 अस्तेय

अस्तेय व्रत का आधार है चोरी न करना तथा जब तक कोई वस्तु किसी के द्वारा हमको दी न जाय, उसे नहीं लेना। सत्य तथा मानव-प्रेम के प्रति आमतक व्यक्ति को अस्तेय का पालन करना चाहिये। गांधीजी ने इसे एक नया अर्थ दिया है और माना है कि अस्तेय केवल चोरी न करने अथवा किसी की वस्तु को न हड़पने तक ही सीमित नहीं है। अस्तेय का अर्थ है ऐसी वस्तु का त्याग जिसे व्यक्ति आवश्यकता न होते हुए भी प्राप्त कर रहा है। उनके अनुसार पिता द्वारा चोरी छिपे किसी वस्तु को छाना, अपने जानकी से छिपकर कोई कार्य करना, अपनी आवश्यकताओं को बढ़ाते जाना, दूसरों की सम्पत्ति पर नृशंखि ग्यना, भविष्य में प्राप्त होने वाली वस्तुओं के लिये भ्रूवे बनाना, दूसरों की वस्तु को अपनी बतमाना आदि ऐसी शारीरिक एवं मानसिक अवस्थाएँ हैं जो अस्तेय व्रत के सर्वथा विरुद्ध हैं।

7 अपरिग्रह

अपरिग्रह अस्तव्य वा ही व्यापन रूप है। अनावश्यक रूप से कोई वस्तु लेना या रखना भी चोरी ही है। चुराया हुई नहीं भी हो तब भी अनावश्यक वस्तु का परिग्रह दुष्ट है। इस व्रत का आदर्श है दैनिक उपयोग की वस्तुओं का अनुचित सग्रह रोना तथा धाज की जो जरूरत हो उतना ही सग्रह करना। अपरिग्रह भौतिक वस्तुओं पर निर्भर न रहने की स्थिति का बोध कराता है। गांधीजी के अनुसार अहिंसा तथा परिग्रह दोनों साध-साध नहीं चल सकते। यद्यपि पूर्ण अपरिग्रह एक आदर्श है और उम आदर्श तक पहुँचना असंभव दिखाई देता है, फिर भी हमें निरन्तर इस आदर्श की ओर बढ़ना चाहिये। प्रारंभ में परिग्रह का त्याग शरीर में वस्त्र उतारने के समान नहीं, अर्थात् शरीर की अभिरक्षा पर से माम उतारने के समान लगता है किन्तु अपरिग्रह का निरन्तर प्रयास मृत्यु की पर समानता की स्थापना करने का निश्चित मार्ग है। गांधीजी के अनुसार "सिद्धान्त रूप से, जब अहिंसा पूर्ण हो सकती है तो अपरिग्रह भी पूर्ण होगा। हमारा यह शरीर, अन्तिम परिग्रह है। इसीलिए जो व्यक्ति पूर्ण अहिंसा की साधना करेगा, उसे मानव-संसार के लिए अपना अन्तिम बलिदान करने के लिए और मृत्यु का करण करने के लिए भी तैयार रहना होगा।" यद्यपि गांधीजी ने स्वीकार किया है कि शारीरिक तथा सांस्कृतिक मुक्त की कुछ मात्रा सरयाग्रही के नैतिक तथा आध्यात्मिक विकास के लिए आवश्यक है, किन्तु इन आवश्यकताओं की पूर्ति एक निश्चित सीमा का प्रतिनमण करनेवाली न हो अन्यथा यह शारीरिक एवं बौद्धिक लोभपता में परिवर्तित हो जायगी और सरयाग्रही के लिए समाज सेवा के मार्ग में बाधन सिद्ध होगी। गांधीजी सत्य एवं अहिंसात्मक पद्धतियों से व्यक्तिगत सम्पत्ति की सस्था को ही समाप्त कर देना चाहते हैं, लेकिन उचित परिस्थितियों के प्रभाव में वे सम्पत्ति का अधिकार सर्वजनहिताय सम्पत्ति के न्यासी के रूप में प्रयुक्त करने पर उचित मानते हैं।

गांधीजी ने अपरिग्रहव्रत का पालन इस कारण नहीं सुझाया कि वे निर्धनता के आदर्श अथवा माधुवृत्ति को थापना चाहते हैं। अपरिग्रह से उनका वास्तविक तात्पर्य स्वच्छिन्न निर्धनता से है। एक निर्धन व्यक्ति स्वच्छिन्न निर्धनता का पालन करने की सामर्थ्य नहीं रखता, किन्तु धनाढ्य व्यक्ति के लिये स्वच्छिन्न निर्धनता आदर्श है। हमारे माध्यम से वह समाज में अधिक समानता स्थापित करने में सहायक बन सकता है। सामान्य व्यक्ति के लिये अपरिग्रह दैनिक उपयोग की वस्तुओं तथा विषयिता पर नियन्त्रण एवं अपनी आवश्यकताओं को कम करने साधनपूर्ण जीवन जीने का आदर्श है। स्वयं गांधीजी ने अपरिग्रह का जीवन-पर्यन्त पालन किया और अत्यन्त साधनपूर्ण जीवन जीया। वे भारत की गरीब जनता के समर्थक रहकर उनकी सेवा करना चाहते थे। सन्देशहीन लिये अपरिग्रह की दाहरी आवश्यकता है क्योंकि अपनी इच्छाओं तथा सग्रह की प्रवृत्ति का त्याग लिये जिना जन-सेवा का श्रम पूरा नहीं हो सकता। अतः गांधीजी ने अपरिग्रह की धारणा आत्मशक्ति का सात है। आत्मिक एवता तब तक अनुभव नहीं होती, जब तक वह की मृगणाओं पर नियन्त्रण तथा उनका विमर्जन न कर लिया जाय। उनसे अनुसार परिग्रह वस्तुतः भविष्य की दृष्टि से किया जाता है। परमात्मा परिग्रह नहीं करता। वह अपनी आवश्यकता की वस्तुओं को दिन-प्रतिदिन उत्पन्न करता है। अतः ईश्वर पर विश्वास रखने

वाले व्यक्ति को यह दृढ़ विश्वास रखना चाहिये कि ईश्वर हमें आवश्यक वस्तुएँ प्रदान करता को है और निरन्तर प्रदान करता रहेगा। अतः परिग्रह करने का विचार ईश्वर की मजबूत बुनाई है। सभी वस्तुएँ ईश्वर की दी हुई हैं। व्यक्ति का दुःख भी नहीं है, उनका स्वयं का शरीर भी उनका अपना नहीं है। व्यक्ति को समझ स्पष्ट ईश्वर के प्रति समर्पण-भाव रखना है। परिग्रह मनन एवं हिंसा का मूल है। भौतिक सम्पत्ति का समग्र व्यक्ति को आत्मिक दृष्टि में गिरता है और अपनी सम्पत्ति की रक्षा हिंस्र उद्देश्यों की ओर प्रवृत्त करता है। गांधीजी की मान्यता है कि ननुष्य ईश्वर तथा कुंवर की एक साथ आराधना नहीं कर सकता। नत तथा अहिंसा का पूर्ण पालन अपरिग्रह व बिना अश्रम है।

8. कायिक धर्म

कायिक धर्म अथवा रोगी-रोजी का द्रव गांधीजी ने अस्तेय के सिद्धांत के अनुसरण तथा अपरिग्रह की अनुभूति का साधन माना है। रोजी-रोजी (बेड-लेवर) शब्द का प्रयोग सर्वप्रथम एक ह्मसी लेखक बौडेरिफ ने किया और बाद में टालस्टाय तथा रस्किन के द्वारा इसका व्यापक प्रचार किया गया। गांधीजी ने टालस्टाय तथा रस्किन से प्रभावित होकर इसका आश्रमवासी के लिये प्रयोग किया। गांधीजी स्वयं नियमित रूप से चर्खा काटने थे और कायिक धर्म में अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति करने थे। कायिक धर्म का आधार-भूत मूल्य है स्वयं के शरीर द्वारा धर्म के माध्यम में अपनी आजीविका कमाना। रोजी व्यक्ति को मूलभूत आवश्यकताओं की प्रतीक है। दूसरे के धर्म में आर्थिक लाभ प्राप्त करना चोरी है। जो कायिक धर्म नहीं करने, वे गरीब व्यक्तियों के धर्म का अनुचित लाभ उठाते हैं और उन्हें साधन के रूप में प्रयुक्त करते हैं। भोजन व्यक्ति की प्राथमिक आवश्यकता है, अतः गांधीजी ने कृषि को कायिक धर्म का आदर्श रूप माना है। यदि कृषि का कार्य सम्भव हो तो व्यक्ति अन्य प्रकार के कायिक धर्म का पालन कर उत्पादन शारीरिक धर्म करे जैसे-बातना, बुनाई, बर्तनपिरो, मुहारों का काम आदि। गांधीजी ने चर्खे का प्रयोग इसी कारण किया है कि बड़ाई कृषि में भी अधिक लोकप्रिय बनाई जा सकती है। मत्स्य-पट्टी व विभिन्न जगहों जानना स्वेच्छिक कायिक धर्म है। बड़ाई का महत्व गांधीजी ने इस कारण भी माना है कि चर्खे द्वारा आसीता भारत की अन्तःस्मृतम धन में अधिक में अधिक मजदूरी न सम्मानित हो सकती है। चर्खा करोड़ों भारतीयों की आजीविका का सहारा बन सकता है और प्रत्येक के श्रेय तक धन पहुँच सकता है। गांधीजी ने भारतीय राष्ट्रीय स्वतन्त्र आंदोलन में चर्खे को लोकप्रिय बनाकर उसे अहिंसा का भी प्रतीक बना दिया है। चर्खा ओपन मशीन करना तथा आवासवृद्ध का आर्थिक सहारा बनता है। कायिक धर्म में बौद्धिक धर्म की सम्मिलन नहीं किया गया। देह की आवश्यकताएँ देह में ही पूरी होनी चाहिये। स्वयं बौद्धिक धर्म आत्मा के आनन्द के लिये है, अतः इसे पारिवर्तिक-धर्म का साधन नहीं मानना चाहिये। कायिक तथा मानसिक धर्म दोनों ही प्रेम की भावना में समाज-हित में प्रयुक्त किये जाने चाहिये। गांधीजी इनके माध्यम में अपरिग्रह का साधन सुलभ मानते हैं। कायिक धर्म बड़ी मात्रा में उत्पादन करने के देशों में मुक्ति दिलाता है। किन्तु गांधीजी कायिक धर्म को स्वेच्छिक रखना चाहते हैं, न कि अनिवार्य। अनिवार्य कायिक धर्म व्यक्ति के जीवन को नाश बनावर उसके उन्नत भावों को लाल जाता है और निर्धनता, राग तथा असंतोष को जन्म देता है। अधिक कायिक

सावि गह्विण्यास एवं निज धर्म का सामंजस्य विग्रह न हो जाय ।

11 सेवार्थिनी नम्रता

गांधीजी ने सत्याग्रही के विषय नम्रता को जीवन में आत्मसाधन करने का शब्द दे दिया है । नम्रता के लिए उपवास करने का प्रयास दभपूर्ण माने में समान है । नम्रता स्वयं विकसित होती है यदि हम सत्य तथा सेवा की भावना से जीवते हैं । आत्मसाधन करने में । ईश्वर के प्रति स्वयं का सेवात्मक जीवन समर्पित करने पर अभिमान का समाप्ति हो जाती है । अभिमान दहृत होने पर ही तंत्रिणी नम्रता का उदय पाया है । स्वायत्त मार्ग में स्वातंत्र्य होकर निष्कारण बर्षों की ओर प्रेरित करना है । गांधीजी ने अनुसार सत्याग्रही में विनम्रता का सभाष्य उसे आह्वान की ओर प्रवृत्त करी होने देना । भक्त अपने आपकी भूमिका का ध्यान कर ही संपूर्ण सत्ता का बोध हो जाता है । गांधीजी ने अनुसार "नेतामय जीवन नम्रता में भरा होता है । सच्ची नम्रता भक्त सत्यता की भावना से विभाजित होता हुआ स्वयं ही सत्य निरंतर बर्षों में है । ईश्वर की सेवा का भाव है । इसलिए यदि हम उसकी भक्ति करना चाहें सत्यता उभय विनीत हो जाता चाहें तो हम भी निरंतर बर्षों की साधना करनी होगी ।" अतः सच्ची विनम्रता का अर्थ है सत्यता की सेवा में निमित्त की गई बहुरि एक निरंतर साधना ।

साधन तथा साध्य

गांधीजी ने हिन्द स्वराज में साधन तथा साध्य की विवेचना करने शुरू किया है कि साधन यदि बीज माना जाय तो साध्य फल के समान है । जिस प्रकार से साधन मध्य साध्य व मध्य अन्तर्मध्य है, उसी प्रकार का मध्य-मध्य फल तथा बीज के मध्य है । बीजों की साधना करने से ईश्वर की साक्षात्कार का फल प्राप्त नहीं हो सकता । हम जीते जाते हैं, सेवा ही पाते हैं । साधन केवल साध्य मान नहीं, अपितु मध्य है । जिस साधना से हिन्द स्वराज ही प्राप्त होगा । ऐसा स्वराज में केवल भारत अपितु समस्त विश्व में विद्यमान माना होगा । भाग के अपनी स्वतन्त्रता जिस साधना से प्राप्त की थी । वह आज भी आत्मसम साधना का मुख्य धुरा रहा है । साधन तथा साध्य के मध्य विभाजन की कोई सीमा नहीं है । विधाता ने हम साधना पर भीमित नियंत्रण प्रदान किया है किन्तु साध्य हमारे नियंत्रण में पड़े है । साध्य की प्राप्ति साधना के अनुपात में ही होती है । हम प्रतिपादन का कोई अपवाद नहीं है । यही कारण है कि भारत में आधुनिक सत्यता के विचारों पर हमला जारी दिया गया है । गांधीजी अपने जीवन-दर्शन में साधन तथा साध्य को एक दूसरे का पूरक मानते हैं । यह कहना सत्य है कि हम पाप से मुक्त करनी चाहिये, न की पार्थी से, किन्तु व्यवहार में हमला प्रयोग करना कठिन है । किसी व्यवस्था का विरोध करना आसान है किन्तु उस व्यवस्था का निर्माण का विरोध करना अपना स्वयं के विरोध के समान है । भूवि हम मनी हम ही स्वयं की बुद्धि है । हम सबकी सक्ति समानित है । किसी व्यक्ति को हरे समस्त हम उस व्यक्ति का ही हानि नहीं पहुँचाने अपितु समस्त विश्व की हानि पहुँचाने का कार्य करते हैं ।²²

सत्याग्रह

गांधीजी ने अनुसार सत्याग्रह करनेवाला व्यक्ति निर्भीक होता है । उसके सत्याग्रह में भय का लेशमात्र न होने के कारण वह किसी अन्य की दमनता में नहीं रह सकता ।

वह दूसरों के मनमाने कार्य का विरोध करना है। आद्वयवैयर्थ्य पढ़ने पर मत्पात्र का प्रयोग न केवल ज्ञान के विरुद्ध ही अपितु समाज के विरुद्ध भी किया जा सकता है। कई बार समाज भी ज्ञान के समान त्रुटिपूर्ण कार्य करने पर उतार हो जाता है। ऐसे में व्यक्ति का यह कर्त्तव्य हो जाता है कि वह समाज के विरुद्ध मत्पात्र करे। स्वयं श्रीराम ने दाम-व्यापार के विरुद्ध मत्पात्र किया था क्योंकि उनके विचारों से दाम के व्यापार में लिप्त उनका समाज एक अनैतिक कार्य कर रहा था। अतः वे स्वयं अपने ही समाज के विरुद्ध उठ खड़े हुए। माटिन लूथर ने भी जर्मनी में अपने समाज के प्रति विद्रोह किया और अपने स्वयं विचारों के कारण देश का नया मार्ग बताया। मेर्निंग्स ने भी समाज का विरोध कर नया का दर्शन किया और अपने समाज की असम्य धारणाओं का प्रतिकार कर वैज्ञानिक न्याय का उद्घाटन किया। कोलम्बस ने भी अपने विचारों तथा कर्त्तव्यों का धड़ता स वरग कर अपने ही नाविका के विद्रोह का सामना किया और अंत में उन्हें समर्थता की छात्र का श्रेय प्राप्त हुआ। इस प्रकार मत्पात्र का चमत्कारिक उपचार के रूप में माना जा सकता है, क्योंकि इसका द्वारा व्यक्ति का भय-रहित हार्ड स्वतंत्र जीवन जीने की प्रेरणा प्राप्त होती है।²³

शांतीजी ने साधन तथा साध्य की अन्तरनिर्भरता पर जोर दिया था। शक्ति से प्राप्त वस्तु शक्ति के अंत पर ही बना रह सकता थी। प्रेम में प्राप्त वस्तु प्रेम पर अवलम्बित था। इसी प्रकार से मत्पात्र ने प्राप्त उपरिप्राप्त मत्पात्र के साध्य में ही बनी रह सकता है। मत्पात्र का त्याग कर देने पर मत्पात्र से प्राप्त सब कुछ समाप्त हो सकता है। इन उदाहरणों का अभिप्राय यह स्पष्ट करना है कि मत्पात्र मन्त्रिण की एक स्थिति है। जो मन्त्रिण की मत्पात्र मन्त्रियों स्थिति प्राप्त कर लेता है, वह स्वयं समस्त परिस्थितियाँ एवं बालों में विन्दी बना रह सकता है। वह ज्ञान के प्रसाद व्यक्तियों का विराग कर भी मत्पात्र के वर पर हमला विन्दी करता। ज्ञान में मत्पात्र की भावना का अभाव होने के कारण ही ज्ञान ज्ञान के समक्ष तथा अपने सामाजिक सम्बन्धों में अन्धकार एवं पाप का विराग करने में भीलता का परिचय देती रही है। आकाशकता इस बात की है कि हम अपने आपको मावर्मीन बना का एक मानकर मानवीय गरिमा के लिए निरन्तर मरण करें तथा ऐसी किसी व्यवस्थापन अथवा नियम की स्वीकार न करें जो हमारे मन्त्र-अन्धकार, अन्धकार तथा धर्म के विवेचन के विपरीत हो। हम स्वयं शारीरिक बल का प्रयोग ही नहीं करना है अपितु हमें व्यवस्थापिका द्वारा निर्धारित शक्तियों का स्वीकार करने हुए दृढ़ के नियम अपने आपको अनुमति कर देना है। यह कानून की मर्यादा नहीं माना जाना चाहिये क्योंकि व्यक्ति के नियम उसमें अधिक सम्मानपूर्ण स्थिति में बना हो सकता है। हमारा उद्देश्य ज्ञान का हानि पहुँचाना नहीं है। सामाजिक उद्देश्य मात्र यह है कि हम मरण के साध्य में यह परीक्षा करना चाहते हैं कि यदि विरोध पक्ष मरण पर चल रहा है तो उसकी विजय होगी अन्धकार हमें विपरीत परिणाम मानने आयेगे। यह पूरा रूप में मरण की परीक्षा का मार्ग है।²⁴

शांतीजी ने मत्पात्र की उपयोगिता की प्रक्रिया बताई है। मत्पात्र का प्रयोग अधिभारों की भाग मनवाने के लिये ही नहीं किया जाता बल्कि अधिभारों की प्राप्ति केवल परिणाम की शक्ति है। मत्पात्र का प्रयोग परिणामों की परीक्षा लिये किया

भी किया जा सकता है। सत्याग्रह तथा अन्य कार्यों में शौचिक अन्तर है। अन्य कार्यों में परिणाम प्राप्त न होना पर उन्हें व्यर्थ का समझा जाता है। उदाहरणस्वरूप, यदि कोई व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति की सम्पत्ति हड़पने के लिये उसकी हत्या करना चाहता है और वह न तो उसकी हत्या कर पाता है और न सम्पत्ति ही प्राप्त करता है तो उसे अत्यधिक निराशा होना पड़ता है तथा स्वयं को मृत्यु के लिये प्रस्तुत करना पड़ता है, किन्तु सत्याग्रह में परिणाम प्राप्त हुआ भयवा नहीं, इसका तत्त्व भी चिन्ता नहीं रहती। घसफन होने पर निराशा होने को भी स्थिति नहीं है। यही कारण है कि सत्याग्रह यथार्थ शिक्षण कहा गया है। यदि कोई किसी विशेष उद्देश्य को लेकर शिक्षाप्रदान करता है, जैसे कि उदरभरण का उद्देश्य और उस उदरभरण के मध्य की प्राप्ति नहीं होगी, तब भी उस व्यक्ति का शिक्षण व्यर्थ नहीं कहा जा सकता। उसी प्रकार में सत्य पर अने रहने की स्थिति जो कि हमारी रूढ़िवादी शक्ति का बल महान करने के प्रशिक्षण का परिणाम है, उसका समुचित शिक्षण व्यर्थ नहीं जाता। सत्याग्रहों के लिये उसका अनुभव एक प्रशिक्षण सर्वकालिक एवं सर्वव्यापक है। यदि परिणाम पर ध्यान केन्द्रित किया जाय तब भी यही कहा जायगा कि सत्याग्रह के परिणाम हमेशा सभ्य एवं प्रायः अच्छे होते हैं। यदि इसके विपरीत परिणाम सामने आयें तो उसका कारण सत्याग्रह की अपरिपक्वता न होकर सत्याग्रह करने वाले व्यक्ति की त्रुटियाँ ही होंगी।²⁵

सत्याग्रह मन्वन्वी दामवाल (दक्षिण अफ्रीका) के अनुभवों (1908) के आधार पर गांधीजी ने यह निष्कर्ष निकाला कि सत्याग्रह में पराजय का कोई स्थान नहीं है। इसके अनुसार सैन्य युद्ध में दो दलों में से किसी एक को सफलता प्राप्त होती है तो उसकी सफलता के अनेक कारण होते हैं। हारा हुआ दल भी केवल शक्ति दोषवत्त्व से नहीं हारता, अन्य अनेक कारणों से हारता है जो कि उसके नियंत्रण में बाहर होते हैं, किन्तु सत्याग्रह में पराजय का कारण केवल सत्याग्रही की व्यक्तिगत त्रुटि होती है। इसी प्रकार से युद्ध में हारनेवाले दल की हार का प्रश्न होता है उस दल के समस्त समर्थकों की हार चाहे वे स्वयं युद्ध लड़ें हों भयवा नहीं किन्तु सत्याग्रह में स्थिति इसके ठीक विपरीत होती है।²⁶ सत्याग्रही सत्य के सहारे आगे बढ़ता है। वह किसी भी प्रकार के अस्त्र-शस्त्र से लैस हुये बिना भी निर्भय होकर अन्त तक प्रतिहार करता है। सत्याग्रह करने वाले को शारीरिक शक्ति के प्रयोगकर्ता की तुलना में अधिक साहस की आवश्यकता होती है।²⁷

गांधीजी के अनुसार सत्याग्रही को धन के प्रति आसक्त नहीं होना चाहिये। धन तथा सत्य दोनों परस्पर रूप में विरोधी हैं। धन के प्रति आसक्ति रखनेवाले सत्य के प्रति निष्ठावान् नहीं होते। इसका अर्थ यह है कि सत्याग्रही अनिवार्यतः सम्पत्तिहीन हो। यह सम्पत्तिशाली हो सकता है, किन्तु उसे सम्पत्ति को अपना देवता नहीं मान लेना चाहिये। सत्य पर अने रहने यदि सम्पत्ति अजित की जाय तो उसमें कोई कुराई नहीं है। यदि ऐसा न हो तो व्यक्ति को धन-सम्पत्ति से उस क्षण त्याग कर देना चाहिये। यदि यह शर्तिका नहीं है तो व्यक्ति सत्याग्रह के मार्ग पर नहीं चल सकता। धानकों के विरुद्ध सत्याग्रह करनेवालों के समक्ष यह चुनौती प्रायः आती है कि शासक का विरोध करनेवाला सम्पत्ति का अर्जन नहीं कर सकता। किसी व्यक्ति के विरुद्ध शासक की शक्ति

जन्म महत्त्वपूर्ण हो सकती है किन्तु व्यक्ति की सम्पत्ति को वह समाप्त कर सकती है अथवा व्यक्ति में सम्पत्ति खोने का भय जागृत कर सकती है। सम्पत्ति को खोने का भय व्यक्ति को सुकने के लिये विवश कर सकता है। निरंकुशवादी मानकों के राज्य में वे ही व्यक्ति धन-शीलन रख सकते हैं अथवा सक्ति कर सकते हैं जो निरंकुशवाद का समर्थन करते हों। धूम्र कि मन्दाग्रही निरंकुशवाद का महभागी नहीं हो सकता, अतः उसे दक्षिण में हो अपने आपको समर्थ मानना चाहिये। यदि उसे सम्पत्ति की कामना है तो वह किसी अन्य देश में अपनी सम्पत्ति रखे।²⁸

मन्दाग्रह के लिये सत्याग्रही को अपने परिवार का मोह त्यागना पड़ता है। यद्यपि यह अत्यन्त कठिन कार्य है, फिर भी उसे ऐसा करना पड़ता है। सत्याग्रह तनाव की धार पर चरने के समान कठिन मार्ग है। कालान्तर में यह सत्याग्रही के परिवार के लिये भी हितकर हो निश्चय होगा, क्योंकि सत्याग्रही के परिवार के सदस्य सत्याग्रह की महत्ता को जान पायेंगे और उनमें नवीन जागरण का उदय होने में उनकी कोई तृष्णा शेष न रहेगी। सत्याग्रही को धाननाओं से कमी भी विचलित नहीं होना चाहिये। सम्पत्ति का नाम अथवा वागवाम कोई भी कारण उसे परिवार के प्रति चिन्तित नहीं करेगा, क्योंकि मन्दाग्रह सत्याग्रही ईश्वर के इस विधान में विश्वास करता है कि जिसने व्यक्ति को दात दिये हैं, दहो उसे खाने को अन्न भी देगा। वास्तविकता यह है कि हम मुट्ठी भर धनाज के लिये नहीं, अपितु जिज्ञा के म्वाद के लिये, तन टकने के बन्ध के लिये नहीं, अपितु मुन्दर परिधानों के लिये लाजायित रहने हैं। यदि ऐसी छुट्ट इच्छाओं का त्याग कर दिया जाय तो हमें को अपने परिवार के भरण-पोषण की चिन्ता नहीं मतायेगी। केवल सत्याग्रह के लिए ही नहीं अपितु मज्जन मध्यम करने वाले को भी इन इच्छाओं का त्याग करना पड़ता है। भूय-प्यान, गर्मी-नर्दी, परिवार का विच्छेद तथा आर्थिक बाध सभी झेलने पड़ते हैं। योषर-पुष्ट में श्वेत अस्त्रीकावामियों ने इसका उदाहरण प्रस्तुत किया था। मज्जन विशिष्ट तथा सत्याग्रह में एक प्रमुख अन्तर यह है कि जहाँ मज्जन विद्रोह व्यक्ति को अहंकारी तथा निर्दोष बनाता है, सत्याग्रह में इसका निशान भी नहीं होता। सत्याग्रही विजयी होकर भी आतमायी नहीं बनता।²⁹

मन्दाग्रही की धर्म में पूर्ण आत्म्या होनी चाहिये। 'मुख में राम बगल में धुगे' की कहावत चरितार्थ नहीं होनी चाहिये। व्यवहार एक उपदेश का अन्तर धर्म का आदर्श नहीं है। गांधीजी के अनुसार ईश्वर के प्रति पूर्ण समर्पण-भाव रखने वाला समार में सभी परा-जित नहीं हो सकता। ऐसा व्यक्ति पराजित रहे जाने पर भी पराजित नहीं माना जा सकता और विजयी रहे जाने पर विजयी भी नहीं होता—जब तक व्यक्ति स्वयं अपने आपको अश्विन्त न कर ले। यही सत्याग्रह की वास्तविक प्रकृति है। सत्याग्रह में तर्क अथवा विचार के स्थान पर विन्यास की अधिक महत्व दिया गया है। सत्याग्रह में मज्जन हृषा व्यक्ति मतोषी होता है। मतोष ही वास्तविक सुख है। इसमें अन्य मृगतृष्णा है।³⁰ आत्मा को गरीर में पृथक् मानने की आवश्यकता है। आत्मा अविनाशी है। बौद्धिक विचार-विनिर्गम की प्रवेष्टा विश्वास के दृढ़ आधार पर आत्मा की स्थिति की स्वीकार करने की आवश्यकता है।³¹ आत्मा की शक्ति शारीरिक शक्ति से भी उत्तम है। जीमस ब्राइन्ट, बेनिमन तथा मुचान्त ने इसी आध्यात्मिक शक्ति या निष्क्रिय प्रतिरोध का उदाहरण प्रस्तुत

किया है। टालस्टाय ने अपने जीवन तथा दर्शन में इसे शब्दशः उतारा है।³²

निष्क्रिय प्रतिरोध

गांधीजी ने निष्क्रिय प्रतिरोध को अहिंसा के शाश्वत सिद्धान्त पर आधारित माना है। हिंसा को आतिथ्य शक्ति का विरोधी मानते हैं। निष्क्रिय प्रतिरोध के अहिंसक उपायों ने व्यक्ति अथवा समुदाय सभी लाभान्वित हो सकते हैं। इसका स्थायित्व एवं अपराजित स्वरूप इसने विश्वव्यापी प्रयोग का साक्ष्य है। यह दुर्बल का अस्त्र नहीं है। इस शब्द के अंग्रेजी पर्याय के कारण ही अधिक आतिया फली है। अंग्रेजी के शब्द 'पैसिव रेजिस्टेन्स' से ऐसा प्रतीत होता है कि यह हिंसा के प्रभाव में निर्बल द्वारा किया गया असहाय प्रतिरोध है। किन्तु गांधीजी निष्क्रिय प्रतिरोध को भय की शक्ति के रूप में देखते हैं।³³ वे निष्क्रिय प्रतिरोध को दूसरी की रक्षा का ही नहीं, अपितु आत्मरक्षा का अस्त्र भी मानते हैं। इसका उपयोग व्यक्ति स्वयमेव अथवा बिना अन्य की सहायता के भी कर सकता है। आत्मा द्वारा जनित इस शक्ति को प्रकृति की सर्वाधिक महत्वपूर्ण शक्ति के रूप में माना जा सकता है। पाशाविक शक्ति से निर्बल की रक्षा नहीं होती। उससे निर्बल और भी अधिक निर्बल हो जाता है, क्योंकि यह अपने सरदारों पर निर्भर करने लगता है। दूसरी ओर आत्मिक शक्ति न केवल उनकी जिनके लिये शक्ति का प्रयोग किया गया है, अपितु उनकी भी जिनके द्वारा शक्ति प्रयुक्त हुई है, सबल बनाती है।³⁴

गांधीजी ने निष्क्रिय प्रतिरोध को जीवन का अंग बनाने पर जोर दिया है। वे इसे सामाजिक आदर्शों में क्रान्तिकारी परिवर्तनों का जनक मानते हैं। विश्व में सैन्यतन्त्र की बढ़ती हुई प्रवृत्ति को रोकने का सफल साधन भी इसमें विद्यमान है। यह श्रेष्ठ प्रकार की शिक्षा है। बालकों को विद्याभ्ययन प्रारम्भ करने के पहले निष्क्रिय प्रतिरोध की शिक्षा दी जानी चाहिये। अक्षर ज्ञान प्राप्त करने से पहले आत्मा, सत्य, प्रेम आदि का ज्ञान कराया जाना चाहिये। बच्चों को इस बात की शिक्षा प्रारम्भ से ही मिलनी चाहिये कि वे जीवन-संग्राम में किस प्रकार धूला को प्रेम से, असत्य को सत्य से तथा हिंसा को स्वयं कण्ठ भेगकर जीत सकते हैं।³⁵

सत्याग्रह अहिंसा का ही मार्ग है। हिंसा का सभी धर्मों ने प्रतिकार किया है। हिंसा का शास्त्रात्मक रूप में प्रयोग करने वाले भी हिंसा पर प्रतिबन्ध लगाने की बात करते हैं, किन्तु सत्याग्रह की कोई सीमा नहीं है। केवल सत्याग्रह द्वारा अपनी सत्याग्रह-सम्बन्धी तपश्चर्या की क्षमता पर ही सत्याग्रह की सीमा अंकित की जा सकती है। सत्याग्रह के लिये वैधानिकता का प्रश्न ही नहीं उत्पन्न होता। सत्याग्रही स्वयं अपना निर्णय लेता है। किसी की अग्रसरता से सत्याग्रह नहीं रोका जा सकता। सत्याग्रह को प्रारम्भ करने का कोई गणितीय नियम नहीं है। ऐसा व्यक्ति जो जय-पराजय की स्थिति को तोलकर अपनी विजय को सुनिश्चित मानते हुए सत्याग्रह करने का निर्णय लेता है, वह कुशल राजनीतिज्ञ अथवा बुद्धिमान व्यक्ति अवश्य कहा जा सकता है, किन्तु उसे सत्याग्रही कदापि नहीं माना जा सकता। सत्याग्रही तत्क्षण निर्णय लेता है।³⁶

सत्याग्रह तथा शास्त्रास्त्र दोनों का ही आदि कात से प्रयोग चला आ रहा है। प्राचीन धार्मिक साहित्य में इनका उल्लेख मिलता है। सत्याग्रह को वैदिक तथा हिंसा को आसुरी लक्षणों से युक्त माना है। प्राचीन भारत में सत्याग्रह को ही अधिक मान्यता मिली

और मात्र भी उसे अधिक महत्व दिया जाता है, किन्तु दूसरा ने मानुषी प्रवृत्ति को ही सराहा दिया है। यद्यपि उन्नत दोनों ही निरालता अथवा बाधरता ने वही प्रयत्न है। देवीय अथवा मानुषी शक्ति के बिना स्वराज्य की स्थापना नहीं हो सकती। राजनीतिक जन-चेतना के उत्थान के लिये शक्ति तथा योग्य भी आवश्यकता होती है। समाज के मान्यता न मिलने पर हिंसा का मार्ग स्वतः प्रयुक्त हो जाता है। हिंसा जगत् को पैठ-पीघो क समान है जो जहाँ-तहाँ उस घाते हैं, किन्तु समाज की प्रकृति के लिये स्वयं की प्रेरणा अथवा आत्म-प्रवृत्ति की खाद की आवश्यकता होती है। समाज के नदीतुरों को हिंसा के जगती पैठ-पीघो से प्रेरित रखने की आवश्यकता होती है। समाज की सहमता में उन व्यक्तियों के मन को भी जोड़ा जा सकता है जो मान्य की निरुद्ध नीति के कारण हिंसा के मार्ग पर अग्रसर हुए हैं। ऐसे व्यक्तियों को समाज के मार्ग पर चलने का साधन देवीय सम्मता ने अभिवृद्धि का तोन बन सकता है।¹⁹

साधुजी के अनुसार इच्छित लक्ष्य की प्राप्ति के दो मार्ग हैं—अप्रतिष्ठ तथा मध्य-रहित। समाज में मध्य पर अत्यधिक महत्व दिया गया है। मध्य का किसी भी मूल्य पर त्याग नहीं किया जा सकता। अन्न देश के लिये भी नहीं। अन्तिम विषय मध्य की सुनिश्चित है। व्यक्ति आत्मा की प्रेम स्वी शक्ति में मनु पर विषय प्राप्त करता है। मध्य के साथ प्रेम करना मध्य है किन्तु मनु के प्रति प्रेम का व्यवहार सामाजिक शीर्ष का प्रतीक है। यह साहसपूर्ण कार्य है। सामन्य के प्रति प्रेम के माध्यम में मान्य के अन्तरे एक बुरे कार्य की इच्छा किया जा सकता है। प्रेम मध्य पर आधारित नहीं होता। बाहर व्यक्ति प्रेम की अभिव्यक्ति नहीं कर सकता, प्रेम बहादुर व्यक्ति का परमाधिकार है। शक्ति के मद में व्यक्ति अपनी वृद्धि को पहचानने में अक्षम सिद्ध होता है। इस स्थिति में निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रयोगकर्ता नवित्य अथवा का मार्ग अपना कर कानून का विरोध करता है तथा स्वयं सभी प्रकार की बातगाँव महर्षि लेता है। इस प्रकार से व्यक्ति को मान्य अनुमानित होती है। अविनय अथवा व्यर्थ नहीं जाता। मान्य जब यह जान लेता है कि सत्याग्रही पर बन प्रयोग का कोई प्रभाव नहीं हो रहा, तभी स्व-राज्य एवं पूर्ण स्वतन्त्रता का प्रादुर्भाव होता है। नौगे बना समाजवादी मान्य भी प्रेम के सामने समता बन जाता है। यह तथ्य बीजकाल के समान मध्य है। यही समाज भारतीयों का विनिष्ठ मध्य है। यह सर्वव्यापी है एवं इसका प्रयोग सभी काल और परिस्थितियों में किया जा सकता है। इसके लिए आदेशी साहित्य की आवश्यकता नहीं है। जो इसकी शक्ति को पहचानता है वह इसके प्रयोग में देरी नहीं करता। इस प्रकार से मान्य का पल्लव साधु की रक्षा करती है, उसी प्रकार मध्य प्रेरित समाज आत्मा की स्वतन्त्रता की रक्षा करता है। ठीक इसके विपरीत मध्य रहित मार्ग है। सामाजिक बन का प्रयोग करने वाला साधुओं के प्रोत्थित की विज्ञा नहीं करता। वह वेदल साधु की विज्ञा करता है। यह अग्रमं का मार्ग है। सामाजिक बन का महारा मेकर चलने वाला कोष के रेत के समान चक्कर लगाता है। इनमें शक्ति अभाव है, किन्तु प्रगति नहीं। मध्य-मार्ग का पक्ष मध्य प्रगति करता है।²⁰

समाजही स्वभाव से कानून का पालन करने वाला होता है। यही कारण है कि वह अन्न करण की आवश्यकता में सर्वोच्च कानून का पूरी तरह पालन करता है।

उसने द्वारा मन्विनय अमिता द्वारा वलिपय कानूनों का विरोध केवल देखने मात्र की अवस्था है। प्रत्येक कानून व्यक्ति को विरल्य प्रदान करता है। यदि व्यक्ति मूल शास्ती को नहीं मानता तो उमर नियम द्वितीय स्तर की शास्ती का चरण विद्यमान है जिसमें वह महत्त्व दंड प्राप्ति के लिये अपने आपकी प्रस्तुत करता है। इस प्रकार वह कानून का पालन ही करता है। वह साधारण भयगामी की तरह कानून ताडगर दंड से बचने का प्रयास नहीं करता।³⁹

यह कहना उचित नहीं कि सत्याग्रह बोधोविकवाद के भय को त्वरित गति दे सकता है। तथ्य यह है कि बोधोविकवाद का प्रतिहार सत्याग्रह आदर्शन से ही सम्भव है। बोधोविकवाद भौतिक सम्पत्ता की उपज है। भौतिक समृद्धि बोधोविकवाद को प्रवृत्ति का मार्ग बना देती है, जबकि सत्याग्रह द्वारा प्रदर्शित आत्म नियंत्रण विवृति का मार्ग है। सत्याग्रह पदार्थ पर आत्मा की विजय का प्रतीक है। यह कोई मवीन सिद्धान्त नहीं है। भारत की प्राचीन मान्यताओं पर आधारित यह सिद्धान्त बोधोविकवाद से भ्रुक्ति दिलाकर सत्य तथा प्रेम के शाश्वत सिद्धान्तों को सबल प्रदान करता है।⁴⁰

गांधीजी ने सत्याग्रह के धर्म को स्पष्ट करते हुए इसे सत्य के प्रति आग्रह तथा इस प्रकार के आग्रह से उत्पन्न शक्ति माना है। रीसट विधेयक के विरुद्ध इस शक्ति का प्रयोग कर गांधीजी ने इसकी मान्यता स्थापित की है। उनके अनुसार सत्य से बढ़कर कोई धर्म नहीं है। प्रेम ही धर्म है। अतः सत्य प्रेम है और प्रेम सत्य। सत्य का आचरण प्रेम की भावना के बिना नहीं हो सकता। कुटिल कार्य करने वाले को कुटिलता से नहीं जीता जा सकता। बुराई को प्रेम से जीतना चाहिये। हमारे सहस्रों कार्यों की प्रेरित करने वाली शक्ति प्रेम ही है। पिता-पुत्र, पति-पत्नी, तथा हमारे समस्त पारिवारिक सम्बन्ध प्रेम अथवा सत्य पर आधारित होते हैं। अतः हम जाने-अनजाने में इन सम्बन्धों को सत्याग्रह से ही नियमित करते हैं। हमारे सम्बन्धों में अधिकतम सत्य का ही समावेश होता है। असत्य का प्रयोग ही, क्रोध एवं संपर्प का कारण बनता है। सत्याग्रह का अनुसरण करते हुये इसे परिवार से ग्राम तथा ग्राम से प्रान्त एवं देश तक विस्तीर्ण करने की आवश्यकता है। घृणा के स्थान पर प्रेम द्वारा हमारे राष्ट्रीय सम्बन्धों को नियमित करने की आवश्यकता है। हिन्दुस्तान में भाईचारे की भावना द्वारा ही भ्रंशता की प्रवृत्ति का शमन किया जा सकता है। आधुनिक समय में कोई भी राष्ट्र अपनी सीमाओं से बाहर सत्याग्रह का प्रयोग करता दिखाई नहीं देता। जब तक सत्याग्रह का प्रयोग राष्ट्रीय के परस्पर सम्बन्धों में नहीं होगा, तब तक अन्तराष्ट्रीय सम्बन्धों में कटुता एवं वैमनस्य बना रहेगा। समस्त धार्मिक मत एवं सम्प्रदाय, बच्चें तथा मन्दिर तर्फी तब उपयोगी हैं, जब तक ये सत्याग्रह की सार्वभौमिकता को पहचानने में सहायक होते हैं। भारत में अनादि काल से यह धारणा चलती रही है कि इस सारे ब्रह्मांड को अपना परिवार माने। राष्ट्रीय जीवन की भावना इसी में है कि सत्याग्रह की पूर्णतया जीवन में उतारा जाय। जो राष्ट्र अन्य किसी राष्ट्र से युद्ध करता है वह जीवन के इस सहत्वपूर्ण नियम का उल्लंघन करता है।⁴¹

सत्याग्रह की सीमाओं की चर्चा करते हुए गांधीजी ने तीन प्रमुख सिद्धान्तों की चर्चा की है। प्रथम, सत्याग्रह करनेवालों को अपनी भूत मांग को नहीं बढ़ाना चाहिये,

द्वितीय, मत्स्याग्रह से प्राप्त सफलता मत्स्याग्रह द्वारा ही बनी यह सक्ती है तथा तृतीय, मत्स्याग्रह में जो बुद्धि प्राप्ति सम्भव है, वह निश्चित रूप में प्राप्त होगी, पराजय का मत्स्याग्रह में कोई स्थान नहीं। उपर्युक्त तीनों सिद्धान्त मत्स्याग्रह की सीमाओं का बाध करने हैं। मत्स्याग्रह मत्स्य का मार्ग है और मत्स्य में मेल नहीं खाने वाले नाथ्य इसके द्वारा पूरे नहीं हो सकते।⁴²

मत्स्याग्रह के द्वारा ही भारत की आर्थिक, राजनीतिक एवं साध्यात्मिक मुक्ति सम्भव है। योरू के विचारों को उद्धरित करने लगे गांधीजी ने माना है कि व्यक्ति पहले है, प्रजा बाद में। हमें कानून के प्रति श्रद्धा को बढ़ाने के स्थान पर अधिचारों के प्रति श्रद्धावान बनना चाहिये। हमें अन्तःकरण के अधिचारों की रक्षा के लिये हिंसा के स्थान पर मदनिय प्रवृत्ता को प्रयोग में लाने की आवश्यकता है। हमें अवज्ञा के प्रतिगामों को भुगतने के लिये तैयार रहना चाहिये। डेनियल ने जिस प्रकार में मीडूष एवं पागमों कानूनों की अवज्ञा की, जौन बनवान ने जिन प्रकार अवज्ञा प्रस्तुत की और भारत की प्रजा जिस प्रकार से अवज्ञा करती आयी है, उसी आदर्श को बनाये रखने की आवश्यकता है। हिंसा हमारे में अन्तर्निहित पशुता का कानून है। नागरिक प्रतिरोध हमारे अन्तर्गत में विद्यमान मानव का कानून है। मुख्यस्थित राज्य में नागरिक प्रतिरोध के अवसर उपस्थित नहीं होते। यदि हो जायें तो व्यक्ति को अपने आत्म-सम्मान की रक्षा के लिये उसे कर्तव्य मानकर करना ही चाहिये।⁴³

गांधीजी के अनुसार मत्स्याग्रह शब्द की उत्पत्ति पवित्रता के विचार में निहित है। मत्स्याग्रह का अर्थ केवल कानून की मदनिय प्रवृत्ता तक ही सीमित नहीं है। कई बार मत्स्याग्रह का साम्प्रतिक अर्थ अवज्ञा न करने पर ही प्रबल होता है। न केवल सरकार के विरुद्ध अपितु परिवार में भी मत्स्याग्रह का समान प्रयोग किया जा सकता है। पति-पत्नी, पिता-पुत्र, मित्र तथा मित्र के मध्य इसका प्रयोग हो सकता है। किसी भी क्षेत्र में सुधारों के लिये इसका प्रयोग सम्भव है। यदि पिता के क्रूर व्यवहार को पुत्र अनुचित मानता है तो वह पिता द्वारा दी गयी समस्त प्रशस्तिपत्रों को सहन करते हुए अन्न में पिता पर विजय प्राप्त कर लेता है। गांधीजी ने टालस्टाय से प्रेरणा प्राप्त कर मत्स्याग्रह को पारिवारिक जीवन की बहारदीवारी में बाहर निकालकर सामाजिक एवं राजनीतिक क्षेत्र में इसका प्रयोग प्रारम्भ किया।⁴⁴

मत्स्याग्रह एवं निष्क्रिय प्रतिरोध में इतना ही अन्तर है जितना उत्तरी तथा दक्षिणी ध्रुव में। निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बल व्यक्ति का अस्त्र है। इसमें हिंसा अथवा धारदार बल का प्रयोग भी उद्देश्यों की प्राप्ति के लिये किया जा सकता है, किन्तु मत्स्याग्रह बलवान का अस्त्र है और इसमें हिंसा का किसी भी रूप में समावेश सम्भव नहीं। गांधीजी के शब्दों में 'मत्स्याग्रह' शब्द उन्होंने दक्षिण अफ्रीका में निमित्त किया। इस शब्द का निर्माण करने के पछे गांधीजी का भूत विचार इसे निष्क्रिय प्रतिरोध के नाम में समलक्ष्य तथा दक्षिण अफ्रीका में बनाये जाने वाले आंदोलनों से मिला स्तर पर रखने का था। गांधीजी मत्स्याग्रह आंदोलन के द्वारा मत्स्य की स्थापना करना चाहते थे। विरोधों पर प्रहार करने अथवा उसे दुर्ग पट्टवाने के स्थान पर स्वयं को बच्य देने की धारणा को उन्होंने स्थापित किया। वे मत्स्याग्रह को मदनिय प्रवृत्ता के रूप में लोकप्रिय बनाना चाहते थे। उनके अनुसार

निश्चित' शब्द का प्रयोग हमलिये किया गया था कि सत्याग्रह 'अहिंसित' प्रतिरोध नहीं था।⁴⁵

गांधीजी ने जोसेफ बेपटिस्टा के इस विचार को कि स्वदेशी तथा बायकाट पर्याप्त-वाची है, स्वीकार नहीं किया। उनके अनुसार स्वदेशी एक रचनात्मक कार्यक्रम है। इसका मूल उद्देश्य भारतीय उद्योग-व्यापार को सुरक्षित एवं सर्वाधिक करने का है, जबकि बहिष्कार नवारात्मक कार्य है जिसके अंतर्गत अंग्रेजों को आर्थिक हानि पहुंचाने का सीमित कार्यक्रम सम्मिलित है। बहिष्कार में दबाव डालने का प्रयास किया जाता है। विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार केवल अंग्रेजों द्वारा निर्मित वस्तुओं के बहिष्कार तक ही सीमित है। जापान तथा अमेरिका के माल का बहिष्कार इसमें सम्मिलित नहीं किया गया। गांधीजी के अनुसार बहिष्कार की प्रभावशील बनाने के लिये आवश्यक है कि इसकी सर्वव्यापक बनाया जाय। ये बहिष्कार को अंग्रेजों के प्रति घृणा एवं क्रोध की भावना का प्रतीक मानते हैं। बहिष्कार के स्थान पर गांधीजी अग्रहयोग को अधिक उचित उपाय मानते हैं। उनके अनुसार बहिष्कार ममरत देश में एक साथ लागू किया जाने पर ही सफल हो सकता है, अन्यथा नहीं। यदि ब्रिटेन में उत्पादित वस्तुओं का बहिष्कार कर भी दिया जाय तब भी जापान अथवा अन्य देश के माध्यम से ब्रिटेन का माल भारत आता रहेगा जैसा कि जर्मनी ने इंग्लैंड के माध्यम से भारत में अपने उत्पादन को बेचा। वे चाहते हैं कि हम स्वदेशी को यदि विशेष महत्त्व दें तो स्वदेशी का हमारा बहुत बड़ा अंश स्वतः विदेशी वस्तुओं से मुक्ति दिला सकता है। स्वदेशी धर्म का पालन कर बड़े-बड़े संकट से बचा जा सकता है।⁴⁶

गांधीजी ने लोकमान्य तिलक के इन विचारों को कि राजनीति में जो कुछ किया जाय ठीक ही होता है, स्वीकार नहीं किया। वे तिलक के इस उद्धरण 'शठ प्रति शाठ्यम्' को उचित नहीं मानते। गांधीजी के अनुसार दुष्ट के प्रति दुष्टता करने का उपदेश न्यायपूर्ण नहीं है। स्वयं भगवान् श्रीकृष्ण ने भगवद्गीता में पूणा को प्रेम तथा असत्य को मर्यादा से जीतने का अनमोल मन्त्र कहा है। वास्तव में 'शठ प्रति शाठ्यम्' के स्थान पर 'शठ प्रत्ययि सत्यम्' की भावना को स्वीकार किया जाना चाहिये।⁴⁷ सत्याग्रह का यही आधार है। इससे विपरीत स्थिति दुराग्रह की प्रतीक होगी। सत्याग्रही बुराई एवं बुरे विरोधी के प्रति निर्भय होकर चलता है। यदि विरोधी द्वारा भीम बार घोषा किया जाय तब भी सत्याग्रही दृक्तीसवीं बार उस पर विस्वास कर सारता है। सत्याग्रही मानवीय प्रकृति में पूर्णनिष्ठा रख कर आगे बढ़ता है।⁴⁸ सारा विश्व सत्य पर दिसा हुआ है। असत्य का अर्थ है अस्तित्वहीनता। जब असत्य का अस्तित्व ही नहीं है तो उसकी विजय का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता। सत्य कभी नष्ट नहीं होता। यही सत्याग्रह के सिद्धांत का सारोद्भूत मूल आदर्श है।⁴⁹

सत्याग्रह में न तो कोई नेता होता है और न कोई पिछलग्गू प्रजा। सभी नेता हैं, और सब ही मार्ग के समान अनुयायी। आत्मनिर्भरता सत्याग्रह की विशेषता है। इतिहास में सामूहिक सत्याग्रह का दृष्टान्त दुर्लभ है। द्राणवाल के लिये गये सामूहिक सत्याग्रह के उदाहरण को टामस्टाय ने अभूतपूर्व माना है। यह अपने आप में एक उदाहरण है। अष्ट्रेलिया का प्रारम्भ कभी भी किया जा सकता है। इसके लिए समर्थन प्राप्त करने की आवश्यकता नहीं है। व्यक्ति स्वयं सत्याग्रह की महिमा की ओर आकृष्ट होगा। प्रचार

की आवश्यकता के बिना भी सत्याग्रह में स्वयं सेवा, आत्मोन्नयन एवं ईश्वर में पूर्ण निष्ठा को ही आधार माना गया है। इन आंदोलन के फलस्वरूप आंदोलन में अन्तर्निहित है। अंधकार से प्रकाश की उत्पत्ति होकर धृष्टा पर प्रेम की विजय सुनिश्चित है।⁵⁰

सत्याग्रह एक निष्क्रिय प्रतिरोध के अंतर को गांधीजी ने बार-बार स्पष्ट किया है। वे निष्क्रिय प्रतिरोध को सत्याग्रह से पूर्णतया पृथक् रखना चाहते हैं। निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बलता का प्रतीक माना गया है। सत्याग्रह शक्ति का प्रतीक है। यदि हम अपने को सशक्त मानते हैं तो हमारी शक्ति दिनो दिन बढ़ती ही जायेगी। निष्क्रिय प्रतिरोध में प्रेम का कोई स्थान नहीं है। सत्याग्रह प्रेम के बिनाय और कुछ नहीं हो सकता। इसी तरह निष्क्रिय प्रतिरोध में हिंसा की तैयारी की बूझाती है, जबकि सत्याग्रह हिंसा-विहीन है। सत्याग्रह का प्रयोग निकटतम एवं प्रियतम के विरुद्ध हो सकता है, जबकि निष्क्रिय प्रतिरोध निकटवासियों पर तब तक नहीं होता जब तक कि उनके प्रति प्रेम धृष्टा में परिवर्तित न हो जाय। निष्क्रिय प्रतिरोध में विपक्षी को पीड़ित करने का लक्ष्य मन्त्रित है, जबकि सत्याग्रह में विरोधी को हानि पहुँचाने का सूक्ष्मतम अंश भी विद्यमान नहीं होता। सत्याग्रही स्वयं को कष्ट पहुँचाकर अपने विरोधी पर विजय प्राप्त करता है। जोसम क्राइस्ट को निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रतीक मानना मिथ्यापूर्ण है। उनका उदाहरण सत्याग्रह का प्रतीक है। ईसाई धर्म के प्रारम्भ के दिनों में हजारों ईसाइयों द्वारा उठाये गये कष्ट सत्याग्रह के ही उदाहरण हैं। उन्हें निष्क्रिय प्रतिरोध की श्रेणी में नहीं रखा जाना चाहिये।⁵¹

सत्याग्रह प्रगतिशील है। जिस प्रकार से गंगा घागे बढ़ती है और अनेक नदी-नाले इसमें मिलते जाते हैं, जिसके कारण इसका पाट इतना विस्तृत हो जाता है कि मुहाने पर इसके किनारों को देख पाना अथवा यह जान पाना कि वहाँ नदी समाप्त हुई है वहाँ से समुद्र शुरू होता है, अत्यन्त कठिन है। यही बात सत्याग्रह मर्ष पर भी लागू होती है। सत्याग्रह में न्यूनतम भी अधिकतम है। क्योंकि इसमें न्यूनतम लोपविहीन है, पलायन की इसमें गुंजाइश नहीं। यह प्रगति के नियम पर आधारित है। जिस प्रकार से गंगा अपनी सहायक नदियों के लिये अपना मार्ग नहीं बदलती, उसी प्रकार सत्याग्रही भी अपना मार्ग नहीं छोड़ता, चाहे वह तलवार की धार के समान हो क्यों न हो। सत्याग्रह का मर्ष दीर्घकालिक होता है। विरोधी द्वारा मर्ष छोड़ा जा सकता है किन्तु सत्याग्रही तब तक मर्ष का त्याग नहीं करता जब तक उसे विजय प्राप्त न हो जाय। इस तरह लक्ष्य-प्राप्ति के पश्चात् सत्याग्रह समाप्त हो जाता है। नये-नये उद्देश्यों को जोड़कर मर्ष को बढ़ावा देना उचित नहीं है। नवीन उद्देश्य को लेकर नया सत्याग्रह छेड़ा जाना चाहिये। विरोधी सत्याग्रही नहीं होता क्योंकि सत्याग्रह के विरुद्ध सत्याग्रह असंभव है।⁵²

गांधीजी के अनुसार व्यक्तिगत हितों की प्राप्ति के लिये सत्याग्रह नहीं किया जा सकता। निजी हितों की रक्षा के लिये उपवास, धरना आदि निषिद्ध होने चाहिये, अन्यथा यह धर्मको देने के समान होकर बुरे व्यक्तियों का अस्त्र बन जायेगा। सत्याग्रह का प्रयोग दूसरों के हितार्थ किया जाता है। सत्याग्रही को इसके लिये शारीरिक एवं धार्मिक कष्ट उठाने के लिये तैयार रहना होता है। किसी विरोधी के विरुद्ध उपवास द्वारा सत्याग्रह का

प्रयोग नहीं होता चाहिये। उपासना का प्रयोग अपने प्रियतम एवम् निवृत्ततम व्यक्ति के विरुद्ध और यह भी उसकी भलाई के उद्देश्य से किया जाना चाहिये। भारत जैसे देश में जहाँ परमार्थ एवं दानशीलता के उदाहरणों की कमी नहीं, वहाँ किसी को उधार दिये गये रुपया की वसूली के लिये भूख-हडताल करना न्याय संगत नहीं है। यदि किसी व्यक्ति का भूख-हडताल द्वारा ऐसे निजी कार्यों में सफलता मिल भी जाय तो उसे सत्याग्रही की सफलता नहीं माना जायेगा। ऐसे कार्य को सत्याग्रह की सजा न दी जाकर दुर्गग्रह अथवा हिंसा की सजा दी जायेगी। सत्याग्रह की विजय में जीवन भी व्योछावण किया जा सकता है। सत्याग्रही सदैव की प्राप्ति के प्रति धनारत रहता है, किन्तु व्यक्तिगत लाभ की दृष्टि से किया गया कार्य लक्ष्य संप्रापण की दृष्टि से किया जाता है। अतः व्यक्तिगत लाभ के लिये की गई भूख-हडताल एक धमकी है। इसे केवल अज्ञान की उपज ही मानना चाहिये।¹⁵³

गांधीजी ने सत्याग्रह का प्रत्यक्ष कार्यवाही का सर्वोच्च शक्तिशाली माध्यम मानते हुये सत्याग्रह करने के पहले अन्य उपायों को प्रयुक्त करने की सलाह दी है। जब सारे ही उपाय विफल हो जाय तभी सत्याग्रह किया जाना चाहिये। सत्याग्रह करने के पूर्व सत्याग्रही गठित सत्ता से निरन्तर एवं निर्वाह सम्पूर्ण साधन करेगा, वह खोजमत को अवगत करायेगा, खोजमत को शिक्षित करेगा, अपने पक्ष की शान्ति एवं ठोके दिमाग से उन सबके सामने प्रस्तुत करेगा जो उसकी बात को सुनने में रुचि रखते हों और जब सब प्रकार के मार्गों का टटोलने के बाद भी उक्त उद्देश्य पूरा नहीं होगी, तब वह सत्याग्रह प्रारम्भ करेगा। लेकिन एक बार जब वह अपनी अतः करण की आवाज के अनुसार सत्याग्रह छेड़ देता है उसने याद वह पीछे नहीं मुड़ता।¹⁵⁴

सत्याग्रह में आत्मनिष्ठागमन, आत्मनियंत्रण, आत्म-पवित्रता तथा सत्याग्रही के मान्य सामाजिक स्तर की आवश्यकता पर बल दिया जाता है। सत्याग्रही के लिए, बुराई तथा बुराई करने वालों के मध्य अन्तर स्पष्ट रूप से ध्यान में रखने की आवश्यकता पर बल दिया जाता है। बुराई करने वाले के प्रति किसी भी प्रकार की बदुता न रखन पर जोर दिया गया है। बुरे शब्दों का प्रयोग भी वर्जित है क्योंकि बुरे से बुरा व्यक्ति भी प्रेम से परिवर्तित किया जा सकता है। सत्याग्रही अपने हृदय को टटोलने में विश्वास करता है ताकि जिन बुराईया के विरुद्ध वह सत्य पर रहा है, वे बुराईयाँ उसमें विद्यमान न हों। आत्मशुद्धि एक प्रायश्चित्त द्वारा सत्याग्रही अपनी आँखों लड़ाई स्वयं जीत जाता है।¹⁵⁵ वह समझते के लिये हर समय तैयार रहता है यदि गमभीर, सम्मानपूर्ण आधार पर हो, अन्यथा वह सफलता की स्थिति में भी सफल नहीं छाड़ता। उसे किसी पूर्व तैयारी की आवश्यकता नहीं होती, क्योंकि वह अपने पक्ष में जो पर मुझे रहे हुये है। सत्याग्रह का सफल समाप्त कर दिया जाय अथवा जारी रहे इससे यह विचलित नहीं होता। वह विरोधियों के प्रति भी मित्रता का हाथ बढ़ाये रखता है ताकि आवश्यकता पड़ने पर मैत्रीपूर्ण सम्बन्धों में रक्षावट न आयें।¹⁵⁶

सत्याग्रही के लिये योग्यतायें निर्धारित करते हुए गांधीजी ने व्यक्त किया है कि सत्याग्रही के लिए रचनात्मक कार्य करना आवश्यक है। उसे चरखा खादी, छुआछूत का प्रश्न, मद्य-निषेध, हिन्दू तथा मुसलमानों के मध्य मैत्रीपूर्ण सम्बन्धों के रचनात्मक कार्य का

अनुभव एवं प्रतिक्षण होना आवश्यक है। सेवा तथा प्रेम की भावना के बिना सत्याग्रह की स्वप्न में भी कल्पना नहीं की जा सकती। प्रकृति में अहिंसक एवं सत्याग्रही व्यक्तियों के लिए जिनके जीवन में सदैव सत्य का ही काम रहा है, उनके लिये सलाह देना सम्भव भी नहीं है, किन्तु ओषधी ग्रहकारों एवं भावुक व्यक्तियों के लिये सत्याग्रह का मार्ग निषिद्ध है। इन दुराइयों को दूर किये बिना वह सत्याग्रही नहीं बन सकता।⁵⁷ सत्याग्रह दिनभरा का प्रतीक है, यह क्षति नहीं पहुँचाता। यह बाध्यकारिता का विलोम है और हिंसा का विकल्प भी।⁵⁸

गांधीजी के अनुसार आभरण अर्पण सत्याग्रही का अन्तिम शस्त्र है। यह अहिंसा के अनुरूप है। आभरण अर्पण करने वाला ईश्वर की प्रार्थना कर उस तक अपनी जान पहुँचाना चाहता है। यदि ईश्वर उसकी बात पर ध्यान नहीं देता तो वह प्राणोत्सर्ग कर अपने मिद्वान्त की रक्षा करता है। यद्यपि ईश्वर के लिए जीवन एवं मृत्यु एक ही है किन्तु विश्व में जो कुछ भी पवित्र एवं शुभ है, उसके लिये अनेक धनजाने बीरों एवं बीरागनाओं ने अपने जीवन की आहुति दी है। व्यक्ति में विश्वास करना एक नाशवान् स्थिति का द्योतक है। वह व्यक्ति जिसके प्रति जनता ने निष्ठा प्रकट की है, यदि जनता की निगाह से उतर जाता है तो उसके प्रति श्रद्धा धुँये के समान लुप्त हो जाती है। ऐसे निराशा के समय में किसी सिद्धान्त में हठ निष्ठा से ही साहम तथा माया का संचार होता है।⁵⁹ सत्याग्रही आत्मरक्षा के अधिकार का त्याग कर देता है। राज्यों में सुधारों की माग करने वालों को अपनी सुरक्षा में छोटी जंगली भी न उठाकर गोलियाँ खाने के लिये तैयार रहना चाहिये। सत्याग्रही अपने जीवन की सुरक्षा को तनिक भी चिन्ता नहीं करता।⁶⁰

सत्याग्रह के सम्बन्ध में गांधीजी ने यह भी व्यक्त किया है कि सत्याग्रह उन्हीं व्यक्तियों द्वारा किया जाना चाहिये जो पंडित हैं। सहानुभूति में अन्य व्यक्तियों द्वारा किया गया सत्याग्रह भी न्याय सगत है। बुरे कार्य करने वाले को परिवर्तित करने, उनमें न्याय की भावना जागृत करने, उसे यह अनुभव कराने कि उसके द्वारा किया गया अनर्थ मनाये गये व्यक्ति के प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष सहयोग के बिना सम्भव नहीं होता, सत्याग्रह में अन्तर्निहित विचार है। यदि व्यक्ति स्वयं अपने उद्देश्यों के लिये दृष्ट उठाने को तैयार न हो तो सत्याग्रह के रूप में किसी भी बाह्य महायत्ना द्वारा मुक्ति प्राप्त नहीं हो सकती।⁶¹

सत्याग्रही द्वारा किसी भी प्रकार की त्रुटि हो जाने पर तत्काल त्रुटि का निवारण करना चाहिये ताकि भविष्य में उसकी पुनरावृत्ति न हो। सत्याग्रही के व्यवहार में श्रमिता नहीं होनी चाहिये। वह स्वाभाविक रूप से व्यवहार करता हुआ अपने आनन्द के विन्यास के अनुसार चलता है। सत्याग्रही के लिये जो आनन्द मध्य में है, वह मरलता में नहीं। मरलता संघर्ष में ही अन्तर्निहित है।

पंच फंसेला : सत्याग्रह की पूर्व प्रक्रिया

मानवीय जीवन में अहिंसा के महत्व की मौलिक धारणा का समर्थन करते हुए गांधीजी ने सत्याग्रह की पूर्व प्रक्रिया के रूप में पंच फंसेला के विचार को प्रस्तुत किया है। राजनीति में भिन्न-भिन्न विचार रखने वाले व्यक्ति अपने-अपने विचारों के प्रति दृढ़निष्ठा रख कर भी संघर्ष की स्थिति को पारम्परिक विचार-विमर्श द्वारा दूर कर सकते हैं ताकि वैमनस्य एवं घृणा के स्थान पर सहयोग एवं प्रेम का वातावरण बना रहे। यही दृष्टि-

कोण धार्मिक क्षेत्र में भी अपनाया जा सकता है जिसके अन्तर्गत पारस्परिक बातचीत से अधिनिक हितों की रक्षा हो सके। यदि उपर्युक्त दोनों ही क्षेत्रों में विचार-विमर्श तथा बातचीत से समस्या का हल नहीं निकले तब ऐसा विवाद को पंच फैसले के लिए प्रस्तुत किया जा सकता है। पंच फैसले की अस्वीकृति पर ही सत्याग्रह प्रारम्भ किया जा सकता है। पंच फैसला विवादों को निपटारने का शांतिपूर्ण प्रयास है जबकि सत्याग्रह अहिंसा की उच्च अभिव्यक्ति माना जा सकता है। यदि पारस्परिक वार्तालाप अथवा विचार-विमर्श पंच फैसले का पूर्वगामी है, तो पंच फैसला सत्याग्रह की पूर्व प्रक्रिया के रूप में स्वीकार किया गया है। दोनों का एक ही उद्देश्य है—विरोध का शमन। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए पंच फैसले की बरीयता इस कारण से दी गयी है कि इसमें दोनों ही पक्षों को समानता की स्वीकृति प्राप्त होती है।⁶²

गांधीजी ने साम्प्रदायिक विवादों के निपटारे के लिए पंच फैसले व महत्व को दर्शाते हुए व्यक्त किया है कि हिन्दुओं तथा मुसलमानों-दोनों को ही यह निश्चित कर लेना है कि वे कानून को अपने हाथ में न लें तथा विवादों का निर्णय पंच फैसले अथवा न्यायालय से प्राप्त करें। जिस प्रकार नागरिक प्रान्तों का निर्णय एक दूसरे के सिर को तोड़ने से प्राप्त नहीं किया जा सकता, उसी प्रकार में धार्मिक विवादों का समाधान भी बल से नहीं हो सकता। पंच फैसले को लोकप्रिय एवं अनिवार्य बनाकर भगड़ों को असम्भव बनाया जा सकता है।⁶³ मत वैभिन्य हमेशा रहेगा, और इसीलिए इसके कारण होने वाले विवादों का शांतिपूर्ण समाधान आवश्यक है। गांधीजी के अनुसार भारत के नियम एक ही विकल्प है—पंच फैसलों के द्वारा साम्प्रदायिक भगड़ों का निवारण। ब्रिटिश मौररगाही के पजे में जकड़े अपने विवादों का निर्णय पंच फैसले से कर लेना चाहिये या फिर बहादुर, बर्बर व्यक्तियों के समान युद्ध करने फैसला कर लेना चाहिये किन्तु किसी भी मूल्य पर ब्रिटिश न्याय अथवा सगिनों का हातक्षेप स्वीकार नहीं करना है।⁶⁴

गांधीजी के अनुसार हिन्दू तथा मुसलमान दोनों ही अपनी-अपनी मांगों को मनवाने की सामर्थ्य रखते हैं। यदि वे चाहें तो अपनी बात लड़कर भी मनवा सकते हैं, किन्तु आवश्यकता इस बात की है कि वे अपनी मांगों को मनवाने के लिए बल प्रयोग करने के स्थान पर पंच फैसले से विवादों का निपटारा करें। उन्होंने सितम्बर 1939 में हिटलर से यह अपील की कि वह अमेरिका के राष्ट्रपति की शिकायतों की जाँच करवाये और सभी विवाद ऐसे मध्यस्थों से, जिनकी नियुक्ति में हिटलर की इच्छाओं का भी ध्यान रखा जायगा, निपटाये जायें।⁶⁵ भारत-ब्रिटिश समस्या को भी वे इस प्रकार हल करने का सुझाव देते हैं। गांधीजी ने 1946 की अन्तिम सरकार के प्रति मुस्लिम लीग के रवैये की निंदा करते हुए उसे दस्ताम के विरुद्ध माना है। वे मुस्लिम लीग द्वारा अंग्रेजों तथा हिन्दुओं को शत्रु घोषित करने तथा उनके विरुद्ध 'सीधे कायेवाही' करने की धमकी को निन्दनीय मानते हुये, उन्हें भा मध्यस्थता द्वारा सभी प्रकार के मनोमात्तव्य को दूर करने का आग्रह करने से पीछे नहीं रहे। गांधीजी ने इसी आधार पर जूनागढ़ के भारत अथवा पाकिस्तान में विलय को निष्पक्ष पंच फैसले द्वारा निपटारने का आग्रह किया।⁶⁶

गांधीजी का सत्याग्रह कार्य क्रम तथा अतिवादों विचार धाराएं

गांधीजी का सत्याग्रह कार्यक्रम तथा साम्प्रदायी-माक्सवादी अतिवाद सामाजिक

अनुसंधान के क्षेत्र में विचार विमर्श का विषय रहा है। सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में मरचतात्मक अनुकूलन की विवृति अधिवादी विचारधारा को जन्म देती है। गांधीजी ने ऐसी नैतिक व्यवस्था के मद्देन में अपने विचार प्रकट किये हैं जिसमें अधिवादी के नैतिक एवं सामाजिक विचार विन्दुओं को मर्यादित कर दिया गया है। उनकी सामाजिक व्यवस्था में व्यापारिक कार्यों, धनर की समानताओं तथा वित्तुत मानवतावाद को सामाजिक परिवर्तन के उपायों के रूप में स्वीकृति मिली है। गांधीजी ने व्यक्तिगत जीवन में नादगी, धार्मिक एवं शारीरिक श्रम की समानता, शर्मोण तथा शहरी इलाकों की समानता, सत्ता का विकेंद्रिककरण तथा नौकरशाही का परिमोचन, युवकों तथा जनता की बहुसंख्या को राजनीतिक तथा सामाजिक आंदोलन से सम्बन्धित करना, साधन-माध्यम की पवित्रता, हिंसा का विरोध आदि कार्यक्रम प्रस्तुत किये हैं। उनके ये विचार माधोवादीयों से भिन्न नहीं छान। माधो ने हिंसा का मार्ग प्रपन्नाया। सामाजिक क्रांति की दृष्टि से माधो ने साधन की पवित्रता की महत्व नहीं दिया। माधो की राजनीति का मूलतत्त्व पर गांधीजी को संवादादी राजनीति में भिन्न है। माधो अधिनायकतंत्रीय प्रवृत्ति को प्रोत्साहित कर चीन के राजनीतिक तथा सामाजिक पटल पर छाया रहा है। उनके द्वारा सामूहिक शक्ति का समिधान केवल विरोधियों को मनाप्त करने तथा सत्ता से चिपने रहने का उपाय दिखाई देता है। माधो तथा गांधीजी को एक धरातल पर नहीं रखा जा सकता। माधोवाद गांधीवाद की समस्त पवित्रता, मर्यादा तथा नैतिकता का प्रत्यक्ष शत्रु है। दलीय अधिनायकतंत्रीय चीन की विचारवादी माधोवादीयों की नीति का प्रवर्तक माधो गांधीजी के मानववाद की धृति की नहीं है। भारत के भावी चिन्तन की दृष्टि से माधोवाद-मार्क्सवाद गांधीजी के प्रभाव की तुलना में लगभग-अप्रतीत होता है। समाज में नैतिक मूल्यों के प्रति माधो तथा माधोवादीयों की सत्ता में आपसी ऐसी लड़ाई है जिनमें माधोवादी समाजवाद की भारत को प्रावश्यकता ही प्रतीत न हो।

प्रतियोग : मित्रांत एवं व्यवहार

गांधीजी ने योग के विचारों में प्रेरणा प्राप्त कर मानव न बर्तनेवाली सरकार की ही आदर्श सरकार के रूप में माना है। समाज की आदर्श व्यवस्था ऐसी होगी जिसमें प्रत्येक व्यक्ति सही विचार रखेगा तथा स्वच्छता से, बिना किसी मार्गदर्शन तथा बाध हस्तक्षेप के, सही कार्य करेगा। किन्तु हमारे समाज की स्थिति पूर्णतः से बहुत दूर है और बुराई की धोही-बहुत माना हमें विश्वमान है, यतः व्यक्ति अपनी स्वतंत्रता का कुछ अंग देकर बदले में राज्य के महयोगी के रूप में कतिपय स्पष्ट लाभ प्राप्त करता है। इस प्रकार के राज्य रूपों में सत्ता अस्तित्व में आती है।⁶⁷

व्यक्ति का राज्य के साथ सम्बन्ध पूर्णतः ऐच्छिक विषय है और यह भी स्पष्ट है कि राज्य का अस्तित्व व्यक्ति के बचपान में वृद्धि करने के कारण है। व्यक्ति राज्य के प्रति इसी धारणा में बड़ा हुआ है। जैसे ही राज्य व्यक्ति के बचपान को समाप्त कर जनहित एवं अन्तःकरण के विरुद्ध नियम पारित करने तथा बानुन बनाने का कार्य करता है, वैसे ही राज्य व्यक्तियों की निष्ठा से हाथ धो बैठता है। ऐसे में यह केवल प्रतिवादीता ही नहीं, बल्कि व्यक्ति का धार्मिक बर्तन्य हो जाता है कि वह राज्य की समर्थन देना बन्द कर दे और अपनी अन्तरात्मा के अनुसार कार्य करे।⁶⁸

सिद्धान्तित दृष्टि से यद्यपि राज्य की सदस्यता व्यक्ति के लिए ऐच्छिक है और राती भी चाहिये, किन्तु राज्य निरवुशता एवं दमन का, समष्टित हिंसा तथा छूटपाट का अत्यधिक शक्तिशाली यंत्र बन गया है। राज्य में कुछ व्यक्ति शासन करते हैं और अनेक का शोषण करते हैं। हमने ठीक ही कहा है कि 'व्यक्ति स्वतंत्र जन्मा है किन्तु वह सदा जजीरो में जकड़ा हुआ है।' जहां तक दृष्टि दी जाये वहीं दुःखपूर्ण दृश्य दिखाई देता है। दंग बुराई के निवारण के लिए प्रयुक्त सभी साधन न केवल विफल हो चुके हैं, अपितु उनके द्वारा यह बुराई और अधिक तीव्र हो गयी है। लोकतंत्र जिसे एक समय सामंती साम्राज्य बुराई को दूर करने वाली राशनाएँ शोषण माना जाता था, मध्ययुगीन अंग-जा सामंती शासन में भी अधिक युग सिद्ध हुआ है। इसने केवल मध्ययुगीन सामंती की विलासिता पूरी करने वाले शोषण के रथान पर आधुनिक पूँजीवादी राज्य ने शत एक साथ शोषण समष्टित छूट-पाट को प्रस्तुत किया है जो और भी गहरा है, क्योंकि यह व्यक्ति को सुरक्षा के झूठे बोध में अन्तर्गत गुलावर पिशाच की भाँति उनका लून भूतनी है और केवल सामंती निरवुशता ने समान शरीर को ही दास नहीं बनाती, अपितु उससे भी अधिक अपनी दीनता के विष से आत्मा को भी रोगयुक्त कर मर्द कर देती है।⁶⁹

गांधीजी के अनुसार उपर्युक्त बुराई को दूर करने के लिए सभी तक दो उपायों का प्रयोग किया गया है— (1) वे उपाय जो सुधार के सिद्धान्त पर आधारित हैं तथा (2) वे उपाय जो हिंसा के सिद्धान्त पर आधारित हैं। ये दोनों ही विफल सिद्ध हुये हैं। सुधारों का नीति दंग कारण असफल रही है कि इसमें बुराई के साथ समझौता एवं सहयोग अन्तर्निहित है। अतः राज्य केवल पाणविक हिंसा पर आधारित न होकर अपने अधीन अनेक व्यक्तियों के नैतिक समर्थन पर अस्तित्व में बना रहता है। बुराई अपने आपमें विफल है, यह अच्छाई ने सहारे जीवित और पल्लवित होती है। अतः सुधारों की स्वाकारोक्ति सुधारक के पैर उखाड़ देती है। अतः बुराई पर विजय प्राप्त करने के लिये बुराई से दूर निश्चित धरातल पर मिश्रण रहित अच्छाई पर बने रहना आवश्यक है। इसी प्रकार से हिंसा की पद्धति भी असफल ही नहीं हुई, अपितु विपरीत प्रभाव उत्पन्न करने वाली रही है। एक बार शारीरिक बल का प्रयोग करने के पश्चात् उसने अधिक शारीरिक बल से ही उसे दबाया जा सकता है। बल प्रयोग की मात्रा में वृद्धि के अनुसार हिंसा भी बढ़ती जाती है। यह दोषपूर्ण स्थिति है, क्योंकि बुराई को बुराई से नहीं भलाई से हटा जोता जा सकता है। गीता में भगवान् श्री कृष्ण ने स्वयं के पापों से स्वयं का नाश दर्शाते हुए महाकाल की स्थिति का बोध कराया है। जैसे के 'प्रोमेथ्यूस चन वाउन्ड' ने जगूत अपने ही पापों के बोझ से महाकाल शोनोस द्वारा अपदस्थ कर दिया गया है। अतः उपर्युक्त दोनों ही उपाय विफल हुए हैं, क्योंकि ये समस्या के बाह्य आवरण को टटोलते हैं, बुराई की जड़ को समाप्त नहीं करते। राज्य से सम्बन्धित समस्याओं के सुधार से समाज के कट्टों का निवारण नहीं होता। राज्यरूपी बुराई कारण नहीं, अपितु सामाजिक बुराई का परिणाम है। इसका यही निवारण है कि रोग के कारणों को समाप्त कर दिया जाय। व्यक्ति अपने आपमें पवित्र बनाये और राज्य की बुराई की अप्रत्यक्ष साक्षेदारी में सम्मिलित न हो तो यह बुराई स्वतः नुप्त हो जायेगी।⁷⁰

इस प्रकार आत्मशुद्धि, न कि हिंसा भयवा सुधार, ही वास्तविक उपचार है। राज्यों में सहयोग का निवर्तन कर आत्मशुद्धि की जा सकती है। यही भ्रमहर्षण का महान सिद्धान्त है।

भ्रमहर्षण का अर्थ गराजकना भयवा भयवाम्ना कदापि नहीं होता। राज्य के साथ भ्रमहर्षण का अर्थ है व्यक्तियों में परस्पर अपने-आपसे सहयोग। इस प्रकार भ्रमहर्षण विकास की प्रक्रिया है। इसे विकासोन्मुख-क्रान्ति के रूप में ठीक ही बरिष्ठ किया गया है।

यहाँ यह प्रश्न स्वाभाविक है कि वे कौनसी पद्धतियाँ हैं जिनके द्वारा राज्य व्यक्तियों पर हावी रहता है? सारांश में ये चार हैं —

1. अनिश्चितता—यह राज्य को एक पवित्र तथा विषयहीन स्थिति में प्रस्तुत करने तथा इसके विपरीत विचार रखने पर दृढ़ मुगलने को प्रस्तुत करने का उपाय है। राज्य न्यायालयों तथा परिषदों के माध्यम से यह कार्य संपादित करता है। परिषदें न्यायालयों को ऐसी सत्ता से सम्पन्न कर देती हैं जिनका राज्यहित में प्रयोग न्यायालयों द्वारा मुश्किल किया जाता है। परिषदों के माध्यम से कभी दानविक सुधार नहीं लाये जाते क्योंकि शासक दल अपनी शक्ति को छोड़ बनाने वाले विनो भी नियम को पारित होने से रोकने में समर्थ है। यदि कोई व्यक्ति भयवा समुदाय का भाग अधिक शोरगुल मचाये तथा कष्ट उत्पन्न करे तो उन्हें भी जनता की लूट का भागीदार बना दिया जाता है और शापण की प्रक्रिया यथावत् बनी रहती है। इसे सुधार कहा जाता है।

2. भ्रष्टाचार—इसके अन्तर्गत है अपमानों को बेतन देने के लिये कामगारों पर कर लगाया ताकि अपमान राज्य की जनता के मोपण की प्रक्रिया के रूप में बनाये रख सके तथा अलक्ष्य, सम्मान एवं सम्मान पदों द्वारा अपने समर्थकों को पुरस्कृत करना।

3. सम्मोहन—राज्य से अनुदान प्राप्त तथा राज्य-नियंत्रित पाठशालाओं एवं महाविद्यालयों के माध्यम से बालकों को यह सिखाना कि राज्य के प्रति उनकी निष्ठा उनकी अन्तरात्मा से भी बढ़कर है और उन्हें देशभक्ति तथा अपने से बरिष्ठ की भाँसा मानने के बर्तव्य के आनन्द निदान से प्रेरित कर राज्यरूपी निरर्थक यत्र के सम्मोहन का गिकार बनाना।

4. सैन्य तन्त्र—उपयुक्त तीन पद्धतियों से दास बनाये गये व्यक्तियों में से चयन कर बर्दी, क्रायद, श्रैरकों तथा संगीत आदि से उनकी अन्तरात्मा को तब तक समझीत करना जब तक वे मनुष्य न होकर आमापालन के यत्र न बन जायें।¹

प्रष्ट राज्य के सिद्धांते से बचने का एकमात्र उपाय यही है कि प्रत्यक्ष भयवा अप्रत्यक्ष रूप में राज्य की बुराई के कार्य में सहभागी न होता। जैसे —

1. बकीलों द्वारा शक्तिमत् छोड़ देना, जनता द्वारा न्यायालयों का परित्याग एवं निजी पक्ष दैतलों से विवादों का निपटारा, ग्राम समितियों एवं पंचायतों को संगठित करना।
2. जनता द्वारा आमन के अपवित्र हाथों से अलक्ष्य, सम्मान, सर्वतनिक पद भयवा कोई अन्य लाभ स्वीकार न करना।
3. राजकीय पाठशालाओं तथा महाविद्यालयों का बहिष्कार कर अपने बालकों को बौद्धिक पुटन के बातावरण से मुक्ति दिमाना तथा राष्ट्रीय विद्यालयों की

स्थापना पर उन्हें राष्ट्रीय एवं धार्मिक प्रशिक्षण के साथ-साथ आत्म-सम्मान एवं अन्तःकरण के अनुसार कार्य करने की आदत में डालना।

- 4 सेना तथा पुलिस में भर्ती न होना तथा हिंसा का हर प्रकार से त्याग करना ताकि सेना की आवश्यकता ही न रहे।

उपयुक्त स्थितियों को पूरा करने के पश्चात् कर देने की आवश्यकता स्वतः सुप्त हो जायेगी। जनता कर देने से मना कर दे और समयपूर्वक परिणामों की भेजे। यही असहयोग के सिद्धान्त का आराध है। अतः करण की प्रेरणा पर शासन से असहयोग करने के जनता के पवित्र, मूलभूत एवं अपरिहार्य अधिकार को सभी गुणों के चिंतनशील मस्तिष्कों ने स्वीकार किया है। यहाँ तक कि 'सविधान' के मसौदा टेनीसन ने भी इसके प्रति अपनी श्रद्धाजलि व्यक्त की है।

असहयोग की भणनता के लिये यह अनन्त आवश्यक है कि जनता मनसा, वाचा, कर्मणा हिंसा का पूर्ण त्याग करे। हिंसा का थोड़ा सा प्रयत्न भी सारे कार्य पर पानी फेर देगा। हमसे जनता की जात एवं स्वच्छ वष्ट सहन की शक्ति अन्तःकरण की विवृति से द्यित जायेगी और शासन द्वारा बदले की भावना से कार्य करने की प्रवृत्ति को दमनचक्र चलाने का पहना मिल जायेगा। आवश्यकता इस बात की है कि जनता स्वतंत्रता की चलिपेदी पर पवित्र आत्म-त्याग तथा शांति से वष्ट सहन करने का चढ़ावा लेकर आये। भड़काने वाले कार्य तथा दमन के द्वारा उनकी सहनशीलता की परीक्षा होगी। इस तरह उन्हें अच्छी स्वतंत्रता तथा सच्चा स्वराज्य प्राप्त होगा।⁷²

सत्याग्रह, सविनय अवज्ञा, निष्क्रिय प्रतिरोध, असहयोग

गांधीजी ने उपयुक्त शब्दों को सही रूप में परिभाषित करने की असमर्थता प्रकट करने लगे उनके सम्बन्ध में सार रूप स्पष्टीकरण दिये हैं जो इस प्रकार हैं—

सत्याग्रह का आन्दोलन अर्थ है सत्य के प्रति आग्रह और इस कारण इसे सत्य शक्ति' कह सकते हैं। सत्य आत्मा है, अतः यह आत्म-शक्ति के रूप में सर्व विदित है। यह हिंसा के प्रयोग को पृथक् रखती है क्योंकि मानव पूर्ण सत्य को जानने की क्षमता नहीं रखता, अतः दंड देने की क्षमता भी नहीं रखता। यह शब्द प्रथम बार दक्षिण अफ्रीका में प्रयुक्त किया गया था ताकि दक्षिण अफ्रीका के भारतीयों के अहिंसक आन्दोलन को समन्वित 'निष्क्रिय प्रतिरोध' तथा अन्य आन्दोलनों से पृथक् रूप में जाना जा सके। इसे दुर्बल के अर्थ में प्रयुक्त नहीं किया गया।

निष्क्रिय प्रतिरोध को प्राचीन अग्नेजी अर्थ में प्रयुक्त किया गया है और यह शब्द मताधिकार आन्दोलन एवं नास्तिकों के आन्दोलन में प्रयुक्त हुआ है। निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बल का अर्थ माना गया है। इसमें हिंसा से बचा जाता है, क्योंकि दुर्बल उसका प्रयोग नहीं कर सकता, किन्तु यह हिंसा के प्रयोग को अस्वीकार नहीं करता यदि समय पर उसका प्रयोग आवश्यक हो जाय। तथापि इसे सशस्त्र विरोध से भिन्न माना गया है और इसका प्रयोग एक समय केवल ईसाई ज़हीदों द्वारा ही किया जाता था।

सविनय अवज्ञा नैतिक दृष्टि से शून्य सवैधानिक कानूनों को तोड़ने का शिष्ट प्रयोग है। इस शब्द को थोरू ने सर्वप्रथम प्रयुक्त किया था। थोरू ने सविनय अवज्ञा पर एक प्रभुत ग्रन्थ भी रचा है। फिर भी थोरू अहिंसा का पुजारी नहीं था। थोरू ने सवैधानिक

अहिंसा में बुराई करने वाले के समक्ष नम्र आत्म-समर्पण का उद्देश्य नहीं होता, कि अहिंसा का अर्थ है आततायी की इच्छा के विरोध में अपनी समस्त आत्मशक्ति का प्रयोग। अहिंसा के सिद्धान्त के अन्तर्गत अनेका एक व्यक्ति भी अपने सम्मान, अपने धर्म, और आत्मा की रक्षा के लिये बड़े बड़े साम्राज्य की नींवें टिना देना है। आत्मा की समस्त शक्ति प्राप्त कर समस्त पार्थिव बुराईयों को अहिंसा के माध्यम में जीता जा सकता है।⁷⁶

गांधीजी ने अहिंसा को कायरता का पर्याय मानने वालों को बार-बार आड़े हाथों में लिये हैं। वे कायरता के स्थान पर हिंसा को अधिक अच्छा समझते हैं। कायरता का अर्थ पूर्ण जीवन जीने में हिंसात्मक मार्ग ही श्रेष्ठ है, क्योंकि हिंसा के द्वारा व्यक्ति कम से अपने सम्मान की रक्षा का उद्यम तो करता है।⁷⁷ वे अहिंसा को प्रेम एवं सहिष्णुता पर अन्वित मानते हुये भी बुराई करने वाले के प्रति निष्क्रियता अथवा आज्ञाकारीता को स्वीकार नहीं करते। अत्याचारी से सम्बन्ध तोड़कर अत्याचार का प्रतिकार करना उन्हें निश्चित माना है।⁷⁸ वे दृष्ट अथवा दंढ तथा हिंसा का प्रयोग भी स्पष्ट करते हैं। उनके तार कोई चिकित्सक किसी रोगी पर अन्य-क्रिया करता है, उसे बड़वी औषधि देता तो वह रोगी को दंढ प्रक्षय पहुँचाता है किन्तु हिंसा नहीं करता। रोगी इसके लिये काम का घण्टा देता है। यदि कोई व्यक्ति अपने अफसर के बुरे व्यवहार के लिये सेवा में त्यागपत्र देता है, तो वह त्याग-पत्र अमरुदयोग माना जाकर दुःख पहुँचाता है, न कि हिंसा का कारण। यदि इसके विपरीत कोई जोर-जबरदस्ती से ब्यापन करने का प्रयास करे तो उसे हिंसा द्वारा प्राप्त न्याय ही माना जायेगा।⁷⁹ हिंसा कोई भी कार्य अहिंसा के समक्ष कम प्रभावपूर्ण तथा कम महत्ता का है। हिंसा के मार्ग अनुसरण करने वाले क्रान्तिकारियों के समक्ष अहिंसा का प्रयोग करने वाला भी उतने एवं के साथ लड़ सकता है, क्योंकि अहिंसक कार्य वैगुनाह व्यक्तियों के लिये से रखा नहीं होता। किसी वैगुनाह व्यक्ति का आत्म-बलिदान उन लोगों व्यक्तियों के बलिदान जो अन्य व्यक्तियों को मारने में शहीद हुये, लाखों गुना अधिक प्रभावशाली है। निर्दोष कृष्ण द्वारा अपना बलिदान ईश्वर अथवा व्यक्ति-मूल निर्गुणता का शान्ति पूर्ण स्वरूप है।⁸⁰

गांधीजी ने क्रान्तिकारियों के हिंसात्मक कार्य के विरोध में यह व्यक्त किया है कि अहिंसा को घोर गति वाली दीर्घकालिक प्रक्रिया न माने। वे अहिंसा को विश्व सर्वाधिक गतिशील प्रक्रिया मानते हैं, क्योंकि इसमें सफलता सुनिश्चित है।⁸¹ सा में सघर्ष की स्थिति अधिक सक्रिय एवं वास्तविक होती है। आततायी के विरुद्ध में बदले की भावना का प्रयोग किया जाय तो उसकी क्रूरता और भी बढ़ेगी, किन्तु का मानसिक एवं नैतिक विरोध उसे आगे बढ़ने में रोकेगा। गांधीजी के अनुसार आचारी की तत्वाचार की धार को मोटी करने के लिए तेज धारवाले हथियार की आवश्यकता न होकर उसकी इस आकांक्षा को कि कोई उससे शरीरिक प्रतिरोध करेगा, काश करने की आवश्यकता है। आत्मा का प्रतिरोध उस व्यक्ति को हतप्रभ कर सकता है यदि वह एक आदर्श है, फिर भी इस आदर्श में उतनी ही सत्यता है जितनी यूक्लिड ज्यामिति सम्बन्धी परिभाषाओं में।⁸²

अहिंसा का सिद्धान्त राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों में भी उतना ही कल्याणकारी

है, जितना कि व्यक्ति तथा व्यक्ति के सम्बन्धों में। गांधीजी के अनुसार पुत्रोन्नाय स्वार्थ तथा धार्मिक गोपरा का प्रेरक है। निम्नोक्तरी का बरत कर यदि राष्ट्र अपने ऊपर बड़ा सबोट उठाने की तैयारी हो, तो वह न केवल अनुकरणीय होगा प्रसिद्ध समस्त विश्व में अहिंसा की प्रेरणा का स्रोत बन जाएगा।¹⁵⁵ सैन्य शक्ति का आत्मा की शक्ति के समस्त नगण्य ग्याम है। भय, निर्बल की गोपरा, अनेतिक नाम, साधारण सुख भोग की तृष्णा सभी आत्मा की शक्ति से अनपदत हैं। शक्ति का मार्ग ही सत्य का मार्ग है। मल्हार्ड गांधि ने भी अधिक आकर्षक है। अमर्य हिंसा की जननी है। सत्यवादी अनुपम अधिक मनन तक हिंसक नहीं रह सकता। वह अन्त में हिंसा का पूर्ण त्याग कर देगा। सत्य तथा अहिंसा एक अमर्य तथा हिंसा में जानमेत नहीं हो सकता। हम मनसा, वाचा, कर्मरूप पूर्ण अहिंसक न भी हो, तब भी अहिंसा को लक्ष्य बनाकर जाने जैसे उस घोर बड़ नकते हैं। व्यक्ति, राष्ट्र अथवा विश्व के लिये स्वतंत्रता की प्राप्ति अहिंसा के अथरुण पर ही आधारित होनी चाहिये। कुछ व्यक्तियों का सत्य भी महत्त्व रखता है, जब कि बगैरों का अमर्य हवा के तेज झींके में भूते के सनान विमुक्त हो जाता है।¹⁵⁶

अहिंसा में आक्रमण करने की सज्जा पूर्व-आवश्यकता के रूप में है। अहिंसा स्वेच्छा से जानबूझकर प्रतिशोध का एक प्रतीक है जबकि धना का भाव बलवान माना गया है। प्रतिशोध का विचार सति के बाल्यविक्रम अथवा बाल्यविक्रम के कारण उत्पन्न होता है। कुत्ता मरमांत होने पर भौकता है तथा काटने लगता है। ऐसा व्यक्ति जो पृथ्वी पर किसी ने भी नहीं करता, वह पीड़ा पहुँचाने वाले करने मनु के विपुल भी क्रोध का तनिक भी भाव ही नहीं रखता।¹⁵⁷ अहिंसा समाज के हित में स्वेच्छा से अने-आप पर लपाया गया निर्दमण है। यह पवित्र करनेवाली आंतरिक शक्ति है। धार्मिक सति उठा कर भी व्यक्ति इनका पातन करता है। गुप्त आत्मिक शक्ति को पहचानने एवं प्राप्ति तथा की सत्यता की विवर्णित करने के लिए उचित प्रशिक्षण की आवश्यकता है। इसके द्वारा जोदन का शक्तिगत ही बदन आता है, जोदन के मूल्य परिवर्तित हो जाते हैं तथा स्वार्थ के पूर्वानुमान ध्वस्त हो जाते हैं। यदि हर व्यक्ति इनका प्रयोग न भी करे तब भी किसी एक व्यक्ति के पूर्ण अहिंसक होने पर सभी उसी प्रकार अनुगमित हो सकते हैं जैसे कि एक ही सेनानायक द्वारा समस्त सेना की शक्ति का नियमन एवं संचालन किया जाता है।¹⁵⁸

गांधीजी के अनुसार अहिंसा की केवल वश न करने के अर्थ में नहीं लेना चाहिये। स्वार्थ अथवा प्रोद्योग किसी का जोदन करने या दुखी करने का नाम हिंसा है। ऐसे कार्य करने से अने-आपकी रोकना अहिंसा है। अहिंसा निस्वार्थ है। निस्वार्थ होकर अपने मरीर की बिना बिदे बिना सत्य की पहचानना तथा अन्य व्यक्तियों को सुरक्षा प्रदान करना अहिंसा है। दुर्बलता अथवा कामता को दूर करने की आवश्यकता पर बल देते हुये गांधीजी ने व्यक्त किया है कि एक हिंसक व्यक्ति किसी दिन अहिंसक बन सकता है बिन्तु काल में अहिंसा का प्रादुर्भाव नहीं हो सकता। यदि हम स्वयं अपनी स्थितियों तथा धार्मिक स्थानों की अहिंसा के द्वारा रक्षा करना नहीं चाहते तो हमें, यदि हम दुर्गम हैं, मरने हुये उनकी रक्षा करनी चाहिये।¹⁵⁹

अहिंसा अमर्यवर्ण का अमिन्न अंग है। सब प्रकार से अमर्य होने के बाद भी अहिंसा द्वारा मर्य जाते रह सकता है। अहिंसा का त्याग करने पर पराजय निश्चित है।

हिंसा शासन का मूल आधार है। व्यक्ति हिंसा से हिंसा को नहीं जीत सकता। अहिंसा का प्रारंभ मन या मस्तिष्क से होता है। मन में धृष्टि का भाव विद्यमान रहते अहिंसा का प्रयोग अशक्य होता है। यदि व्यक्ति मन से शुद्ध होकर अहिंसक बना रहता है तो वह हिंसा का सहभागी नहीं कहा जा सकता। गांधीजी ने बोझ युद्ध, यूरोपीय महायुद्ध तथा जुलु युद्ध में स्वयं सेवन के रूप में अपने गतिपूर्ण कार्यों की सफाई देने हुये व्यक्त किया है कि उनका कार्य युद्ध में सम्मिलित होने वालों के समान हिंसक दिखाई देते हुये भी अहिंसक रहा है। यद्यपि गांधीजी युद्ध में शास्त्र उठाने वाले तथा रक्तपात का कार्य करने वाले दोनों को समान रूप से युद्ध का दोषी मानते हैं, किन्तु अपने कार्य को गांधीजी ने इस कारण अहिंसक माना है कि वे स्वयं मन में हिंसा में विश्वास नहीं करते थे अपितु विवशतावश उन्होंने युद्ध के दिनों में सेवा-कार्य किया। बाद में गांधीजी ने अहिंसा के मार्ग का अनुसरण करते हुये अपने सिद्धान्तों के प्रति स्पष्ट विचार तथा अनुभव का उपयोग कर अहिंसा के प्रति अपनी निष्ठा में अधिकतम इज्जत प्रदान की।^{११०}

अहिंसा के सिद्धान्त तथा व्यवहार की व्याख्या करते हुये महादेव देसाई ने व्यक्त किया है कि अहिंसा में छल, छद्म, प्रपञ्च आदि का कोई स्थान नहीं होता। सभी कार्य खुले तौर पर किये जाते हैं। सत्य को गोपनीय रखने की आवश्यकता नहीं होती। सत्य तथा अहिंसा का धरण करने वाला पराजय शब्द को स्वीकार ही नहीं करता। अहिंसा अत्यन्त गत्यात्मक प्रक्रिया है। युद्ध के भयंकर सहायक अस्त्रों से सुसज्जित व्यक्ति अपने शत्रुओं का नाश करने के लिए उद्यत रहते हुये भी चीबीत घंटों में कुछ समय के लिये शस्त्र रखकर आराम करने की आवश्यकता अनुभव करता है। इस प्रकार वह दिन के कुछ समय के लिए क्रियाहीन रहता है, किन्तु सत्य एवम् अहिंसा का समर्थक कभी क्रियाहीन नहीं होता, क्योंकि वह साहस शस्त्रों पर निर्भर नहीं करता। उसके अस्त्र-शस्त्र उसके मन में निवास करते हैं और वह अहोरात्र काम करता रहता है। व्यक्ति जाड़े सोता हो भयभीत जागता हो, घूम रहा हो भयभीत भेल रहा हो, अन्तरिक प्रक्रिया निरन्तर चलती रहती है। गांधीजी ने अहिंसा का महत्व दर्शाने हुये यह कामना की है कि व्यक्ति को सैन्य शक्ति पर आधारित राज्य का समर्थन नहीं करना चाहिये। यदि सेना में भर्ती होने की अनिवार्यता सामने आये तो उसका भी प्रतिवार कर दंड के लिये अपने आपको प्रस्तुत करना ही उचित है। वे देखना चाहते हैं कि अन्तर्राष्ट्रीय सगठन को युद्ध के समय सेवाएँ प्रेषित करने के स्थान पर विश्व-व्यापी सेवा-कार्य करने की प्रेरणा देते हैं ताकि पीड़ित मानवता को सहायता मिल सके। वे युद्ध की स्थिति को ध्वंसेता या प्रतीक मानते हैं। वे राज्यों की कृत्रिम सीमाओं को समाप्त करने के दृष्टिकोण हैं ताकि सभी भाईचारे की भावना से रहे और युद्ध के समस्त कारणों को समाप्त कर दें। उनके अनुसार राज्यों की सीमाएँ ईश्वरकृत नहीं हैं। स्वीटजरलैंड जैसे देश को जो स्थायी सदस्यता का उदाहरण है, सेना की आवश्यकता नहीं है। इसका यह अर्थ नहीं है कि राज्य निरस्त्रीकृत होकर आक्रामक के हाथों अपना विनाश होता देखता रहे। गांधीजी ने ऐसे समय में अहिंसा के सिद्धान्तों की भूमिका पर प्रकाश डाला है। वे चाहते हैं कि सर्वप्रथम आक्रमणकारी सेना को सभी प्रकार की सहायता तत्काल बंद कर दी जाय। इसके पश्चात् घमोषसी के युद्ध क्षेत्र के समान सभी पुरुष, स्त्री तथा बालक एक मानवीय दीवार के रूप में खड़े हो जायें और आक्रमणकारियों को अपने मृत शरीरों के

जाने का दिनकर्म है। राष्ट्रीय ने इसे अनम्वद नहीं माना। उनके अनुसार राष्ट्र की निर्धनता का निर्दोष पुराने एवं निरर्थक को रौंद कर भागे चलने का प्रयोग होना नहीं चाहता। यदि प्रथम प्रयास में ऐसा जहाँसे उठने भी पड़े, तब भी व्यक्तिगत कारणों से निर्धनता नहीं उठेगी। यह अनम्वद अहिंसक मार्ग प्रदर्शन का अनुकरण ही उदाहरण बन जाता।⁸⁹

अहिंसा तथा न्याय का राष्ट्रीय ने एक ही सिक्के के दो पक्ष माना है। वे इसे बिना छान का धातु का 'स' सिक्का मानते हैं जिनसे यह पता चलना मजि होता है कि क्या सिक्का सौतल्ला है क्या सोना हिम्मा बोलता है। अहिंसा न्याय है और न्याय न्याय। न्याय न्याय व्यक्ति को पुरुष ने ऐसा चाहिए और इस तरह अहिंसा एक सर्वोच्च बर्तन के रूप में है। यदि न्याय की बिना न्याय उभर तो न्याय को गिनी न गिनी दिन मात्र बिना ही जा सकता है। न्याय को खोज निकालने हमें चाहिए। न्याय ही ईश्वर है।⁹⁰ यद्यपि न्याय एवम् अहिंसा का मार्ग मजि है फिर भी अहिंसक प्रयत्नों से दोनों की सम्मानना किता जा सकता है। जिन प्रकार से रस्ते पर चलन जाना यह पूर्ण एकलव्य हींकर चलता है उनके भी अहिंसक एकाग्रता न्याय एवम् अहिंसा के मार्ग पर चलने के लिये अवसरित है।⁹¹

राष्ट्रीय के अनुसार सामूहिक रूप से अहिंसा का प्रयोग सम्भव है। सम्भव अनुमान पूर्ण अहिंसक बना यह सकता है। अपने अनुभवों के आधार पर उन्होंने व्यक्त किया है कि उन-समुदाय द्वारा अहिंसक आन्दोलन की हिंसक-आन्दोलन नहीं बनाया जाता, केवल बुद्धिजीवियों का वर्ग ही जिन्हा को यह कहने वाली कार्यवाही करता है। मनु-द्वारा अहिंसक अनुमान का प्रयोग किया जाता है जब कि व्यक्तिगत रूप में व्यक्ति अहिंसक सिद्धि का पवित्र दत्ता है। जिनक लक्ष्य के समक्ष लड़ने वाली सेवा को दूसरी सेवा पाने पर संतुष्टि बनानी है और आज पावन गोरी चलाना सुस्त बन्द कर देनी है—बाहे व्यक्तिगत रूप में बदल की मावना नहीं हो। बसो न 'ज' दान। ऐसी स्थिति में अहिंसा के बारे में यह संतुष्टि सम्भव है कि अहिंसक अनुमान हीना पर लड़ाई हो उठेगा। अहिंसक आन्दोलन अहिंसक अनुमान-बद्ध होता है क्योंकि इनका सम्बन्ध हम में कम साधना द्वारा भी मनु-द्वारा अहिंसा का प्रमाण देकर उदात्तकार व्यवहार प्राप्त कर लेता है। नेतृत्व की अहिंसा के सिद्धान्त में पूरा निष्ठा तथा हमारे स्वयं के व्यवहार में अहिंसा का प्रयोग अहिंसक-आन्दोलन में उन-समुदाय को बनाने रूप में अनुमान-बद्ध रख सकता है।⁹²

अहिंसा का प्रयोग यह व्यक्ति नहीं कर सकता जो मनु में डरना हो प्रयत्न जिनमें प्रतिकूल बात की समझ न हो। राष्ट्रीय के अनुसार अहिंसा की पाँच विशेषताएँ हैं—

- 1—अहिंसा में मानव-सुख सम्पूर्ण मानव-सिद्धि अनुनिष्ठ होती है।
- 2—अहिंसा की शक्ति अहिंसक व्यक्ति की हिंसा करने की क्षमता, न कि इच्छा, के अनुपात पर निर्भर करती है।
- 3—अहिंसा बिना किसी अवकाश के हिंसा में श्रेष्ठ है; यद्यपि अहिंसक व्यक्ति की शक्ति-अनुप्राप्ति हमारे विश्व व्यवहार की सुझाव में अहिंसक होती है।
- 4—अहिंसा में पराजय का प्रश्न नहीं उठता नहीं होता। हिंसा की परिणति निश्चित पराजय है।

5—अहिंसा में अन्ततः विजय गुरुनिश्चित है—यदि विजय जैसे शब्द का अहिंसा के लिये प्रयोग किया ही जाय। वास्तव में जहाँ पराजय का कोई स्थान ही न हो, वहाँ विजय का कोई अर्थ ही नहीं होता।⁹²

अहिंसा की मान्यता सर्वव्यापी होती है। व्यक्ति किसी एक कार्य के बारे में अहिंसा तथा दूसरे के बारे में हिंसा का अनुमोदन नहीं कर सकता। ऐसा होने पर अहिंसा एक नीति मात्र रह जायगी न कि जीवन-शक्ति।⁹³ मानवीय प्रकृति के ईश्वरीय गुण उसे स्थायी शांति की ओर ही ले जाने हैं। यदि ईमानदारी से विश्व में शांति स्थापित करने के प्रयास किये जाय तो महारण्य यंत्रों की सदा के लिये समाप्त किया जा सकता है। जीवित ईश्वर में निष्ठा की रमी ही अन्तर्राष्ट्रीय जगत में फैली अविश्वास की भावना का मूल कारण है। ईमानदारी की शांति का राजकुमार मानने वाले राष्ट्र भी व्यवहार में शांति स्थापित करने में कतराते हैं।⁹³

गांधीजी ने अहिंसा की सफलता के निम्न आधार प्रस्तुत किये हैं —

- 1—अहिंसा मानव प्रजाति का नियम है और हर दृष्टि में पारमार्थिक शक्ति से अछे है।
- 2—प्रेम-रूपी ईश्वर में विश्वास नहीं रखने वालों को अहिंसा की उपलब्धता प्राप्त नहीं होती।
- 3—अहिंसा में आत्मसम्मान एवम् गौरव की रक्षा होती है किन्तु इसके द्वारा अल-सम्पत्ति तथा भूमि की सुरक्षा प्रायः नहीं हो पाती। सशस्त्र रक्षकों को रखने के बजाय अहिंसा का स्वभावतः प्रयोग फिर भी उपयोगी है। अनुचित उपायों में प्राप्त धन तथा अनेकानेक वृत्तियों की रक्षा के लिए अहिंसा का सहारा नहीं लिया जा सकता।
- 4—शक्ति अथवा राष्ट्र की अहिंसा के प्रयोग में सम्मान के अलावा अपना सर्वस्व खोना पड़ने का संसार रहना चाहिये। अधुनिक साम्राज्यवाद, जो कि जन पर आधारीत है, अहिंसा के साथ मेल नहीं खा सकता।
- 5—ईश्वर तथा प्रेम में निष्ठा रखने वाला व्यक्ति चाहे वह बानस, युवा, स्त्री अथवा बुढ़ ही क्यों न हो, अहिंसा-रूपी शक्ति में युक्त होता है। अहिंसा को जीवन-धर्म मान लेने के पश्चात् समस्त जीवन अहिंसामय हो जाना चाहिये।
- 6—२२ मानना सर्वथा आमर है कि अहिंसा केवल व्यक्तियों के लिये लाभकारी है, मानव समुदाय के लिये नहीं।⁹⁴

मृत्यु तथा अहिंसा कोई प्रतिस्पर्धित गुण नहीं है बल्कि इनका प्रयोग विधान-मंडलों तथा बाजार में समान रूप में हो सकता है। केवल व्यक्तिगत जीवन में ही नहीं, अपितु नमूना, समुदायों एवं राष्ट्रों के व्यवहार में भी मृत्यु तथा अहिंसा का प्रयोग किया जा सकता है। यदि अहिंसा या जीवन के समस्त क्षेत्रों में उपयोग न हो तो इसकी व्यावहारिक विमोचना ही सम्भव हो जायेगी। व्यक्तिगत मोक्ष की कामना करने वालों के लिए मृत्यु तथा अहिंसा या उत्तम महत्व नहीं जितना दिन प्रतिदिन के कार्यों, राजनीति एवं दुनिया-दारी के सदा में इनका महत्व है।⁹⁷

अहिंसा में विश्वास तब तक जाग्रत नहीं होता जब तक व्यक्ति ईश्वर में पूर्ण आस्था

नहीं रखता। ईश्वर न तो आम्हा रखनेवाला व्यक्ति अपने विराधियों के जीवन का उद्वेग हा सम्मान करता है जिनका स्वयं के जीवन का। ईश्वर न आम्हा रहे दिना प्रति के पद पर विवरण नहीं हो सकता। ईश्वर की अनुमति तथा सभी के हृदय में ईश्वर के दान व्यक्ति का सर्वोच्च वास्तविकता की प्रेरणा देता है। आम्हा का विकसित किया जा सकता है। व्यक्ति हिता का प्राप्ति के माध्यम न विकसित नहीं हो सकता किन्तु आम्हा बिना प्राप्ति के विकसित नहीं होता। अहिंसा सभी अपने हानी है अब हम ईश्वर में जीवत आम्हा रखते हैं।⁹⁸ अहिंसक मार्ग में पूरा अंधा बदन का भाव नहीं रहता और अब भी निश्चय बदन जाते हैं। यह गडबड़ न समान है जिनको सुन मात्रा भी गहर के गले जा का देने देने स्वयं बना देता है। इस प्रकार सभी अहिंसा का अब भी अंधा एवं अंधा रूप न समान समान का परिष्कृत करता है।⁹⁹

विराधों एवं उग्र वातावरण के मध्य अहिंसा का सामाजिक प्रयोग होता है। उग्र विराध के अहिंसा मौलिक नहीं होता। यदि अहिंसा सत्ताधारी की हृत्ता पर निर्भर कर ता वह वास्तविक अहिंसा होगी। समूह समान का समान अहिंसा पर आधारित किया जाना चाहिए। परिवार न यदि अहिंसा का आधार मान्य है तो समान, जो परिवार का ही किन्तु रूप है, अहिंसा पर आधारित क्या नहीं हो सकता? नाम मात्र के लिये नगर-ताम्रिक बन रहने वाले समाज के मानने नहीं दिखते हैं कि या तो व स्वाधिकारवादी राज्य बन जायें या व अहिंसा का अपना कर पूरा नौकराधिकार राज्य कहलायें। यह कहना निरर्थक है कि व्यक्ति अहिंसक हो सकता किन्तु राज्य, जो व्यक्तियों द्वारा निर्मित होता है अहिंसक नहीं बन सकता।¹⁰⁰ व्यक्तिगत, सामाजिक, राजनीतिक, राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय जीवन में अहिंसा का नियम मान्य होना चाहिए। यदि हम साधन का ध्यान रखें तो साध्य स्वयमेव प्राप्त होगा। अहिंसा साधन के रूप में है और साध्य है प्रत्येक राष्ट्र की सम्पूर्ण स्वतन्त्रता। अहिंसा का पालन करने पर कोई भी राष्ट्र अपने को धाता या बड़ा अनुभव नहीं करेगा।¹⁰¹

इतिहास सभी है कि व्यक्ति अहिंसा को धार निरन्तर बड़ रहा है। हमारे मादि पूर्वक नरमशील। बाद में वे नरमशील हान के माध्यम्य पशुप्रा व निकाश पर निर्भर रहने लगे। निकाशी जीवन में ठाँव आवर व कृषि धान के लिये एक स्थान पर रहने की उद्यत हुए। पुनः उद्यम जीवन का छाड़कर उन्होंने धान, नार तथा सम्पत्तियों की स्थापना की। उनका हिता कम हानी गई और व अहिंसा की धार बड़ने लगे। यदि ऐसा न हुआ होता तो धार मानव-मन्य सुलभास होती और विध्वंस पशु-मन्य सुलु हा गई। महापुराण एवं धर्मशास्त्र पुराण न तो अहिंसा का ही मन्देस दिया। किसी ने हिता का उपदेश नहीं दिया। हिता की शिक्षा की आवश्यकता ही नहीं है। मनुष्य का अन्तरात्मक जादूत होने पर व अहिंसक नहीं बना रह सकता। हिता में निष्ठ रहने का धर्म है स्वनाम। अहिंसा की धार मानवता की प्राप्ति बनी हुई है और अहिंसक में भी मानव अहिंसा की धार बढ़ता जायगा।¹⁰²

अहिंसक आन्दोलन की सफल बनने के लिये अन्तर्जन का सर्वोच्च योगदान है। समाज का विराध बनने तथा स्वयं की उन्नति का निश्चय कार्य तथा उपश्रम करने में योग देने के लिये अन्तर्जन का प्रयोग सम्पूर्णतः हिता जा सकता है। धार्मिक विश्वासों

मे तो मनशन का महत्व स्वीकार कर लिया गया है किन्तु कई व्यक्ति राजनीतिक सधर्ष मे इसके प्रयोग पर टीका-टिप्पणी करते हुये दिखाई देते हैं। वास्तविकता यह है कि मासालिक कार्यों के लिए मनशन का प्रयोग इसके वास्तविक मूल्य को पहचानने मे सहायक रहा है। यह पृथ्वी पर स्वर्ग उत्तरने के समान है। इस विषय के प्रलावा और कोई विषय नहीं है। गुना मे रहकर अहिंसा का प्रयोग करने वाले तथा इस जीवन के पश्चात् प्रगते जीवन मे स्वर्ग की कामना करने वालों तक अहिंसा को संमित नहीं किया जा सकता। राजनीतिक जीवन मे अहिंसा तथा मनशन की उपादेयता को सद्गुणभूतिपूर्वक स्वीकारने की आवश्यकता है। केवल जेम्स मे शासनाधिवारियों की ज्यादतियों के विरुद्ध शासन तथा राष्ट्र का ध्यान अपनी ओर आकर्षित करने मे मनशन से सफलता प्राप्त होती है किन्तु व्यापक राष्ट्रीय हित मे दूसरा प्रयोग ही वास्तविक अहिंसा का प्रतीक है।¹⁰³

गांधीजी के अनुसार मनशन करना अहिंसा का पालन करने वाले के शस्त्रागार का अंतिम शस्त्र है। जब मानवीय समझ-बूझ विफल हो जाय तब मनशन प्रारम्भ होता है। मनशन की क्रिया आध्यात्मिक है, अतः मनशन करनेवाला ईश्वर की प्राधनता कर अपने-आपको ईश्वर के सुपुर्न कर देता है। मनशन के द्वारा अन्य व्यक्तियों की सुपुर्न प्रन्तरात्मा जागृत होती है। सत्य के लिये सही कदम उठाने से विचलित नहीं होना चाहिये। मनशन व्यक्ति की प्रन्तरात्मा की आवाज का पालन करने के उद्देश्य से किया जाता है।¹⁰⁴

सर्वोदय

पाश्चात्य विचारकों ने अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख की बढ़ावा देना व्यक्तियों का कर्त्तव्य माना है। आर्थिक सम्पन्नता को ही सुख का आधार माना गया है। यदि इस सुख की प्राप्ति मे नैतिक नियमों का उल्लंघन हो तब भी कोई धात नहीं। अल्पसंख्यकों को हानि पहुँचा कर भी अधिकतम व्यक्तियों का सुख प्राप्त किया जा सके तो उसमे भी उन्हें कोई नुराई नहीं दिखाई देती। यह पाश्चात्य विचारधारा, जो कि उपयोगितावाद के नाम से जानी गयी है पाश्चात्य देशों मे अधिक लोकप्रिय रही है, किन्तु गांधीजी ने रस्किन के विचारों से प्रेरणा प्राप्त कर सर्वोदय-सभी की प्रगति की धारणा-को प्रस्तुत किया है। पाश्चात्य प्रभाव की आलोचना करते हुए गांधीजी ने व्यक्त किया है कि पाश्चात्य सम्पत्ता केवल सौ वर्ष पुरानी है। इतने कम समय मे ही पाश्चात्य जन सांस्कृतिक धराजकता की स्थिति मे पहुँच गये हैं। गांधीजी नहीं चाहते हैं कि भारत भी यूरोप के समान इस स्तर तक गिर जाय। पाश्चात्य देशों की शक्ति-पपासा तथा उपनिवेशवाद की भूख ने अपने जीवन को नाटकीय बना देने की स्थिति उत्पन्न कर दी है। बड़े-बड़े औद्योगिक प्रतिष्ठानों ने पाश्चात्य जगत् का नैतिक भवमूल्यन किया है किन्तु गांधीजी भारत मे नैतिक साधन से स्वराज्य की स्थापना चाहते हैं। उन्होंने बड़े-बड़े उद्योग धन्धों का विरोध किया है। वे सत्य एव अहिंसा मे सबका हित देखते हैं।¹⁰⁵

गांधीजी ने रस्किन की पुस्तक अन्टु दिस सास्ट धी गुजराती मे अनुवादित कर उसे सर्वोदय का शीर्षक दिया। वही से यह शब्द भारत मे प्रचलित हुआ। गांधीजी सर्वोदय के स्तम्भ हैं। उनके अनुसार सर्वोदय का अर्थ है :—

1. व्यक्ति की भलाई सभी की भलाई में निहित है ।

2. एक व्यक्ति का कार्य उतना ही मूल्यवान् है जितना नाई का, क्योंकि सभी को अपने कार्य से जीविकोपार्जन का समान अधिकार प्राप्त है ।

3. श्रम का जीवन अर्थात् खेतों करने वाले किसान तथा हस्तशिल्पी का जीवन जीने योग्य जीवन है ।¹⁰⁶

मर्वोदय की धारणा को स्पष्ट करने लिये गांधीजी ने उसे उपयोगितावाद से भिन्न बताया है । उनके अनुसार अहिंसा में विश्वास रखने वाला उपयोगितावादी नहीं हो सकता । वह सभी के कल्याण के लिये कार्य करेगा और इसी आदर्श की प्राप्ति के लिये अपना जीवन भी अर्पित कर देगा । वह अपना जीवन अर्पित करने को तैयार है ताकि अन्य व्यक्ति जीवित रह सकें । मर्वोदय प्रथम सभी व्यक्तियों के अधिकतम सुख का विचार अधिकतम व्यक्तियों के सुख में युक्त है । इस दृष्टि से उपयोगितावाद तथा मर्वोदय दोनों में समानता है, किन्तु इसके पश्चात् दोनों ही परस्पर विरोधी विचार बन जाते हैं । उपयोगितावादी सभी त्याग करने को उद्यत नहीं होगा । उपयोगिता को आधार मान कर ही किसी भी कृत्य को उचित ठहराने का प्रयत्न किया जायेगा । अंग्रेजों ने जातियांवाला बाग-हत्याकाण्ड को उपयोगिता के आधार पर उचित ठहराया है किन्तु मर्वोदय अर्थात् सभी के सर्वाधिक कल्याण का विचार ऐसे कृत्य को सभी उचित नहीं ठहरा सकता ।¹⁰⁷

मर्वोदय बनाम लोकतन्त्र

गांधीजी के अनुसार बीस व्यक्तियों के केन्द्र में बैठ जाने से मन्चे लोकतन्त्र की स्थापना नहीं होगी । उसे नीचे से प्रारम्भ करना होगा ताकि प्रत्येक गांव का व्यक्ति भाग ले सके ।¹⁰⁸ लोकतन्त्र के कार्य का प्रारम्भ गांवों से हो । गांवों से निमित्त सामाजिक सञ्चना में मदद विस्तृत होने वाले वृत्त होंगे, न कि एक वृत्त दूसरे वृत्त में ऊपर । जीवन पिरामिड की तरह नहीं होगा जिसमें नीचे का भाग शिखर का भार-बहन करे । वह एक सामुद्रिक वृत्त की तरह होगा जिसका केन्द्र व्यक्ति में निहित होगा तथा व्यक्ति गांव के लिए, गांव अनेक गांवों के वृत्त के लिए और ग्राम में सभी व्यक्ति एक जीव होकर रहेंगे तथा दमनक आश्रमक व्यवहार का त्याग करेंगे । इस तरह उस सामुद्रिक वृत्त की महत्ता के सहभागियों बनेंगे जिसके वे अभिन्न अंग हैं । इस प्रकार में वास्तविक वृत्त आन्तरिक वृत्त को बुझाने में शक्ति का प्रयोग नहीं करेगा किन्तु अपने अन्तर्गत सभी को शक्ति प्रदान करते हुये स्वयं की शक्ति प्राप्त करेगा । गांधीजी के अनुसार व्यक्त की दृष्टि से इस योजना की स्वप्नलोक की भले ही कहा जाय, किन्तु यूनिवर्स के बिन्दु के समान इस योजना का भी अस्तित्व है । भारत की इसमें अनुरूप रहने की आवश्यकता है । यद्यपि यह योजना पूर्णतः प्राप्त नहीं की जा सकती, फिर भी माध्य-वस्तु की तत्वीर सामने रखने में उसमें मिलन-जुलता मध्य तो प्राप्त ही हो सकता है । भारत में प्रत्येक गांव के गणराज्य बनने के पश्चात् यह आदर्श सामने आयेगा जिसमें अन्तिम और प्रथम सभी गांव समान होंगे, अथवा अन्य शब्दों में, न कोई प्रथम रहेगा और न कोई अन्तिम ।¹⁰⁹

गांधीजी तथा लोकतन्त्र

गांधीजी के राजनीतिक विचारों में लोकतन्त्र के प्रति उनकी निष्ठा सर्वत्र विद्यमान है । लोकतन्त्र में समाज के पिछड़े वर्गों को राजनीतिक अधिकारों तथा व्यवस्था के

विनिश्चयो को प्रभावित करने की शक्ति से युक्त करने की माग सतन होती रही है। गांधीजी ने भी लोकतन्त्र के सामाजिक उत्थान के पक्ष को महत्व दिया है। वे अभिजात-तन्त्रीय लोकतन्त्र तथा पंचवर्षीय मतदान की प्रणाली वाले औपचारिक लोकतन्त्र के पक्ष में नहीं हैं। उनके लोकतन्त्र में एक ओर समाज के दलित वर्गों द्वारा बुलीन तथा पूँजीपति वर्गों के निग्रहण के विरुद्ध राजनीतिक आन्दोलन की प्रेरणा मिलती है, तो दूसरी ओर ऐसे आदर्श समाज की माग जिसमें व्यक्ति की स्वशासन का पूर्ण अवसर प्राप्त हो सके। गांधीजी के सर्वोदयी उद्देश्याधी लोकतन्त्र में दलविहीन राजनीति के दर्शन होते हैं। लोकतन्त्र के स्वतन्त्र विकास में राजनीतिक दलों में अनेक बाधाएँ उत्पन्न कर दी हैं। गांधीजी सर्वोदय तथा अक्षोदय की दृष्टि से ऐसे समतावादी समाज के उत्थापक हैं, जिसमें नता तथा जनता एक ही धरातल पर सादरों एक समय से जन-सेवा का कार्य करते रहें। उन्होंने उद्योगवाद से रहित ऐसे समाज की नींव रखी है जिसमें स्वयंसेवक द्वारा व्यक्ति अपनी प्राजीविका तथा अन्य आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकता है। हिंसा-विहीन राजनीति का सूत्रपात कर गांधीजी ने स्वतन्त्रता, समानता तथा परोपकारिता के आदर्शों को सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में सकलतापूर्वक प्रयुक्त किया है। वे राज्य के अवलम्बन से व्यक्ति का मुक्त कर जन-जीवन में ऐसी जागृति उत्पन्न करना चाहते हैं जिससे बाह्य आक्रमण तथा आन्तरिक विद्रोह की स्थिति ही उत्पन्न न हो। सविनय अवज्ञा तथा सत्याग्रह द्वारा लोकतान्त्रिक मूल्यों की रक्षा करने हुए गांधीजी ने राजनीति में गठबन्धनों एवं जोड़तोड़ को सौदेबाजी की भ्रष्टाचार की वैयक्तिक निर्णयों की शद्धता एवं दिक्करयुक्त सन्धित्था को महत्व दिया है।

गांधीजी लोकतन्त्र का "मिलावट-विहीन अहिंसा का शासन" मानते हैं। लोकतन्त्र पर्याप्त अहिंसा व्यक्ति की आत्मशुद्धि या नैतिक उत्थान को लिये हुये है। राजनीतिक स्वशासन, जिसमें अनेक पुरखों तथा मित्रों का स्वशासन अन्तर्निहित है, व्यक्तिगत स्वशासन से बढ़कर नहीं हो सकता। वे पारश्वात्य देशों के लोकतान्त्रिक उदाहरणों से मनुष्ट नहो हैं, क्योंकि वहाँ शास्त्र की होड़, साम्राज्यवाद, शोषण, पूँजीवाद, राजनीतिमय भ्रष्टाचार, राजनीतिक भ्रष्टाचार तथा नेतृत्व के अभाव ने मच्चे लोकतान्त्रिक मूल्यों को भुला दिया है। राज्य का आधिकारियों में हस्तक्षेप राज्य शक्ति के बढ़ते हुये दायरे का प्रतीक बन व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की निगलने के लिये मुह बना रहा है। ऐसे भयानक राज्य में व्यक्ति प्राप्ति करने के लिए उचित नियन्त्रण तथा मनुष्यन हड़दने की आवश्यकता है।

गांधीजी ने हिन्द स्वराज्य में समष्टि की जननी ब्रिटेन को तुलना "बाक स्त्री" से करने हुये उसकी तीव्र आलोचना की है। उनके अनुसार ब्रिटेन की ससद ने एक भी अचूका कार्य अपने आप नहीं किया। प्रबुद्ध मतदाताओं द्वारा चुनी गई ससद यदि अच्छे व्यक्तियों से युक्त है तो दबाव अथवा भागपत्र की आवश्यकता क्यों होती है? सत्य यह है कि सदस्यों का स्वयं एवं दम्भ उनके चिन्तन को सर्कोण बना देता है। वे भय बिना कार्य नहीं करते। सन्धियों के प्रति भी ससद ही निष्ठा अस्थिर एवं परिवर्तनशील होती है। समष्टि के विनिश्चय मुनिश्चित नहो होने। आज का निर्णय कल के निर्णय द्वारा बदल दिया जा सकता है। महत्वपूर्ण प्रश्नों पर होने वाली बैठकों में भी ससद के सदस्य ऊँचे तथा आगम करने दिखाई देते हैं। बाकीदल न समष्टि को "विश्व की वरभक्त करने वाली

दुजान" कहा है। गांधी अपने इन के लिये बिना मोचे-मझके मतदान करते हैं। गांधीजी प्रधानमंत्री के नेतृत्व से भी मनुष्य नहीं हैं। प्रधानमंत्री अपनी शक्ति की अधिक चिन्ता रखता है न कि सनद के कल्याण की। उसकी दृष्टि में अपने दलीय हितों के समझ सेप कार्यों का महत्व नहीं है। अपना नेतृत्व बनाये रखने के लिये प्रधानमंत्री रक्षित नहीं लेता, पर रक्षित अवश्य देता है। व्यक्तियों की सम्मानित करना तथा अपने स्वार्थ की पूर्ति करना रक्षित देना ही है। ऐसे व्यक्तियों का न ता देशभक्त माना जा सकता है और न ईमानदार तथा शून्य कारण से प्रेरित हो कहा जा सकता है।

समदीय लोकतन्त्र की आलोचना करने हुए गांधीजी ने मतदाताओं को भी आड़े हाथों लिया है। उनके अनुसार मतदाता समाचार-पत्रों में, जो कि अधिकतर वेदमान होते हैं अपना मत बताते हैं। मतदाता भी समझ के समान पशुवर्तनशील एवं अस्थिर चित्त के होते हैं। उनके विचार घड़ी के लोचक के समान उधर-उधर भ्रमण हैं। मतदाताओं द्वारा ओजपूर्ण श्रवणता अथवा दाबन-सत्कार करने वाले व्यक्ति का अनुश्रवण किया जाता है। इन मत भ्रष्टियों के कारण पाश्चात्य लोकतान्त्रिक समस्याएँ अभावतान्त्रिक बन गई हैं। जनता का शासन केवल नामकीय अभिज्ञों का शासन रह गया है। समस्त दाम्पत्य का प्रतीक तथा राष्ट्र का खर्चीला खिनीना है—खर्चीला इस कारण कि उसमें समय तथा धन दोनों का अपव्यय होता है। गांधीजी ने केवल सत्यात्मक अपूर्णताओं के कारण लोकतन्त्र की आलोचना नहीं की। उनकी आलोचना का मुख्य आधार पाश्चात्य लोकतन्त्र में व्याप्त हिंसा तथा असत्य की मनोवृत्ति है।

गांधीजी ने अहिंसा के सिद्धान्त पर आधारित स्वराज्य की अव्यता में राज्य का स्वरूप मरु तथा अहिंसा से ओतप्रोत मोक्षतान्त्रिक राज्य का माना है। वे अष्टाचार तथा दम्भपूर्ण व्यवहार को भ्रमण नष्ट करना चाहते हैं। उन्होंने सत्यात्मता के स्थान पर सेवा तथा त्याग की भावना से युक्त समानता का आदर्श स्वीकार किया है। गांधीजी की दृष्टि धारणा है कि लोकतन्त्र को अवश्य विकसित नहीं किया जा सकता। लोकतन्त्र की भावना बाहर से धोपी नहीं जा सकती, इसे अंतराल में बाहर आना है। गांधीजी निर्वाचन तथा प्रतिनिधित्व के विरुद्ध नहीं हैं। वे समस्त मताधिकार द्वारा भारतीय नागरिकों को भारत सरकार का सृजन करने का अवसर चाहते हैं। मतदाताओं के लिए वे राज्य की वायव्य श्रम में सेवा करना अनिवार्य शर्त मानते हैं। विकेन्द्रीय मता की मावंधीमिर मताधिकार से युक्त अनुशासित एवं राजनीतिक दृष्टि में बुद्धिमान निर्वाचकों द्वारा निर्वाचन कराना चाहते हैं।

उनकी स्वयं की मान्यता कुछ चुने हुये जन-प्रतिनिधियों द्वारा, जो जनता की इच्छा पर हटाये भी जा सकें, लोकतान्त्रिक राज्य को प्रशामित करने की है। राजनीतिक तथा आर्थिक मता के पूर्ण विकेन्द्रीकरण द्वारा वे जन-प्रतिनिधियों की सहायता करना चाहते हैं। अहिंसा राज्य को स्थापना के पश्चात् राज्य के कार्य भीमित हो जायेंगे और स्वयं-सेवी मण्डलों की महत्ता बढ़ेगी। ऐसे में अधिक जन-प्रतिनिधियों को चुनकर भेजने की व्यवस्था नहीं करनी पड़ेगी। गांधीजी ने गोलमेज सम्मेलन में दाम-पचासों द्वारा प्रत्यक्ष निर्वाचन कराने का मुन्नाह भी दिया था। 1942 में उन्होंने पुनः प्रत्यक्ष निर्वाचन को वास्तविकता में लाया। उनका मुन्नाह था कि भारत के मात नाथ गांधी को मत देने वाले नागरिकों को इच्छानुसृत सगठित किया जायेगा। प्रत्येक गांधी का एक मत होगा और वे बिना

प्रशासन को चुनेंगे। जिना प्रशासन प्रांतीय प्रशासन के एक मध्यक्ष का चुनाव करेगी जो राष्ट्रीय मुद्रा कार्यपालिका होगा। इसमें मात नाग्य पूनडा में प्रतिनिधि विवेचित हो जायगी। इन गांधी में स्वेच्छिक सहयोग होगा जिसमें धार्मिक स्वतन्त्रता का उद्भव होगा। ग्राम पंचायत जो गांव का शासन चलायेगा, गांव के व्यवस्थापक स्त्रियों तथा पुरुषों द्वारा प्रति वर्ष चुने गये पांच व्यक्तिओं द्वारा निर्मित होगी। परायत व्यवस्थापिका, कार्यपालिका तथा न्यायपालिका के कार्यों से युक्त होगी। यह ग्राम लोकतन्त्र व्यक्तिगत स्वतन्त्रता पर आधारित होगा और सारे विश्व को सत्ता का सामना करने में समर्थ होगा क्योंकि व्यक्ति तथा गांव दोनों ही प्रतिष्ठा के नियम द्वारा शासित होंगे।

गांधीजी की अप्रत्यक्ष निर्वाचन पद्धति मनोवृत्तान्त्रिक नहीं है। इस पद्धति में निर्वाचन के दौरान भड़ाने, रिश्वत देने, भ्रष्टाचार फैलाने तथा हिंसक कार्य करने का अवसर ही नहीं रहेगा। विवेकीयनराण तथा राज्य के सीमित कार्यों के अन्तर्भ में अप्रत्यक्ष निर्वाचन का सही मूल्यांकन होगा। गांधीजी ने व्यवस्थापिका के द्वितीय सदन तथा हिता के विशेष प्रतिनिधित्व का भी विरोध किया है और इन्हें अप्रजातान्त्रिक बताया है। उन व्यक्तियों के लिए जो चुनाव लड़ना चाहते हैं, गांधीजी व्यक्तिगत स्वराज्य-प्राप्ति आवश्यक मानते हैं। व्यक्तिगत स्वराज्य में तत्पर्य है नि स्वार्थ, योग्य एवं निर्विकार होना। चयन के दृष्टिकोण व्यक्ति को पदोन्नतता, आत्मप्रशमा, विपक्ष को अपमानित करने तथा मतदाताओं का मनोवैज्ञानिक शोषण करने की वर्तमान निर्वाचन की कुराहियों से मुक्त होना होगा। उम्मीदवारों को प्रचार के कारण मत नहीं मिलने चाहिये अपितु प्रति सेवा के गुण हेतु मत प्राप्त हो। व्यक्तिगत लाभ की भावना के विपरीत सभी सार्वजनिक पद सेवा की भावना में ग्रहण किये जायें। गांधीजी का यह दृष्टान्त है कि यदि एक व्यक्ति सामान्य जीवन में पक्षीस रूप में मामिक से संतुष्ट है तो उसे यह अधिकार नहीं है कि वह मंत्री पद अथवा अन्य सरकारी पद ग्रहण कर दो तो पक्षात्कार के कामना करें। सत्याग्रही को, जो सेवा तथा मानव-प्रेम के कारण ही पदग्रहण करता है, इन प्रलोभनों से दूर रहना है।

गांधीजी के अनुसार मतदाता के लिए मताधिकार की योग्यता न तो सम्पत्ति पर आधारित होनी चाहिये और न पद पर। शैक्षिक अथवा सम्पत्ति की योग्यता प्रयत्नापूर्ण है। नायिक धर्म की योग्यता ही सर्वोच्च योग्यता का आधार है क्योंकि नायिक धर्म शासन तथा राज्य की भनाई में कार्य करने के अथवा सबके लिये प्रस्तुत करता है। धर्म पर आधारित मताधिकार राजनीति में गठी-रोजी-सिद्धांत के आदर्श को क्रियान्वित करता है। इसमें व्यक्ति में स्वतन्त्रमन, आत्मविश्वास तथा अभय के गुणों की अभिवृद्धि होती है। रोटी-रोजी के आदर्श का बुद्धिमत्तापूर्ण एवं जाग्रत प्रयोग मतदाता की राजनीतिको के हाथ का मोहरा नहीं बनने देगा। सार्वजनिक पद पर कार्य करने वाले व्यक्ति को भी उत्तना ही वेतन मिलेगा जिससे न तो सार्वजनिक सेवा करने से व्यक्ति कतराये और न वेतन के लोभ में व्यक्ति सार्वजनिक जीवन में प्रविष्ट हो। रोटी-रोजी के आदर्श का पालन करने वाली जनता सत्ता के दुरुपयोग को चुनौती देने की क्षमता से युक्त होगी और वह शोषण करने वाले स्वार्थी शासकों के छोटे वर्ग तथा निष्क्रिय, विचारहीन आशा पालन करने वाली शोषित जनता के बड़े वर्ग में राज्य को विभाजित नहीं होने देगी। गांधीजी का महिसक

राज्य इस प्रकार एक 'आध्यात्मिक प्रजातन्त्र' पर आधारित होगा।

धर्म तथा राजनीति

गांधीजी ने धर्म के सम्बन्ध में अपने विचारों को स्पष्ट करते हुए बताया है कि वे धर्म के प्रति पूर्वाग्रह में मुक्त हैं। उनकी दृष्टि में हिन्दू धर्म से ही, जिसे वे अन्य धर्मों में ऊपर रखते हैं, उनका धर्म-सम्बन्धी ज्ञानार्थ नहीं है। जिस धर्म का वे ज्ञान उल्लेख करते हैं, वह धर्म हिन्दू धर्म को भी आच्छन्न कर लेता है, वह मानवीय प्रकृति को परिवर्तित कर देता है, जो व्यक्ति को अपनी अन्तर्गता के लक्ष्य में आवद्ध करता है, एवं उनका आन्तरिक शुद्धिकरण करता है। धर्म मानवीय प्रकृति का स्थायी उन्मूलन है पूर्ण अभिव्यक्ति प्राप्त करने में कोई कमी नहीं रखता और तब तक आत्मा जो चैन नहीं लेता जब तक आत्मा को सत्य का ज्ञान नहीं हो जाता और सत्य तथा आत्मा का आन्तरिक सम्बन्ध आत्मज्ञात नहीं कर लिया जाता।^[10] देश तथा मानवता की प्रतिष्ठा के ही मुक्ति का मार्ग प्रगल्भ होता है। अतः जोचित दम्पु के ज्ञान साक्षात्कार के लक्ष्य की आवश्यकता है। गीता के अनुसार मित्र एवं शत्रु दोनों के साथ शांति में रहने की आवश्यकता है। कर्तातन स्वतन्त्रता एवं शांति के देश की यात्रा में देशभक्ति एक ज्ञान है। इन प्रकार गांधीजी के विचारों में राजनीति धर्म-विहीन नहीं है। राजनीति धर्म की अनुगामिनी है। उनके अनुसार धर्म-विहीन राजनीति शृङ्खला है क्योंकि वह शांति का हनन करती है।^[11]

समुचित अध्ययन एवं अनुभव के पश्चात् गांधीजी ने धर्म के सम्बन्ध में जो निष्कर्ष निकाला है कि (1) सभी धर्म सत्य हैं, (2) सभी धर्मों में कुछ श्रद्धा है, (3) सभी धर्म उनके अपने ही निष्कर्ष हैं जितना हिन्दू धर्म, उन्हीं तरह जिस तरह किसी व्यक्ति को अपने सम्बन्धियों की तरह ही सभी प्रिय होने चाहिये। गांधीजी के अनुसार उनका धर्म धर्मों के प्रति उतना ही आदर है जितना स्वयं के धर्म के प्रति, धर्म-परिवर्तन असम्भव है। सद्भाव का लक्ष्य यह होना चाहिये कि वह एक हिन्दू को अच्छा हिन्दू, मुसलमान को अच्छा मुसलमान, ईसाई को अच्छा ईसाई बनाने में सफल हो। अन्तर्राष्ट्रीय सद्भाव में सहिष्णुता का उन्माद नहीं, जितना व्यक्तिगत सन्तुष्टि में। सर्वशक्ति के लिये यह प्रार्थना करें कि वे सर्वेष्ट व्यक्ति बनें, बाहे उनका धर्म कुछ भी क्यों न हो।^[12]

गांधीजी के अनुसार सहिष्णुता शब्द उनके अर्थ में नहीं रखता क्योंकि उनके धर्मों और कोई उपयुक्त शब्द भी नहीं है। सहिष्णुता का अर्थ है दूसरे धर्मों को अपने धर्म से हीन मानना; जबकि अहिंसा हमें यह सिखाती है कि हम अन्य धर्मों के प्रति वैसा ही आदरभाव रखें जैसा कि अपने धर्म के प्रति। सत्य में विश्वास रखनेवाला हम सत्य को स्वीकारोक्ति दीक्षा कर लेता है। सत्य का पूर्ण दर्शन करने वाला व्यक्ति ईश्वर के साथ एकाकार हो जाता है क्योंकि सत्य ही ईश्वर है, किन्तु सत्यान्वेषण करने वाला अपनी अनुरागता के प्रति जागरूक होता है और स्वयं की अनुरागता धर्म की अनुरागता को भी परिवर्तित है। धर्म विकास की प्रक्रिया में होगा तभी ईश्वर एवं सत्य की ओर प्रति होगा। सभी धर्मों में अनुरागता है और अन्य धर्मों के प्रति धृष्टि का यह धर्म नहीं कि हम हम अनुरागता में सत्य मूढ हैं। हम अपने धर्म के दोषों का निवारण करने के लिए भी

जायत रहना चाहिये। सभी धर्मों के प्रति समदृष्टि रखने का यह लाभ है कि इससे अन्य धर्मों की अनुकरणीय विशेषताओं को अपने धर्म में समाविष्ट किया जा सकता है।¹¹³

धर्म वृक्ष के समान है। जैसे वृक्ष की अनेक शाखाएँ होती हैं, उसी तरह धर्म के अनेक मत-मतान्तर हैं, किन्तु मूलतः धर्म एक ही है। वह धर्म हमारी आत्मा में परे है। अपूर्ण व्यक्तियों द्वारा भाषाओं के माध्यम से उस धर्म को व्यक्त करने का प्रयास किया जाता है। जब अपनी व्याख्या को सही मानते हैं और यह भी समझ नहीं कि सब गलत हो। इस कारण से महिष्णुता की आवश्यकता होती है जिसका अर्थ स्वयं के धर्म के प्रति अर्धवृत्ति प्रयत्न अशुद्धा नहीं, अपितु उसके लिये अधिक विवेकपूर्ण एवं शुद्ध प्रेम है। महिष्णुता से जो आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि विकसित होती है, वह धर्मान्धता से उतनी ही दूर है जितनी दोनों धर्मों की दूरी। धर्म का वास्तविक ज्ञान विभिन्न सम्प्रदायों के मध्य अवरोधों को समाप्त कर देता है।¹¹⁴

मन्य से बढ़कर और कोई ईश्वर नहीं है। मन्य की अनुप्राप्ति अहिंसा से ही होती है। मन्य की भावना का साक्षात्कार होने के पश्चात् प्राणी तथा प्राणी में अन्तर करने की वृत्ति समाप्त हो जाती है। प्राणीमात्र के प्रति प्रेम की भावना उमड़ने लगती है। ऐसा व्यक्ति जो मन्य के मार्ग का पथिक है, वह जीवन के किन्हीं भी क्षेत्र में बाहर नहीं रह सकता। गांधीजी ने स्वयं के राजनीति में प्रवेश को इसी आधार पर स्पष्ट किया है। उनके अनुसार वे व्यक्ति जो यह कहते हैं कि धर्म का राजनीति से कोई सम्बन्ध नहीं, धर्म का अर्थ नहीं समझते।¹¹⁵

धर्म व्यक्ति का निजी मामला है। हम अपनी-अपनी समस्या के अनुसार धर्म का जीवन जीना चाहिये और दूसरों के साथ सहानुभूति का भाव रखना चाहिये। यही ईश्वर को प्राप्त करने के मानवीय प्रयासों का कारण है।¹¹⁶ इस्लाम के अन्नाह, ईसाई धर्म के परमेश्वर तथा हिन्दुओं के ईश्वर में साम्य है। जिस प्रकार हिन्दु-धर्म में ईश्वर के अनेक नाम हैं, उसी प्रकार इस्लाम में भी अल्लाह के अनेक नाम हैं। ये नाम ईश्वर के व्यक्तित्व को नहीं दर्शाते, अपितु उसके गुणों का वर्णन करते हैं। अविचल मानव ने ईश्वर को अनेक गुणों से युक्त माना है। वास्तव में ईश्वर गुणानीत, अगम्य, अपार एवं अश्रवणीय है। ईश्वर में पूर्ण निष्ठा का अर्थ है मानवता में आनन्द की भावना को स्वीकार करना। इसका अर्थ है सभी धर्मों के प्रति आदर की भावना। अपने धर्म को हमारे से श्रेष्ठ मानना तथा दूसरों को अपने धर्म में परिवर्तित करने के स्वयं के प्रयासों की दुहाई देना और अमहिष्णुता का परिणाम है। अमहिष्णुता हिंसा का ही एक रूप है।¹¹⁷ वास्तव में जिनके व्यक्ति हैं, उनके ही प्रकार के धर्म भी हैं। विभिन्न धर्म एक ही बिन्दु पर मिलनेवाले भिन्न भिन्न पथ हैं। एक ही लक्ष्य है, पथ अनेक हैं।¹¹⁸

गांधीजी ने भारत मचिव मॉटिंग को कहा था कि राजनीति में उनका प्रवेश उनके धार्मिक जीवन का ही एक अंग है। वे इसे अपनी सामाजिक गतिविधियों का विस्तार मानते थे। उनके अनुसार सम्पूर्ण मानवता से तादृशम्य स्थापित किये बिना वे धार्मिक जीवन व्यतीत नहीं कर सकते और ऐसा वे तब तक नहीं कर सकते जब तक वे राजनीति में हिंसा न लें। गांधीजी की यह धारणा है कि आज के मानव की समस्त गतिविधियों का क्षेत्र एक अविभाज्य पूर्ण के समान है। सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक तथा पूर्णतया

धार्मिक कामों को पृथक्-पृथक् विभागों में नहीं बांटा जा सकता। मानवोप कार्यों में पृथक् कोई धर्म नहीं है। यही सब गतिविधियों को नैतिक आधार प्रदान करता है।¹¹⁹

गांधीजी ने राज्य द्वारा धार्मिक शिक्षण की व्यवस्था का विरोध किया है। उनके अनुसार धार्मिक शिक्षण का कार्य धार्मिक समूहों पर छोड़ देना चाहिये। धर्म तथा आचार-शास्त्र को निमाने की आवश्यकता नहीं है। मूलभूत आचारशास्त्र सभी धर्मों में समान है और इन दृष्टि में आचार शास्त्र का शिक्षण राज्य द्वारा निःसंदेह किया जा सकता है, जबकि धर्म शब्द का राजकीय सरक्षण में प्रयोग मौलिक आचार शास्त्र नहीं, बल्कि सम्प्रदायवाद का प्रतीक है। हमने राज्य द्वारा सहायता प्राप्त धर्म एवं राजकीय संबंधों के कारण बने-कटे पड़े हैं। वह मनाज्ज अथवा समूह जो अपने धर्म के अस्तित्व के लिये राज्य की सहायता पर पूर्णतः अवलम्बित रूप में निर्भर करता है, धर्म नाम की वस्तु के योग्य नहीं है।¹²⁰ चाहे सारे समुदाय का धर्म एक ही क्यों न हो, गांधीजी राजकीय धर्म में विश्वास नहीं करते। राज्य का हस्तक्षेप सर्वदा बुरा माना जायेगा। धर्म व्यक्ति का निजी मामला है।¹²¹ यदि धर्मों को व्यक्तिगत स्तर तक रखने में सफलता मिल जाय तो हमारे राजनीतिक जीवन में अब कुछ टोक हो सकता है।¹²²

गांधीजी की शक्ति सम्बन्धी ध्वधारणा

प्रो० बी० बी० रमण शर्मा के अनुसार गांधीजी ने राजनीतिक शक्ति के अस्तित्व को न तो स्वीकार किया है और न शक्ति की ध्वधारणा को असंगत हो बतलाया है। वे शक्ति के ऐसे वैकल्पिक केन्द्रों की खोज में हैं जो अहिंसा की धारणा के अनुकूल हों। शक्ति के लिये होने वाले संघर्ष में एक पक्ष की दूसरे पक्ष पर विजय सुनिश्चित होती है। गांधीजी संघर्ष की स्थिति को इन प्रकार से सुलझाना चाहते हैं कि दोनों में से किसी भी पक्ष को पराजय न देखनी पड़े और दोनों ही प्रेम-भावना से एक दूसरे को समझने का प्रयास करें। गांधीजी ने जीवन पर्यन्त ब्रिटिश शासन के हाथों से शक्ति छीन कर भारतीय जनता के हाथ में शक्ति सौंपने का मध्यम किया, किन्तु उन्होंने 'शक्ति' को राजनीतिक परिवर्तन अथवा राष्ट्रीय विकास के लिए प्रयुक्त करना स्वीकार कर दिया। गांधीजी ने अहिंसा का प्रयोग शक्ति के विकल्प के रूप में किया। उनका उद्देश्य किसी एक समूह की शक्ति को दूसरे समूह पर लादने का नहीं था। वे मानाजिब सम्बन्धों में परिवर्तन के पक्षपाती थे। उन्होंने व्यक्ति-विरोध की भावना करने के स्थान पर व्यवस्था का विरोध एवं उसे अहिंसक पद्धति में समाप्त करने का प्रयास किया। वे ब्रिटिश शासन व्यवस्था के शत्रु थे लेकिन ब्रिटिश जनता के नहीं, वे पूँजीवाद के विरोधी थे, पूँजीपतियों के नहीं। वे व्यवस्था को समाप्त करना चाहते थे ताकि व्यक्ति स्वयं परिवर्तित हो जाय। इन कार्यों के लिये वे शक्ति का प्रयोग न कर केवल अहिंसक आन्दोलन का ही महान्ग लेना चाहते थे। साम्प्रदायिकता का निवारण भी वे राज्यशक्ति के स्थान पर अहिंसा के माध्यम में करना चाहते थे। गांधीजी की सफरनामा का रहस्य यह था कि वे राज्य का प्रमुखता न देकर समाज की महत्ता को स्वीकार करते थे। उनको यह दृष्टि मायता थी कि यदि समाज अपने वर्तमानों तथा अधिकारों के प्रति जागरूक रहें तो वह राज्य को घनन नियंत्रण में रख सकता है। राज्य की ऋणियों को समाप्त हो सुधार सकता है। राज्य के निरंकुशवाद पर समाज का नियंत्रण आवश्यक है। गांधीजी ने शक्ति के विपटनकारी एवं अष्ट प्रकार में घटने-

भाषको दूर रखा। वे शक्ति से दूर रहना चाहते थे। शक्ति के प्रभाव से मुक्त होने को ही वे मुक्ति का मार्ग मानते थे। यही कारण है कि स्वतन्त्रता-प्राप्ति के पश्चात् उन्होंने कांग्रेस को परिष्कृत करने की शक्ति से उगे शक्ति तथा सत्ता को छोड़ से विलग हो जाने का प्राग्रह किया। कांग्रेस के नेताओं को गांधीजी का सुभाव प्रभावित करना और वे सत्ता से दिये रहे। परिणाम यह हुआ कि कालान्तर में कांग्रेसी भ्रष्टाचार का सर्वोच्च चरित्र बन गया।

गांधीजी तथा भ्रष्टाचरतावाद

गांधीजी को उनके राज्यविषयक विचारों के कारण भ्रष्टाचरतावादी की संज्ञा दी गई है। यद्यपि उन्होंने भ्रष्टाचरतावादियों के समान राज्य के तिरोहित होने की सम्भावना व्यक्त की है और वैयक्तिक धार्मिक के रूप में सामाजिक व्यवस्था का चित्रण भी किया है, फिर भी उन्हें भ्रष्टाचरतावादी नहीं कहा जा सकता। भ्रष्टाचरतावादियों के समान गांधीजी ने राज्य की बहुत ही शक्ति में मानवीय स्वतन्त्रता के हनन के दमन किये हैं, किन्तु उनमें तथा भ्रष्टाचरतावादियों में मौलिक अन्तर है। गांधीजी का व्यक्तित्व भ्रष्टाचरतावादियों के व्यक्तित्व से सर्वथा भिन्न है। उनका व्यक्तित्व एक सामाजिक प्राणी है और वह समाज से पूर्णतः जुड़ा हुआ है जबकि भ्रष्टाचरतावादियों का व्यक्तित्व एकाकी व्यक्तित्व है जो समाज से पारस्परिक धार्मिक-प्रदान की अपेक्षा करता है। भ्रष्टाचरतावादी हिंसा के माध्यम से व्यक्ति की गरिमा तथा उसके वैयक्तिक अधिकारों की रक्षा करना चाहते हैं। वे राज्य को हिंसा का प्रतीक मानकर भी हिंसा से राज्य को नष्ट करना चाहते हैं। गांधीजी ने व्यक्ति के सम्मिलित भाव को बनाये रखा है साथ ही साथ, व्यक्ति के स्वविवेक में निर्णय के अधिकार को भी सुरक्षित रखा है। वे हिंसा को व्यक्ति तथा राज्य दोनों के लिये वर्जनीय मानते हैं। उनका उद्देश्य त्रिविध शक्ति से तथा हिंसा के माध्यम का प्रयोग पर राजनीतिक संस्थाओं को समाजसेवी संस्थाओं में परिवर्तित करने का है। वे राज्य को सर्वथा समाप्त करने के स्थान पर उसके आवश्यकतानुसार प्रयोग कर बल देते हैं। राज्य की लोक-व्यवस्थाकारी कार्यों में प्रयुक्त करने की उनकी धारणा इसका प्रमाण है कि वे राज्य शक्ति को सीमित करने के साथ-साथ उसकी उपयोगिता को विस्तृत नहीं करते। वे राज्य तथा समाज के मध्य निश्चित अन्तर एवं दूरी को बनाये रखना चाहते हैं। गांधीजी ने यह विचार प्रकट किया है कि समाज में प्रत्येक व्यक्ति को राजनीतिक शक्ति से युक्त नहीं किया जा सकता। जनता को राजनीतिक कार्यों में भाग लेने की सुविधा होनी चाहिये किन्तु ऐसा वे सर्वोच्च की भावना से ही करेंगे। वे तत्पश्चात् में दीक्षित कतिपय ऐसे सामाजिक कार्यकर्त्ता तैयार करना चाहते हैं जो राज्य के कार्यों पर नियंत्रण रख सकें तथा राज्यशक्ति को समाज के अधीन रख सकें। इस प्रकार गांधीजी ने न राज्य का प्रतिहार किया है, न राजनीति का। वे सामाजिक जन जागृति से राज्य को नियंत्रित करना चाहते हैं। वे राजनीतिक शक्ति को माध्यम मानकर उसे सामाजिक व्यवस्था में प्रयुक्त करना चाहते हैं। भ्रष्टाचरतावादियों ने राज्य को नष्ट कर उसके स्थान पर अन्य राजनीतिक संस्था का विचार नहीं किया, जबकि गांधीजी राज्य के सम्पूर्ण होने का ध्यानकर नवीन अहिंसक राजनीतिक व्यवस्था की स्थापना करना चाहते हैं जो सच्चे अर्थों में "साम्राज्य" की व्यवस्था को साकार कर सके।

व्यक्ति तथा राज्य

गांधीजी राज्य को व्यक्तित्व के विस्तार का साधन मानते हैं। वे व्यक्ति को सर्वोच्च महत्ता देते हैं ताकि मानवीय गुणों को ठीक से विकसित किया जा सके और मानव को सोपरा से मुक्त रखा जा सके,¹²³ किन्तु राज्य का आवश्यकता में अधिक हस्तक्षेप वे उचित नहीं मानते। उनके अनुसार राज्य का हस्तक्षेप व्यक्तित्व को कुटिल कर देता है।¹²⁴ स्वशासन का अर्थ है शासन के नियंत्रण से स्वतन्त्र होने का निरन्तर प्रयास, चाहे शासन विदेशी हो भयवा राष्ट्रीय। स्वराज्य शासन निराशाजनक प्रतीत होगा यदि व्यक्ति जीवन के प्रत्येक कार्य को नियमित करने के लिये शासन का मुह ताकता रहे।¹²⁵ गांधीजी के अनुसार वह सरकार अच्छी है जो कम से कम शासन करती है। राजनीतिक शक्ति साम्य नहीं, अपितु व्यक्तियों के जीवन को सुखमय बनाने का एक साधन है। राजनीतिक शक्ति राष्ट्रीय प्रतिनिधियों के माध्यम से राष्ट्रीय जीवन को नियमित करने की क्षमता का नाम है। यदि राष्ट्रीय जीवन इतना परिपक्व हो जाय कि उसे नियमित करने की आवश्यकता न हो, तो प्रतिनिधित्व की भी आवश्यकता नहीं रहेगी। यह स्थिति प्रबुद्ध स राजकता की है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपना स्वयं का शासन है। वह इस प्रकार अपने को मानित करता है कि अपने पड़ोसियों के मार्ग को अवरुद्ध नहीं करता। ऐसी आदर्श व्यवस्था में कोई राजनीतिक शक्ति नहीं होती, क्योंकि वहाँ राज्य का अस्तित्व ही नहीं है। वू कि यह आदर्श प्रताप्य है, अतः थोरू का यह वाक्य कि 'वही सरकार अच्छी है जो कम से कम शासन करे' याद रखने योग्य है।¹²⁶ मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है। वह व्यक्तिवाद को सामाजिक प्रगति की आवश्यकताओं के अनुरूप ढाल कर ही अपनी वर्तमान स्थिति में पहुँचा है। अमर्यादित व्यक्तिवाद जगत के पशुओं का नियम है। हमें व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा सामाजिक नियंत्रण में मानवजन्म स्थापित करना है। समाज के हित में स्वच्छा में सामाजिक बंधनों को स्वीकार करना व्यक्ति तथा उसके समाज के लिए श्रेयस्वर है।¹²⁷

गांधीजी का आदर्श राज्य

गांधीजी ने आदर्श समाज की कल्पना की किन्वाविवृत करने के लिये एक आदर्श राज्य का स्वरूप चित्रित किया है। उनके विचार से पूर्ण स्वराज्य के अर्थ की प्राप्ति के लिए जनसंस्कृति का नैतिक मत्ता पर आधारित होना आवश्यक है। अतः आदर्श राज्य की प्राप्ति अटल है क्योंकि आदर्श राज्य के लिये आदर्श व्यक्तियों की आवश्यकता होगी, फिर भी आदर्श की कल्पना मानव के उच्चतमो विज्ञान का सत्य अथवा निर्धारित करेगी। गांधीजी द्वारा आदर्श राज्यव्यवस्था को 'रामराज्य' शब्द से सम्बोधित किया गया है। उनके अनुसार, "धार्मिक दृष्टि से रामराज्य का अर्थ है पृथ्वी पर भगवान का राज्य, राजनीतिक दृष्टि से यह पूर्ण प्रजातन्त्र है जिसमें गरीबी और अमीरी, रंग और भेद-भेदांतर के आधार पर स्थापित अमान्यताओं का सर्वथा अन्त हो जाता है। रामराज्य में भूमि और राज्य जनता का होता है। न्याय हीन, पूर्ण और सत्ता होता है और इस लिए प्रत्येक व्यक्ति को अपने तरीके में पूजा-आर्पणा, स्वतन्त्र विचारप्रवृत्ति और मंगल की स्वतन्त्रता होगी है। नैतिक प्रतिबन्ध के स्वच्छता आरोपित कानून के राज्य के बरतार ही यह सब होता है।' मेरा स्वराज्य केवल राजनीतिक स्वतन्त्रता तर ही सीमित नहीं है। मैं जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में अंधराज के, सत्य और सद्दिमा के शासन को स्थापित

हमारे देश को चाहिए। दासता की जमीन में जबड़े रहना अनुचित के गौरव के विरुद्ध है। मेरे लिये देशभक्ति बड़ी है, जो कि मानवता के बरतार में समर्थ है। मेरी जीवन-योजना में साम्राज्यवाद के लिये कोई स्थान नहीं है। राज्यों का समय निरपेक्ष स्वतंत्रता नहीं है। यह तो ऐच्छिक परस्परभित्तता है। मैं भारत में विश्वास रखता हूँ। मैं मानव की ही नहीं, समस्त जीवित प्राणियों की एकात्मता में विश्वास रखता हूँ। मेरा ऐसा विश्वास है कि अगर एक व्यक्ति धार्मिकता से उठता है तो समस्त समाज को इससे लाभ पहुँचता है, और अगर एक व्यक्ति का नैतिक ऋण पतन होता है तो उस सीमा तक सारे समाज का ऋण पतन होता है। मैं तो एक ऐसे भारत के निर्माण के लिये कार्यरत रहूँगा, जिसमें गरीब से गरीब व्यक्ति भी यह अनुभव करे कि वह उसका अपने देश है, जिसके निर्माण में उसकी प्रभावशाली भागीदारी है—एक ऐसा भारत जिसमें जनता का कोई उच्च वर्ग और कोई नीच वर्ग नहीं होगा, ऐसा भारत जिसमें सब जातियों परस्पर एकता और सहभावना के स्नेह-गुण में बंधी हुई मिलजुलकर रहेगी। ऐसे सुन्दर भारत में प्रत्यक्षता, मर्यादा और नशीली वस्तुओं के सेवन के लिये कोई स्थान नहीं हो सकता। महिलाओं को भी बड़ी अधिकार प्राप्त होंगे, जो पुरुषों को। मेरे स्वप्नों के भारत का यही रूप है।¹²⁸

गांधीजी के सम्राज्य की 'अहिंसक राज्य' की सजा नहीं दी गयी है। राज्य की शक्ति पर आधारित मानने का अर्थ होगा अहिंसा का विरोध, किन्तु पूर्ण अहिंसक राज्य राज्य नहीं रह सकता। इसका अर्थ यह होगा कि अहिंसक राज्य राज्य विहीन समाज में परिवर्तित हो जाय। समाज सभी राज्य-विहीन हो सकता है, जब राज्य की शक्ति का समाप्त हो जाय। यह आदर्श विचार है, अतः आवश्यक नहीं कि इसकी प्रामाण्यता हो। हो सकता है कि अहिंसा-प्रधान राज्य की स्थापना हो जाय, फिर भी राज्य-विहीन स्थिति प्राप्त न हो।¹²⁹ गांधीजी की आदर्श राज्य-विषयक धारणा को पूर्ण विकसित नहीं किया गया। उनके तत्त्वाग्रह तथा अहिंसा सम्बन्धी प्रयोगों के समान राज्य का विचार भी प्रयोग की प्रारम्भिक स्थिति में है। इतना निश्चित है कि अहिंसक राज्य तत्त्वाग्रह के सिद्धान्त पर आधारित होगा। जनता स्वयं अपनी करीबता तथा नैतिक स्तर के आधार पर अहिंसक राज्य की विस्तृत योजना बना लेगी। गांधीजी ने भविष्य के अहिंसक राज्य की सविस्तार सम्भाव्य योजना को प्रस्तुत नहीं किया, क्योंकि ऐसा करने को वे प्रवैज्ञानिक तथा अतिप्रयत्न मानते हैं। उनका शब्दों में, "अहिंसा पर आधारित समाज में शासन की प्रवृत्ति को मैं सौदेख्य नहीं मानता। अब समाज स्वेच्छा से अहिंसा के नियम के अनुसार निर्मित किया जाता है, उसकी संरचना आज के समाज से भिन्न तरीके पर होगी, किन्तु मैं यह अप्रतिम रूप से नहीं कह सकता कि पूर्णतः अहिंसा पर आधारित शासन कैसा होगा।"

गांधीजी का 'एक तरफ मेरे लिये पर्याप्त है' का सिद्धान्त उनके द्वारा साधन-साध्य की विवेचना से स्पष्ट होता है। यदि साधन अहिंसक होंगे तो राज्य न तो अहिंसक होगा और न सोशलिज्म ही बनेगा। समर्थ व्यक्ति निर्बलता का शोषण करने लग जायेंगे। अतः अहिंसक समाज में अहिंसा को 'नेपाल नीति' मानकर नहीं चला जायेगा। अहिंसा ऐसे समाज की मूल, निरुद्धा रहेगी। वे स्वराज्य के पहले अहिंसा की पूर्ण मान्यता की स्थापना करना चाहते हैं। अहिंसक राज्य के विकास में निर्धारक तत्व होगी आत्म शक्ति

अर्थात् मौलिक व्यक्ति की महिमा, न कि उनके सम्पादन संरचना। व्यक्ति अपने कर्मों के अनुसार नामन प्राप्त करते हैं। यदि जनता में महिमा की भावना नहीं होगी तो राज्य विप्लव की लोकतांत्रिक कहलाने का दम नहीं न करे, वह पारम्परिक देवों के समान मोक्षदा तथा हिम का ही प्रतीक रहेगा; किन्तु इनके विरोध जनता द्वारा महिमा, धार्मिक-निष्ठ, मन्त्राग्रह तथा स्वेच्छिक महत्कारिता, शोषण के अग्रदूतों आदि का प्रयोग करे जाने पर अहितकर राज्य का वैसाविक रूप में उदय होगा। इस प्रकार गांधीजी के विचार लोकतांत्रिक, वैसाविक एवं वैसाविक आधारा पर संवित स्वरूप का बनने हैं।

गांधीजी ने शर्मलिक मराजकतावादी के समान वैसाविक, ऐतिहासिक तथा आर्थिक आधारों पर राज्य की आलोचना की है। उनके अनुसार राज्य-मन्त्रा का बाध्यकारी स्वरूप व्यक्ति के कर्मों के वैसाविक दूतों को अहित करता है। राज्य विप्लवक है, चाहे वह विप्लव की लोकतांत्रिक क्यों न हो। हिम शोषणकारी है, मन्त्र अन्वय राज्य निर्जन का अहित की आत्मा शोषण करता है। राज्य हिम का प्रतीक होने के कारण मानवविहीन एवं के समान है। व्यक्ति की आत्मा होती है किन्तु मानवविहीन राज्य हिम पर प्रत्यक्ष होने के कारण व्यक्ति का शोषण ही करेगा। गांधीजी राज्य की बड़ी हुई शक्ति के विवित है। वे व्यक्तिगत सम्पत्ति की दृष्टि से भी राज्य के समग्र निर्जनता में मुक्ति चाहते हैं। व्यक्ति व्यक्ति का मानव बन सकता है, किन्तु राज्य ने कर्मों की निर्जनता को मन्त्रा नहीं दिया। अतः गांधीजी राज्य विहीन समाज के आदर्श को स्थापित करना चाहते हैं। आदर्श समाज एक ऐसा राज्य-विहीन लोकतन्त्र होगा जिनमें सामाजिक जीवन स्वयं निर्जनित होकर प्रकृत मराजकता का परिचायक बन जायेगा। ऐसे प्रकृत मराजक राज्य में प्रत्येक व्यक्ति स्वयं का मानव होगा। वह अपने पर इन प्रकार मानव करेगा जिनमें उनके पक्षियों के लिए भी बाधा उत्पन्न नहीं हो। आदर्श व्यवस्था में राजनीतिक शक्ति नहीं है, क्योंकि उनके राज्य नहीं है।

आदर्श लोकतन्त्र की गांधीजी ने मन्त्राग्रही आलोचक अनुदाओं के संघों पर प्रवर्णित माना है। उनके अनुसार अहितक समाज स्वेच्छिक महत्त्व पर जाने वाले कर्मों दाने मानव-समूहों में निर्मित होगा जो स्वयं में करने हुए मानविक मह-प्रतिष्ठ का चरण करेंगे। यह तथा मन्त्रों की स्वेच्छिक आधार पर निर्जनित किया जायेगा। ऐसे मनुष्य में प्रत्येक व्यक्ति अहित तथा मानव-निष्ठ का मानव करेगा। व्यक्ति सामाजिक मन्त्रा का विप्लव प्राप्त करने हुए मन्त्रों के स्थापन का जीवन व्यतीत करेगा और समाज सेवा में रह रहेगा। यह समाज पूर्णतः विकसित होगा जिनमें जीवन के सभी क्षेत्रों में पूर्ण समानता होगी। विकसितकरण की आवश्यकता इन कारणों से भी होगी कि शक्ति का कुछ हाथों में केन्द्रीकरण शक्ति के दुरुपयोग का कारण बन जाता है। केन्द्रीकरण जीवन की उपलब्धियों की बड़ाकर मनुष्यमानव वैसाविक मन्त्रों की प्रवर्णित करता है। अपने स्वभावतः मन्त्रा प्रयोग का प्रयोग करने में व्यक्ति का स्वाह बन होता है। व्यक्ति निष्काहित, परमेश्वर एवं मानवहीन बन जाता है।

गांधीजी के अनुसार सामाजिक क्षेत्र में समानता, अग्रिम तथा ऐतिहासिक के आदर्श में सुख वर्तमानकता द्वारा अपने की अग्रिमता समान हो जाना है। व्यक्ति ने जिस जाने की विशेष योग्यता होगी है, अपने योग्य बांधे उसे दिए जाता है। गांधीजी की यह मान्यता है कि यदि वर्तमानकता की शर्तों की शोष में मन्त्रा मन्त्र की आदर्श

सामाजिक व्यवस्था के विनाश में इससे सहायता मिल सकती है। उनसे अनुसार वर्ण का जन्म में कोई सम्बन्ध नहीं होना चाहिये। प्रत्येक वर्ण के व्यक्ति को रोटी-रोजी के लिये वांछित श्रम प्रदर्शय करना चाहिये। अपनी रोटी-रोजी जुटाने के बाद किया गया श्रम सामान्य हित में रिया गया प्रेम का श्रम माना जाय जिसका कोई पारिश्रमिक न हो। इस प्रकार गांधीजी की सामाजिक व्यवस्था में प्रत्येक व्यक्ति को सामाजिक सेवा के इस कार्य में रत रहने की, जिसमें उसकी विशेष दक्षता है, पूर्ण स्वतन्त्रता है। रोटी-रोजी का सिद्धान्त स्वतः अपरिग्रह तथा आर्थिक समानता, जो कि ग्रहिता के ही अंग है, की ओर प्रवृत्त करता है। पूर्ण-प्रेम पूर्ण-अपरिग्रह में ही परिलक्षित होगा। प्रेम तथा व्यक्तिगत सम्पत्ति साथ-साथ नहीं चल सकते। इस प्रकार गांधीजी ने पूर्ण सामाजिक तथा आर्थिक समानता की स्थापना के लिये वर्ण व्यवस्था, रोटी-रोजी-सिद्धान्त तथा अपरिग्रह की धारणा का अद्वैतमयन किया है।

गांधीजी की अपरिग्रह-गन्धर्वी धारणा तथा उनका रोटी-रोजी-सिद्धान्त हस्तकला पर निर्भर श्रम-प्रधान ग्रामीण सम्पत्ता के प्रतीक हैं। ऐसे समाज में आपण, जमींदारी-प्रथा तथा पूँजीवाद के लिए कोई स्थान नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति अपने स्वयं का स्वामी होगा और कोई भी अन्य के लिए अपना श्रम नहीं देगा। गांधीजी न मशीनीकरण के पूर्ण विरोध में न होने हुए भी कुटीर उद्योगों को पनपाने के लिये केन्द्रीयकृत वृहद् उत्पादन तथा लाभ की प्रवृत्ति का विरोध किया है। केन्द्रीयकृत उत्पादन शक्ति के केन्द्रीयकरण, बड़े बाजारों के नियंत्रण, बच्चे माल की अधिकता आदि के कारण शोषण की प्रवृत्ति को बढ़ावा देता है। ग्रहिक सम्पत्ता पँकटरी-व्यवस्था में विरहित नहीं हो सकती। यह तो केवल आत्मनिर्भर गाँवों पर ही आधारित हो सकती है। गांधीजी ने कुटीर उद्योगों के लिए गरत उपकरण, धीनार तथा ऐसी मशीनरी का स्वागत किया है जो व्यक्तिगत श्रम की वृद्धि कर सके तथा कुटीर उद्योगों में सगे साधो लोगो के भार को हल कर सके। किन्तु वे किसी भी भूख पर मशीनरी द्वारा मानवीय श्रम का स्थान लिये जाने के विरुद्ध हैं। वे ऐसी मशीनें चाहते हैं जिन्हें गाँवों में तैयार किया जा सके और वे बड़ी प्रयुक्त भी हों। ऐसे शोषतान्त्रिक समाज में जो कि स्वालम्बी गाँवों में निर्मित होगा और पूर्णतः स्वदेशी के आदर्श पर कार्य करेगा, अन्तर्राष्ट्रीय, अन्तर्राज्यीय तथा अन्तर्जिलास्तरीय बाणिज्य के लिये कोई स्थान नहीं होगा।

गांधीजी के आदर्श समाज में भारी बाहनों, न्यायालयों, वकीलों, आधुनिक चिकित्सा-पद्धतियाँ तथा भ्रष्टाचारों की विसंगतियों के लिये कोई स्थान नहीं रहेगा। ग्रहिक समाज में भारी उद्योगों तथा सैन्य संचालन की आवश्यकता न रहने के कारण भारी बाहनों का भी उपयोग नहीं होगा। अन्तर्राष्ट्रीय बाणिज्य तथा व्यापार की स्थिति न होने के कारण धीसोगीकरण के सभी उपकरण त्याज्य होंगे। ग्रहिक जनता में पारस्परिक विवादों की बमों के कारण न्यायालयों तथा वकीलों की भी आवश्यकता नहीं रहेगी। आपसी विवादों का निपटारा जनता स्वयं विचार-विमर्श, समझ-बूझ तथा पंच फैसलों द्वारा कर लेगी। यदि इन युक्तियों से काम नहीं चलेगा तो प्रेम के सिद्धान्त द्वारा आत्मवीक्षण से इनका निराकरण किया जायेगा। रोटी-रोजी के विचार से व्यावसायिक चिकित्सकों की भी आवश्यकता नहीं रहेगी। दवाआ तथा चिकित्सा के उपकरणों को बड़े

उद्योगों द्वारा भारी संख्या में उत्पादित करने की आवश्यकता नहीं रहेगी। व्यक्ति द्वारा अपने आन्तरिक इन्द्रिय-निग्रह के कारण सामान्य रोगों से मुक्ति-प्राप्त की जा सकेगी। अन्य व्याधियाँ जो आधुनिक जीवन की प्रतिद्वन्द्विता तथा असुरक्षा की चिन्ता से होती हैं, कायिक श्रम द्वारा स्वतः दूर हो जायेंगी। यौगिक क्रियाओं द्वारा मानसिक, नैतिक एवं शारीरिक स्वास्थ्य की रक्षा हो सकती है। अन्य बीमारियाँ प्राकृतिक चिकित्सा से ठीक की जा सकती हैं। इस प्रकार गाँधीजी के आदर्श लोकतन्त्र में डाक्टरों की घन-सोपुता तथा खर्चीली चिकित्सा लुप्त हो जायेगी। इसका समाज पर कुप्रभाव नहीं होगा क्योंकि बीमारियों को आत्म-नियंत्रण से दूर रखा जायेगा।

गाँधीजी ने समाज को एक परिवार के समान माना है। वे व्यक्ति तथा समाज में किसी प्रकार का विरोधाभास नहीं देखते, अतः व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा सामाजिक दायित्व में निकट की अन्तर्निर्मितता है। वे व्यक्तिवाद के विरुद्ध हैं और साथ ही साथ व्यक्ति की गरिमा की भी रक्षा करना चाहते हैं। उनकी मान्यता है कि प्रत्येक व्यक्ति को सामाजिक दायित्वों की पूर्ति करनी चाहिये और अपनी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की भी रक्षा करनी चाहिये। व्यक्तिगत स्वराज्य की प्राप्ति के बिना सामाजिक स्वराज्य का मूल्य नहीं रहेगा। व्यक्ति तथा समाज में जो भी नियमों का अतिक्रमण करे, उसका विरोध अहिंसक उपायों से होना चाहिये। धर्म व्यक्ति को सही स्थिति में रखता है और उसे शुद्ध सामाजिक आचरण के लिये प्रेरित करता है। यहाँ धर्म को गाँधीजी ने संस्कृति तथा अनुशासन के अर्थों में प्रयुक्त किया है। यह न तो अन्तरात्मा का नैतिक नियंत्रण है, और न ही राज्य के कानूनों की तरह बाह्य नियंत्रणकारी तत्व। धर्म जीवन्त आत्मा है जो सामाजिक विकास के साथ संयुक्त है। धर्म सामाजिक व्यवस्था तथा व्यक्तिगत व्यवहार को बाँधने का धारण करने वाला तत्व है। इससे आत्म-निरीक्षण की क्षमता में वृद्धि होती है। अहिंसक समाज में कानून की पूर्ति धर्म के द्वारा ही होगी। बच्चों को प्रारम्भ से धार्मिक नैतिकता का पाठ सिखाया जायेगा। सामाजिक शान्ति तथा व्यवस्था धर्म पर आधारित होगी। गाँधीजी ने यह बतलाने का भी प्रयास किया है कि आधुनिक समाज में भी हम केवल कानून कायदा शक्ति के भय से शुद्ध आचरण नहीं करते, अपितु बाह्यकारी आन्तरिक प्रेरणाओं से अपना जीवन क्रम चलाते हैं। प्राचीन भारत में धार्मिक व्यवस्था का चित्रण करते हुये गाँधीजी ने स्पष्ट किया है कि वर्णाश्रम धर्म का पालन करते हुये प्राचीन भारत सुख-शान्ति से पूर्ण था। राज्य धर्म को संशोधित नहीं कर सकता था। कानून के बाह्यकारी प्रभाव के स्थान पर नैतिक दबाव सामाजिक दण्डनों को बनाये रखता था। व्यक्ति यदि समाज के नियम भंग करता था तो उसके साथ समस्त सामाजिक व्यवस्था पारिषद सम्बन्ध तोड़ दिये जाने थे। यद्यपि यह एक प्रकार का सशारीरिक हिंसा का ही उदाहरण था, किन्तु गाँधीजी इसे राज्य की समष्टि हिंसा से अधिक गंभीर मानते हैं। स्वतन्त्र समाज में यह स्थिति अहिंसा का ही प्रतीक मानी जायेगी।

गाँधीजी प्राचीन भारत के धार्मिक समुदायों की व्यवस्था एवं जीवन-मन्यता से होने प्रभावित हैं कि उनकी अहिंसक समाज कायदा राज्य की कल्पना में उसका प्रतिबिम्ब पग-पग पर दिखाई देता है। उन्होंने स्वोक्त भी किया है कि भारत के धार्मिक जनपद अहिंसा पर आधारित गण्यता के विचार के अत्यन्त निकट हैं। वे यह भी मानते हैं कि

प्राचीन व्यवस्था अधिक परिष्कृत नहीं थी और उसमें उनकी धारणानुसार ग्रहिता की स्थिति भी विद्यमान नहीं थी, फिर भी गांधीजी प्राचीन ग्रामीण जनपदों में भावी ग्रहितक समाज के अकुर स्पष्ट देखते हैं। 1916 में भद्रास में मिशनरी परिषद् के समक्ष बोलते हुये गांधीजी ने कहा था कि भारत की प्राचीन संस्थाएँ तथा ग्राम पंचायतें उनकी स्वदेशी की धारणा के अनुरूप उन्हें मोह लेती हैं। भारत वास्तव में एक गणतन्त्रात्मक देश रहा है। राजा तथा प्रत्याचारी शासक, चाहे वे भारतीय रहे हों प्रथवा विदेशी आक्रमणकारी, किसी ने भी ग्रामीण समाज को नहीं धुसा। वे केवल राजस्व की घसूली तक ही सीमित रहे। ग्रामीण भारतीयों ने भी शासक को देय राशि देकर अपनी स्वतन्त्रता तथा कार्य-पद्धति को बचावत बनाये रखा। आति के स्थापक सगठन ने केवल समुदाय की धार्मिक भावश्यकताओं की ही पूर्ति नहीं की, अपितु उसके राजनीतिक विश्वास का भी समाधान किया। गांधी ने जाति-व्यवस्था द्वारा अपने प्रान्तरिक बायों का संचालन करते हुये शासकीय शक्ति प्रथवा शक्तियों के दमन का सामना किया। इस प्रकार गांधीजी ने ग्रहिता द्वारा ग्रहितक समाज में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा सामाजिक उत्तरदायित्व के मध्य सामंजस्य प्राप्त करने की स्थिति का बोध कराया है जिसमें व्यक्ति सबके अधिकतम भले के लिये कार्य करेगा और समाज व्यक्ति को इसके लिये अधिकतम अवसर उपलब्ध करायेगा।

मोपीनाथ धवन के अनुसार राज्य-विहीन ग्रहितक समाज का आदर्श, जिसमें न पुलिस हागी और न सेना, न न्यायालय, न डाक्टर, न भारी वाहन तथा केन्द्रीयकृत उत्पादन होगा—एक प्रेरणादायी आदर्श ही है, न कि शोध प्राप्त किया जाने वाला लक्ष्य। उनके अनुसार गोडविन, टॉमस होजस्विन तथा प्रोधा जैसे अराजकतावादी विचारकों ने किसी ऐसे समाज की स्थापना का विचार नहीं किया जिसमें राज्य पूर्णतः समाप्त कर दिया जायेगा। दूसरी ओर, वावुनिन, जोसिया वारेन, वेजामिन टकर तथा क्रोपोटकिन तथा अन्य कई अराजकतावादीयों ने यह विचार प्रकट किया है कि राज्यविहीन समाज का विकास किया जा सकता है। मार्क्स तथा लेनिन ने भी यह विश्वास प्रकट किया है कि सर्वहारा राज्य तिरोहित हो जायेगा और जनता सामाजिक अवस्थिति की ग्रहताओं का बिना दमन तथा शक्त के पालन करने के लिए अभ्यस्त हो जायेगी।¹³⁰ समाज सभी राज्यविहीन हो सकता है जब मानव पूर्ण व्यक्तिगत स्वराज्य को प्राप्त करले और राज्य सत्ता के दबाव बिना भी अपने सामाजिक दायित्वों का पालन करने लग जाय। चूंकि जनता इस कठिन आदर्शवाद के अनुरूप जाग्रत नहीं हो सकती, अतः गांधीजी फिलहाल अस्पतालों, न्यायालयों, रेल तथा कारखानों को आवश्यक बुराई मानते हुये भी नष्ट करने को उस्तुक नहीं हैं। वे इनके स्वतः नष्ट हो जाने की कामना करते हुये अपनी व्यक्तिगत क्षमता में आदर्श समाज की स्थापना के लिए कायरत है जिसमें उपर्युक्त स्थितियों की आवश्यकता ही न रहे।

वास्तव में गांधीजी का यह विश्वास है कि आदर्श समाज सदैव ही एक ऐसा आदर्श रहेगा जो न कभी पूर्णतः प्राप्त हुआ है, और न होगा। उनका यह दृष्टिकोण समस्त आदर्शों के प्रति रहा है। 1940 में शान्ति निवेदन में हुये एक वार्तालाप के दौरान यह पूछे जाने पर कि 'क्या राज्य केवल ग्रहिता के आधार पर चलता जा सकता है?', गांधीजी ने कहा कि सरकार पूर्णतः ग्रहितक बनने में सफलता प्राप्त नहीं कर सकती क्योंकि वह

सभी व्यक्तियों का प्रतिनिधित्व करती है। गांधीजी ने कहा कि वैसे स्वयंसेवा की आज कल्पना नहीं करत, फिर भी उनको यह मान्यता है कि एक अहिंसा-प्रधान समाज सम्भव है और वे इसके लिए प्रयत्नशील हैं।¹²¹ गांधीजी का अहिंसक समाज का आदर्श मानव की संपूर्णता के कारण असम्भव है, फिर भी यह दिशा का बाध करता है न कि लक्ष्य का, प्रक्रिया का प्रतीक है, न कि शक्ति का। ऐसे समाज में राज्य की उत्पत्ति, जो अहिंसक शक्ति के बाद उत्पन्नित होगी, मनमाने पर आधारित होगी—अहिंसक समाज तथा मानवीय प्रकृति के तथ्यों के बीच का मार्ग प्रहार करेगी। यह उन आदर्शों की शक्ति पर गांधीजी के 'मध्यम मार्ग' का उदाहरण होगी। यह इन पर भी निर्भर होगा कि औसत व्यक्ति न अहिंसा का गुणात्मक मात्रा कितनी विनियमित की है। अहिंसा तथा नाशकत्व दोनों ही मानव की आध्यात्मिक समानता पर आधारित हैं। यदि राजनीतिक शक्ति दुर्बल व्यक्ति की अहिंसा द्वारा प्राप्त होती है तो इसके द्वारा स्थापित राज्य केवल राजनीतिक लोकतन्त्र अथवा लोकतन्त्र कहलायेगा। नविधान लोकतान्त्रिक दिखाई देता किन्तु शायद रहेगा, क्योंकि दुर्बल व्यक्ति को अहिंसा में हिंसा की स्वाकृति मिलेगी। यदि इनके विपरीत बलवान की अहिंसा की विकसित होना का अवसर मिला तो उसमें स्थापित होने वाला राज्य सच्चे लोकतन्त्र की स्थापना करेगा जिसमें शोषण तथा दमन नाममात्र का रहेगा।

गांधीजी का वर्तमान सत्याग्रही राज्य

दश में सत्याग्रह की पूर्ण स्वाकृति से ही राज्य तथा समाज अहिंसा-प्रधान अर्थात् लोकतान्त्रिक बनेंगे। राज्य बिना किसी शक्ति के उत्पन्न बना रहता कि बाह्य-नियंत्रणकारी शक्ति के अभाव में कुछ व्यक्ति अथवा समूह सामाजिक गतिविधियों द्वारा प्रभावशाली पैदा कर सकते हैं।

सत्याग्रही राज्य अन्य राज्यों के समान होगा तथा करने वालों का करने में पूर्ण स्वतन्त्र रहेगा। ऐसे राज्य में स्वराज्य मूल्यों की स्वतन्त्रता तथा उन्हें सुधारन के लक्ष्य का बाध करता है। स्वतन्त्रता सत्य का ही अंग है, अतः जब तक राष्ट्र स्वतन्त्र नहीं होता, सत्य की प्राप्ति नहीं कर सकता। अतः न केवल सत्याग्रही राष्ट्र का अस्तित्व समस्त राष्ट्रा की मानव की स्वतन्त्रता होती चाहिए। किसी देश की स्वतन्त्रता केवल अपने लिए ही महत्वपूर्ण नहीं होती, यह दूसरे देश की प्रगति में भी महत्वपूर्ण होती है। एक राज्य का दूसरे राज्य पर नियंत्रण साम्राज्यवादी देश में लोकतन्त्र को नष्ट करने वाला तथा अन्तर्राष्ट्रीय समझौते एवं युद्धों का कारण बनता है। अतः गांधीजी पारंपरिकवादी स्वतन्त्रता के पक्ष में नहीं हैं। उनका राष्ट्रवाद भी न तो मनुष्यचित है, न ही किसी राष्ट्र अथवा व्यक्ति को हानि पहुंचाने वाला है।

गांधीजी का सत्याग्रही राज्य अन्तर्राष्ट्रीय तथा राष्ट्रीय जीवन में स्वतन्त्रता एवं समानता के आदर्शों का पालन करेगा। राज्य लोकतान्त्रिक होगा क्योंकि अहिंसक शक्ति में भाग लेने वाला जनता राजनीतिक शक्ति का प्रयोग करेगा। गांधीजी के लिए स्वराज्य का अर्थ है देश के छोटे से छोटे व्यक्ति के लिए स्वतन्त्रता। वे ऐसे स्वराज्य की शायदा करत हैं जिनमें अन्तिम मनुष्य विमान तथा धनिक के हाथ में हा। वे शक्ति का हस्तान्तरण अनेक लोकसेवकों के हाथों में से राष्ट्रवादी साधकों के हाथों में नहीं करना चाहते। उनके अनुसार लोकतन्त्र का अर्थ है विदेशीयकरण। विदेशीयकरण मनुष्य के दुःखयोग तथा

शोषण के विरुद्ध बचाव है। राज्य भयवा राजनीतिक शक्ति को गांधीजी ने साध्य न मानकर जनता के जीवन के सभी क्षेत्रों में उन्नति का साधन माना है। गांधीजी का राज्य न तो हेगल भयवा मुगोलिनी के विचारों का राज्य है, न धरस्तू, ग्रीन तथा बोसों के विचारों-सदृश समुदायों का समुदाय। उनके अनुसार राज्य सदैव अधिकतम कल्याण के साधनों में से एक साधन है। राज्य के विषय में कोई पवित्रता जैसी बात नहीं। राज्य मानवीय दुर्बलता से उत्पन्न सृष्टि है, भले व्यक्ति जितना अधिक राज्य के बिना काम चलाये, उतनी ही उसकी स्वतन्त्रता वास्तविक होती चली जायेगी। वे राज्य में अविश्वास प्रकट करते हैं और सत्याग्रह के माध्यम से जनता में राज्य भ्रंश के दुरुपयोग के विरुद्ध प्रतिवार करने की क्षमता विकसित करना चाहते हैं। उनके अनुसार वास्तविक स्वराज्य की तब स्थापना होगी जब सत्ता चन्द व्यक्तियों के हाथ में न होकर उन सब व्यक्तियों के हाथ में आ जायेगी जो सत्ता के दुरुपयोग का प्रतिवार कर सकें। वास्तविक स्वशासन वह है जहाँ सत्याग्रह जनता का मार्गदर्शक हो—अर्थात् कोई भी शासन विदेशी शासन है।

गांधीजी, बहुलवादियों तथा भ्राजकतावादियों के समान राज्य की पूर्ण सम्प्रभुता के विरुद्ध हैं जो कि व्यक्ति पर राज्य के कानून के प्रति आध्यकारी आशापालन का कर्त्तव्य निर्धारित करती है। उनका विश्वास शुद्ध नैतिक सत्ता पर आधारित लोकसम्प्रभुता में है। व्यक्ति को अन्य सगठनों के समान राज्य के प्रति सीमित एक सापेक्ष निष्ठा रखनी चाहिये। उनके अनुसार यह निष्ठा व्यक्ति के अन्तःकरण की प्रभावित करने वाले राज्य भयवा अन्य सगठनों के विनिश्चयों पर निर्भर करती है। यह भ्राजकता की निरन्तर धमकी की सूपन प्रकृति है, फिर भी राजनीतिक शक्ति के दुरुपयोग के विरुद्ध यही समुचित सुरक्षा है। यद्यपि गांधीजी व्यक्ति की नैतिक धारणाओं को हानि पहुँचाने वाले कानूनों की अक्षमता की नागरिक का अधिकार तथा कर्त्तव्य मानते हैं, फिर भी उन्होंने भ्राजकता की रोकथाम के लिये सभ्य एवं अहिंसक प्रवृत्ति या सुरक्षात्मक उपाय सुझाये हैं।

अहिंसक राज्य के राजनीतिक संविधान के लक्ष्य में गांधीजी के विचार इंग्लैण्ड की संसदात्मक शासन-पद्धति की प्रस्तावों के पक्ष में नहीं हैं। गांधीजी ने 1908 में ही इंग्लैण्ड में प्रचलित संसदात्मक शासन-पद्धति की आलोचना प्रारम्भ कर दी। वे संसदात्मक लोकतन्त्र के पक्ष में थे किन्तु वे इसे प्राथमिक अर्थों में प्रयुक्त करना चाहते थे यद्यपि 1942 में लुई फिगर के साथ बातचीत के दौरान गांधीजी ने कहा था कि वे संसदीय प्रतिनिधित्व तथा सार्वभौमिक सत्ताधिकार वाली पश्चिमी लोकतान्त्रिक पद्धति को स्वीकार नहीं करते। गांधीजी के इन परस्पर विरोधी विचारों का यह मात्पर्य नहीं है कि उनका राजनीतिक दृष्टिकोण स्थिरता नहीं रखता। वास्तविकता यह है कि गांधीजी ने संविधान की मूल आत्मा को विशेष महत्त्व दिया है, उसके बाह्य आचरण को नहीं। गांधीजी के अनुसार प्रतिनिध्यात्मक शासन न तो भारत के लिए नया है और न अनुपयुक्त ही। उनका अभिप्राय केवल यह है कि भारत को पारंपरिक संस्थाओं की नकल नहीं करने चाहिये। उनकी लोकतन्त्र-सम्बन्धी मान्यता भी पारंपरिक विचारों द्वारा से भिन्नता रखती है। गांधीजी के अनुसार लोकतन्त्र का अर्थ है मिलावटविहीन अहिंसा का शासन। अहिंसक शक्ति द्वारा स्थापित राज्य 'प्राध्यात्मिक लोकतन्त्र' कहलायेगा। ऐसे लोकतन्त्र में सामान्यतः बहुमत द्वारा ही निर्णय लिये जायेंगे किन्तु बहुमत के नियम की हथेला के लिये स्वीकार नहीं

किया जायेगा। राज्य के अन्तर्गत किमी धार्मिक अथवा सामूहिक समूह में सम्बन्धित समस्याओं का निर्वहन उस समूह के द्वारा स्वयं किया जायेगा। महत्वपूर्ण समस्याओं पर अल्पमत की अमहमति पर विस्तार से विचार किया जायेगा और बहुमत को उसकी अवहेलना करने का अवसर नहीं दिया जायेगा। गांधीजी के अनुसार अन्तःकरण से सम्बन्धित मामलों में बहुमत का नियम कोई स्थान नहीं रखता। बहुमत का नियम सर्वोर्ण है, क्योंकि विमृत व्याख्या करने समय प्रत्येक को बहुमत के समक्ष झुकना पड़ता है, किन्तु बहुमत से इस प्रकार बंधे रहने का अर्थ होगा दामना। वे ऐसे लोकतन्त्र को नहीं चाहते जिसमें जनता झेड़ना बले। बहुमत के शासन का यह अर्थ नहीं होना चाहिये कि व्यक्तिगत राय को निर्यंक हो समझा जाय। यदि किसी व्यक्ति के विचार गरिमापूर्ण हैं तो उन पर ध्यान दिया जाना चाहिये। गांधीजी का वास्तविक लोकतन्त्र यही है। अमहमतिपूर्ण अल्पमताओं को बहुमत की इच्छा द्वारा दबाने का प्रयास अहिंसा का हनन है और अल्पमतायक सभाप्रतियों द्वारा विरोध किया जाना चाहिये। समझौते तथा आत्म-पोहन का उदाहरण प्रस्तुत कर अल्पमताओं को बहुमतों के विचारों के अनुरूप बनाने का प्रयास होना चाहिये।

इस प्रकार अहिंसक लोकतन्त्र में बहुमत की निरनुश्रुता को मान्यता नहीं मिलेगी। गांधीजी बहुमत को उदाहरतापूर्ण व्यवहार करने की प्रेरणा देते हैं, किन्तु वे साथ ही साथ यह विचार भी व्यक्त करते हैं कि सामाजिक जीवन तथा स्वशासन को दृष्टि में रखकर अल्पमत को, उनकी नैतिक धारणा को ठेग पट्ट करने वाले निर्णयों के अपवाद को छोड़कर, बहुमत के निर्णयों के समक्ष झुकने का कर्तव्य पालन करना चाहिये। अहिंसक लोकतन्त्र की स्थापना में राज्य के उच्चतम स्तर का प्राप्त किया जा सकता है यदि व्यक्ति समाज-सेवा की भावना से प्रेरित होकर कार्य करे। इसके लिये भादशा की एवता की आवश्यकता है। अहिंसक राज्य में नैतिक वातावरण का सृजन करना ही अहिंसक क्रान्ति का मूल उद्देश्य होगा। राज्य साधन है, स्वयमेव माध्यम नहीं। राज्य को जन-सेवा का भादगं अपने समक्ष रखना होगा। स्वराज्य शासन का अर्थ है कम से कम शासन करने वाली सरकार। राज्य पर अधिक निर्भर नहीं रहना है।

गांधीजी के अहिंसक राज्य में राज्य के बायों को शन, शन, स्वयंसेवी सगठनों को हस्तान्तरित करने पर जोर दिया गया है। वे राज्य-विहीन विचार के प्रति शास्त्रीय दृष्टिकोण के बायत नहीं हैं। वे प्रत्येक समस्या पर अलग से विचार करना चाहते हैं। यदि कोई ऐसा शल्याणकारी कार्य है जो राज्य के बिना नहीं हो सकता, तो ऐसे कार्य को वे राज्य द्वारा सपादिन करवाना चाहेंगे। राज्य का प्रमुख कार्य जनता की सेवा करना है। राज्य अपने बायों में दमन का कम से कम उपयोग करेगा। आंतरिक प्रशासन में अपराधों की रोकथाम के लिये राज्य द्वारा विशिष्ट कार्य किया जायेगा। गांधीजी अपराधों को व्यक्तिगत बुराई न मानकर सामाजिक बुराई मानते हैं। उनकी मान्यता है कि समाज में न्याय, समानता तथा बन्धुत्व का वातावरण होना चाहिये ताकि अपराध तथा दमन दोनों की भादगं कम हो गये। अपराध की स्पष्टि फिर भी बनी रहेगी, क्योंकि सभी व्यक्ति भादगं व्यक्ति नहीं होंगे। कुछ समाज-विरोधी तत्व अवश्य होंगे जो आत्म-नियन्त्रण के अभाव में हिंसा द्वारा नानून को तोड़ने का कार्य करें। कुछ ऐसे सगठन भी हो सकते हैं जो हिंसा द्वारा

अहिंसन शासन को उत्पन्न करने का प्रयास करें। गांधीजी के अनुसार कोई भी शासन निजी संन्य समूहों को सार्वजनिक शांति भंग करने को अनुमति नहीं दे सकता। सत्याग्रही राज्य में न तो अपराधों को सहन किया जाएगा और न नागरिक स्वतंत्रता को अपराध की स्वतंत्रता में परिवर्तित करने का साहसेन ही प्राप्त होगा। हिंसा को भडकाने वाली कार्यवाही करने पर विभी को क्षमा नहीं किया जाएगा। अपराधों को नजरअंदाज नहीं किया जा सकता, क्योंकि अपराध हिंसा को भडकाने है तथा व्यवस्थित समाज के शत्रु है। कोई भी शासन अपराजाता की स्थिति का स्वीकार नहीं करेगा। गांधीजी न अहिंसन शान्ति के पश्चात् स्थापित होने वाले सत्याग्रही राज्य की संरचना पर प्रकाश डालते हुए लिखा है, 'स्वतंत्र भारतीय राज्य व्यक्तिगत तथा नागरिक स्वतंत्रता एवं सांस्कृतिक तथा धार्मिक स्वतंत्रता को पूरा स्वतंत्रता प्रदान करेगा किन्तु संविधान निर्माता सभा के माध्यम से भारतीय जनता द्वारा निर्मित संविधान का हिंसा से पतन की स्वतंत्रता नहीं होगी।'

गांधीजी हिंसात्मक कार्य करनेवाले अपराधियों को कारावास का दंड देने के पक्ष में नहीं हैं। तथ्य यह है कि वे सार्वजनिक अथवा व्यक्तिगत अपराधों के लिये दंड की व्यवस्था को उचित नहीं ठहराते। उनके अनुसार सत्याग्रही नागरिक अपराधियों को अहिंसन तरीके से सुधारेंगे। गांधीजी का कम चले तो वे हथारों का भी जेल व दरवाजे गुलबहार बाहर निरन्तर देंगे, किन्तु ऐसा समाज की वर्तमान स्थिति में संभव नहीं है। गांधीजी ने दंड-व्यवस्था का विवरण नहीं प्राप्त किया, अतः वे दंड देने की व्यवस्था को बनाए रखते हुये भी दंड को अहिंसक रखेंगे। सत्याग्रही राज्य में दंड के लिये कम से कम दत्त प्रयोग किया जाएगा। दंड के लिये राज्य का उद्देश्य न तो वितरणात्मक होगा और न निवारक ही, क्योंकि साना स्थितियाँ अपराधों की सामाजिकता को समाप्त कर समाज तथा अपराधी दोनों के लिये हानिकारक हैं। सत्याग्रही राज्य में दंड का स्वरूप सुधारात्मक होगा। अहिंसन दंड में धमकाने, अपमानित करने, शारीरिक यातना पहुँचाने एवं भय उत्पन्न करने की स्थितियों का अंत हो जाएगा, मृत्यु-दंड नहीं दिया जाएगा क्योंकि मृत्युदंड अहिंसा के विरुद्ध है। हथारों को भी जेल भेजकर सुधारने का अवसर प्रदान किया जाएगा। अन्य प्रकार के दंड दिये जा सकते हैं किन्तु दंडित निरपराधी व। हर्जाना दिया जाएगा। अपराधियों का सुधारने तथा शिक्षित करने के लिये सभी अहिंसक उपाय काम में लिये जाएंगे। मनोचिकित्सा द्वारा अपराधियों की जांच तथा उनका इलाज किया जाएगा। उन्हें शिक्षा दी जाएगी और दम्तकारी सिखायी जाएगी। वेराल पर रिहा किये जाने तथा उनकी शिवायती का निराकरण करने की व्यवस्था होगी। जेल तथा कारावास की व्यवस्था बनी रहेगी जेलों तथा जेल-जीवन का सुधारने के लिए गांधीजी ने विस्तृत योजना प्रस्तुत की है। उन्होंने कहा है कि जेल को समाज द्वारा अपराध का प्रतिरोध लेने की संस्था न माना जाय, अपितु एक सुधारशुद्ध चिकित्सालय तथा पाठशाला में परिवर्तित कर दिया जाय ताकि श्रुतिवर्त्ता को अहिंसन जीवन जीने का अवसर मिले। छात्री के निर्माण एवं प्रचार के लिये गांधीजी ने जेलों का चुनाव है ताकि कारावास में मुक्त हुआ व्यक्ति छात्री का संदेश जन-जन तक पहुँचाये और वह राज्य का आदर्श नागरिक बन सके। गांधीजी ने कारावास को भी दंड का ही स्वरूप मान कर उसे दमनात्मक बतलाया है। अहिंसक कारावास अथवा जेल अहिंसन राज्य के समान एक

विरोधाभास है। जब तक कारागृह रहेंगे तब तक राज्य तथा समाज के दमनकारी रूप की ही याद ताजा रहेगी। गांधीजी इस दमन को भी हटाना चाहेंगे।

गांधीजी के अहिंसक राज्य में नागरिक उपद्रवों की सत्ता भी कम हो जायेगी। जनममूहों में पारस्परिक संधर्ष को घटनाएँ कम होंगी। जनता हिंसात्मक घटनाओं पर अहिंसक नियंत्रण कायम करेगी। अहिंसा में जन-जीवन ओतप्रोत होने पर हिंसा की वारदातें स्वन सीमित हो जायेंगी। अहिंसक राज्य में साम्प्रदायिक दंगों तथा गभीर श्रम-संकटों की स्थिति नहीं रहेगी। लेकिन गांधीजी अहिंसक राज्य में पुलिस-व्यवस्था को बनाये रखना पसंद करेंगे। पुलिस को हिंसात्मक तरीके अपनाने की छूट नहीं होगी। पुलिस के मिपाहियों की भर्तों के समय उनको वही योग्यताएँ निर्धारित की जायेंगी जो भ्रान्ति-सेना के स्वयंसेवकों के लिए हैं। वर्तमान पुलिस-बल के स्थान पर सर्वथा नवीन प्रणाली में ऐसे व्यक्तियों को पुलिस में भर्ती किया जायेगा जो अहिंसा में पूर्ण निष्ठा रखते हों। वे जनता के साथ स्वाभिमानी जैसा वर्तान न कर जन-सेवकों जैसा व्यवहार करेंगे। जनता उन्हें सहयोग देगी और परस्पर सहयोग से वे निरन्तर घटनेवाले उपद्रवों का सामना करेंगे। पुलिस के पास हथियार रहे भी तो वे उनका यदा-बदा ही प्रयोग करेंगे। पुलिस मुद्रारक को भूमिका अदा करेंगी। उसका मुख्य कार्य डकैतों तथा लुटेरों में निपटने का रहेगा। पुलिस को हथियार रखने की मुविद्या गांधीजी इस कारण से देना चाहते हैं कि पुलिस को अपराध करने वालों को गिरफ्तार करने तथा उन्हें अहिंसक उपचार के नये कारागृह में भेजने का कार्य करना होगा। पुलिस को नागरिक बल प्रयोग भी करना पड़ सकता है यदि वे किसी पागल को हत्या करने पर आमादा देखें। गांधीजी ने अपराध रो करने के लिये अश्रु गैस के प्रयोग की छूट दी है, यद्यपि वे इसे अहिंसक आदर्श के अनुष्ण नहीं मानते। गांधीजी पुलिस के विरुद्ध नहीं हैं बल्कि वे पुलिस-व्यवस्था के हिंसात्मक पक्ष को समाप्त करना चाहते हैं। वे, जो मधुबाना के अनुसार गांधीजी ने पुलिस का वास्तविक कार्य अपराध की गंवार्या करना माना है, न कि अपराध के बाद अपराधी की खोज, जाब-गहतान तथा गिरफ्तारी, जैसा कि वर्तमान पुलिस-व्यवस्था में हो रहा है।

गांधीजी ने पूर्ण-स्वराज्य की स्थिति प्राप्त होने तक सेना को बनाये रखने का विचार प्रकट किया है। यह विचार उन्होंने गांधी-द्विन समझौते के बाद व्यक्त किया था। बाद में (1937) उन्होंने नागरिक स्वतन्त्रता तथा धान्यिक भ्रान्ति बनाये रखने के लिए सेना के प्रयोग को अस्वीकृत कर दिया। वे विदेशी आक्रमण के समय भी सेना के प्रयोग के पक्ष में नहीं हैं। मर्यादही राज्य में पुलिस तथा सेना का प्रयोग नहीं होना चाहिए। गांधीजी विशेषतः सेना के प्रयोग के विरुद्ध हैं। पुलिस को वे मुद्राने के पक्ष में हैं किन्तु सेना या वे अहिंसा के विचारों के प्रतिकूल मानते हैं। अन्तर्राष्ट्रीय शांति की स्थापना की दृष्टि में मंग्यजन भाग की रायसे बड़ा बाधा है। उनके मतानुसार यदि पूर्ण निरास्त्रीकरण स्वीकार कर लिया जाय तो सेना की आवश्यकता ही नहीं है।

गांधीजी ने राज्य द्वारा न्यायिक कार्य करने की स्थिति को आशय्य रूप में स्वीकार किया है। वे चाहते हैं कि अहिंसक राज्य में न्यायानकों का कार्य पचायते करें। गांधीजी वर्तमान न्यायिक प्रणाली के क्षाया में पूर्णतः परिचित होने के कारण

करीलो तथा न्यायाधीशों-दोनों-के विरुद्ध हैं। करीलो तथा न्यायाधीशों को गांधीजी ने पचेरे भाई माना है। जो बात करीलो पर लागू होती है, वही न्यायाधीशों पर भी लागू है। उनके अनुसार न्यायिक व्यवस्था प्रतिष्ठिता गिणाती है। करीब भगड़ों को समाप्त करने के स्थान पर उन्हें बढ़ावा देने हैं। उनका हित इसी में है कि झगड़े बढ़ने जाय। गांधीजी करीलो को मजदूरों से अधिक फीस दिमाने के पक्ष में नहीं हैं। हिन्दू-मुस्लिम दंगों के बारे में गांधीजी ने 1908 में कहा था कि दंगा का कारण करीलो का हस्तक्षेप था। वे करीलो को विदेशी शासन का शिकंसा मजबूत करने में सहायक मानते थे। उनके अनुसार करीबों ने बिना न्यायालयों की स्थापना नहीं होनी और न्यायालयों के अभाव में अंग्रेज शासन पर हुकूमत नहीं कर सकते थे। वे न्यायालयों को जनहितकारी नहीं मानते। जो अपनी शक्ति को बनाये रखना चाहते हैं वे ही न्यायालय का सहारा लेते हैं। न्यायालयों का मुख्य उद्देश्य शासन की सत्ता को स्थायित्व देना होता है जिसका कि वे प्रतिनिधित्व करते हैं। तीसरे पक्ष द्वारा निर्णय हमेशा सही नहीं होता। दोनों पक्ष ही जानते हैं कि कौन गलती है। उनकी मान्यता है कि हम अपने प्रमाण तथा सादगीवश यह मान लेते हैं कि एक मजदूरी [करीब या न्यायालय] हमसे धन लेकर हम न्याय दे सक्ता है।

गांधीजी ने उपर्युक्त कारणों से न्याय दिलाने की प्रक्रिया को मंजूर करने, पचासवीं द्वारा पंच फैसले करने तथा मध्यवर्ती न्यायालयों की बहुपता समाप्त करने का मुद्दा दिया। वे करीबों का ऐसा समाप्त नहीं करना चाहते, पर उन्हें अपने व्यवसाय की उच्चता का दम न करने की बात कहते हैं। करीलो का वास्तविक कार्य भगड़ों वाले दो दलों को मिलाते का है। इस प्रकार गांधीजी राज्य के न्यायिक कार्य को भी न्यूनतम करना चाहते हैं। उनकी कल्पना के नवीन राज्य में अपराध तथा भगड़े कम होंगे। जनता न्यायालयों को छोड़कर आपसी समझौतों द्वारा एक-दूसरे से झगड़ों का निवटारा करायेंगी। कुछ मुकदमों जो राज्य के न्यायालयों में जायेंगे, उनमें लिए न्याय सत्ता, शीघ्र तथा दक्ष होगा।

गांधीजी के ग्रहण्य राज्य में सामाजिक तथा प्राथमिक मरचनावें ऐसी होंगी जिनसे राज्य जनता की प्राथमिक स्थितियाँ को समानता प्रदान कर सामाजिक न्याय तथा प्राथमिक स्वतंत्रता की स्थापना कर सके। राज्यविहीन समाज का सामाजिक-प्राथमिक ढांचा नागरिकों की नैतिक भूमिका पर निर्भर करेगा। जब तक ग्रहण्य राज्य की स्थापना नहीं हो जाती, तब तक सामाजिक समानता, सम्पूर्णता का अर्थ, जाति-धर्म की पट्टेपट्टी की समाप्ति तथा दस्तकारी पर आधारित मरच-प्राथमिक जीवन स्थापित हो जाना चाहिये। राज्य-विहीन समाज की वर्ण-व्यवस्था से भिन्न ग्रहण्य राज्य की ग्रंथें व्यवस्था उत्पादन नीति में खिलाई वर्गीय और बड़े स्तर पर उत्पादन तथा भाहुरी चाहतों के प्रयोग की अनुमति देती। फिर भी गांधीजी लघु-उद्योगों तथा स्वावलम्बी गावों पर ग्रहण्य को आधारित करना चाहते हैं। वे मानव को सर्वोच्च प्राथमिकता देने हैं। कोई भी परिवर्तन बलान् नहीं लाना चाहते हैं। वे केन्द्रित उत्पादन तथा भारी चाहतों को सही प्रकार के जीवन-गायों में बांधा मानते हैं। फिर भी गांधीजी यह अच्छी तरह जानते हैं कि जनता वातावरण के आधुनिक माधनों तथा उपभोक्ताओं की आवश्यकताओं को पूरा करने

वालों भारी मशीनों को नहीं त्याग सकती। जो कार्य मानवीय श्रम से नहीं हो सकता, उन कार्य के लिये भारी मशीनों की उपयोगिता को स्वीकार किया जाना चाहिये। अन्तः-गांधीजी भी चाहते हैं कि जनता उद्योगवाद से दुश्चारा पाना सीख ले तो उसके द्वारा वाष्प तथा बिद्युत् का प्रयोग हासिल नहीं होगा। उद्योगवाद के केन्द्रित उत्पादन तथा मुनाफे की वृत्ति दोनों के प्रति गांधीजी चिन्तित हैं। वे बुद्ध नीति तन्त्र केन्द्रित उद्योग को छूट देने की तैयार हैं किन्तु मुनाफे की प्रवृत्ति उन्हें स्वीकार नहीं है।

सीमित मात्रा में केन्द्रित उत्पादन की छूट में गांधीजी ने उत्पादन के माध्यमों पर निजी स्वामित्व की अनुमति दी है यदि पूँजीपति श्रमिक के स्तर को अपने पूँजी का समान भागीदार बनाने तथा श्रम एवं पूँजी को उपभोक्ता के न्यायी एवं न्यायिता के रूप में स्वीकार करने को तैयार हों। यदि ऐसा न हो तो राज्य का स्वामित्व ही सर्वत्र अपेक्षित रहेगा। राष्ट्रीयकृत तथा राज्य नियन्त्रित उद्योगों में उत्पादन मुनाफे की दृष्टि से नहीं किया जायेगा बल्कि मानवता के उपयोग के लिये होगा। व्यक्ति के श्रम को बढ़ाने का उद्देश्य मानवीय आधारों पर होना चाहिये, न कि मुनाफा बनाने के लालच पर। राज्य के स्वामित्व के अंतर्गत माने वाले उद्योगों में श्रमिकों को उनके जुनिटा प्रतिनिधियों के माध्यम से व्यवस्थापन करने में प्रतिनिधित्व प्राप्त होगा। उन्हें शासकीय प्रतिनिधियों के साथ व्यवस्थापन की समान सान्नेदारी मिलेगी। गांधीजी खाद्य पदार्थ तथा वस्त्रों के भारी उद्योगों के पक्ष में नहीं हैं। इन वस्तुओं के उत्पादन साधन जनता के हाथों में रहने चाहिये और ये वस्तुएँ उसी प्रकार सुगमता से उपलब्ध होनी चाहिये जैसे ईश्वर-प्रदत्त हवा तथा पानी। यदि गांव इस दिशा में स्वावलम्बी बनना चाहें तो गांधीजी उन्हें छोटी मशीनों तथा उपकरणों की स्वयं बनाने तथा प्रयुक्त करने की पूर्ण अनुमति देने हैं। किन्तु इनमें दूरियों का शोषण नहीं होना चाहिये। वे विवेकित कुटीर उद्योगों में आधुनिक तकनीकी सुविधाओं के उपयोग के विरुद्ध नहीं हैं। यदि गांवों में बिजली उपलब्ध है तो गांधीजी ग्रामीणों द्वारा अपने यंत्र तथा उपकरणों को बिजली से चलाये जाने का विरोध नहीं करेंगे। लेकिन शर्त यह है कि विद्युत्-परा पर स्वामित्व राज्य भयवा प्राप्त समुदायों का होगा, ठीक उसी तरह जैसे उनके चरागाह होने हैं। फिर भी गांधीजी उद्योगवाद के प्रति निरन्तर शक्ति हैं। वे नहीं चाहते कि विद्युत्-चालित मशीनों द्वारा भारी मात्रा में उत्पादन किया जाय। ऐसे उद्योग राज्य के स्वामित्व में हो नव भी निरर्थक ही रहेंगे, क्योंकि भारी-भरकम मशीनों में खतरा बना ही रहेगा।

जमींदारी प्रथा के सम्बन्ध में गांधीजी ने कहा है कि यदि जमींदार किसानों के साथ न्यायिकी जमा बर्ताव नहीं करें तो राज्य के कानून द्वारा उनकी भूमि छीन ली जायेगी। उनके अनुसार किसी भी व्यक्ति के पास उसकी सम्पत्ति उदर पृथि में अधिक की भूमि नहीं होनी चाहिये। गांधीजी सम्पत्ति का निजी स्वामित्व स्वीकार करते हैं, किन्तु उनके लिये न्यायिता की शर्त अनिवार्य है। यदि न्यायिता न मानो जाये तो राज्य का स्वामित्व आवश्यक है। फिर भी राज्य के स्वामित्व को वे न्यूनतम रखना चाहेंगे। राज्य शक्ति का प्रतीक एवं प्रयोगकर्ता होने के कारण व्यक्ति की सम्पत्ति छीन सकता है किन्तु ऐसा तब ही हो जब और कोई मार्ग न हो और वह भी कम से कम शक्ति के प्रयोग में किया जाय। इस प्रकार गांधीजी के दृष्टिकोण राज्य में सामाजिक तथा आर्थिक

हाथों को सामाजिक न्याय तथा समता पर निर्भर बनाने में राज्य की विशेष भूमिका मानी गई है। राज्य मनु उद्योगों को प्रोत्साहित देगा, वनों, खनिजों, शक्ति के स्रोतों तथा संचार के साधनों को राज्य जनहित में स्वयं नियंत्रित करेगा, जमींदार तथा पूँजीपतियों द्वारा न्यायिता के धनुरूप जीवन न जीने पर राज्य जमींदारी के विभिन्न प्रकार समाप्त कर देगा और केन्द्रित उद्योगों को स्वयं के अधिकार में लेकर श्रमिकों की सामेदारी में उद्योगों का व्यवस्थापन करेगा। इस तरह इन साधनों का अधिकारपूर्ण राज्य मूलतः हिंसा के साथ करेगा। गांधीजी द्वारा प्रायिक स्थितियों को समानता के स्तर पर नाने के कार्य में राज्य द्वारा अधिकारपूर्ण करने का कार्य अर्द्धमन से दी गई सुविधा ही है। राज्य में उनकी निष्ठा नहीं है, भ्रम वे निरी स्वाभिमन्यु की हिंसा का राज्य की हिंसा से कम हानिकारक मानते हैं। एक बार अहिंसक राज्य की स्थापना होने तथा सामाजिक एवं प्रायिक हाथों में आवश्यक परिवर्तन होने के पश्चात् प्रायिक जीवन स्वयं नियमित हो जायेगा और राज्य द्वारा नियमित करने की आवश्यकता नहीं रहने कम हो जायेगी।

गांधीजी ने राजस्व-व्यवस्था को सुधारने का सुझाव भी दिया है ताकि निर्धन व्यक्ति की भलाई राज्य का प्रारम्भिक कार्य बन जाये। कराधान का स्वयं प्रकार करदानों को दम गुना सेवाएँ प्रदान करने में है। यह भार रूप नहीं होना चाहिये। लेकिन अहिंसक राज्य व्यक्तियों को उनके नैतिक, मानसिक तथा शारीरिक अष्टाचार के लिए कर देने की विवश नहीं करेगा। पाप को कमाई राज्य नहीं लेगा। पुण्यदंड के जुए से राज्य का कानूनी मरदाण्ड हटा दिया जायेगा और इससे सम्बन्धित श्रम भी राज्य छोड़ देगा। राज्य बेर्यावस्था को बनाने के लाइसेंस नहीं देगा। राज्य तथा स्वयंसेवी संस्थाओं की सहायता से उपर्युक्त कुराहियों के विरुद्ध ऐसा प्रचार किया जायेगा ताकि जनमत मिलित होकर इन कुराहियों से मुक्त हो। नैतिक आधारों पर गांधीजी ने मद्य एवं अन्य नशीले द्रव्यों पर राजस्व पूर्णतः समाप्त करने के लिए रुढ़ विचार प्रस्तुत किया है। मद्यनिषेध गांधीजी के रचनात्मक कार्यक्रम का प्रमुख स्तम्भ रहा है। गांधीजी इसके लिए राज्य तथा स्वयंसेवी संगठनों से समान रूप में कार्य करने की आकांक्षा रखते हैं। मद्य की दुकानें बन्द करने का कार्य नवारात्मक है, किन्तु एक प्रकार की राष्ट्रीय प्रोत्साहन द्वारा इसका हल नवारात्मक है। मद्य-निषेध के प्रचारार्थ गति-पूर्ण धरना तथा मद्यों से निकट का व्यक्तिगत सम्पर्क सुझाया गया है। गांधीजी ने मद्य-निषेध से उत्पन्न राजस्व के सकट तथा अन्य अपराधों की विना बिना मद्य-निषेध को लागू करने में सहायता दी है। उनके अनुसार मनुष्य न कि राजस्व मूल धारण है।

गांधीजी ने कर देने की प्रणाली के बारे में नवीन विचार प्रस्तुत किये हैं। वे मुद्रा के स्थान पर धम द्वारा कर देने का सुझाव देते हैं। समाज के सेवार्थ जहाँ जनता स्वच्छता से धम करे, वहाँ धन का विनियम आवश्यक नहीं है। कर एकीकृत करने तथा उसका हिस्सा रखने का धम भी बच जायेगा और परिणाम भी अच्छे ही रहेंगे। धम द्वारा कर देने में उस क्षेत्र की भलाई के लिए, जहाँ से कर एकत्रित किया है, कर का उपयोग अनिवार्य है।

इस प्रकार राज्य के कार्यों में गांधीजी 'कम से कम शासन' के नियम का पालन करवाना चाहते हैं और राज्य द्वारा कम से कम शक्ति का प्रयोग ही उचित ठहराते हैं।

निर भी गांधीजी का यह आदर्श शास्त्रीय दृष्टिकोण पर आधारित नहीं है। वे प्रचुर उपस्थित होने पर राज्य द्वारा सम्पत्ति का अधिग्रहण करने, सार्वभौम विभा के निम्ने प्रतिवार्य सेवा का प्रादधान रखने, प्रतिवार्य न्यायदेी करने तथा आवश्यक वस्तुओं के केन्द्रित उत्पादन के राष्ट्रीयकरण का समर्थन भी करते हैं। इनने ऐसा प्रतीत होता है कि जनता द्वारा विकसित आर्थिक दृष्टिकोण कई दृष्टियों से तत्काल हन की जानेवाली समस्याओं से निपटने में प्रसन्न हैं, किन्तु गांधीजी ने राज्य द्वारा हिंसा तथा दबाव का कम से कम उपयोग करने का विचार प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार विकेन्द्रीकरण स्वयंसेवी समष्टियों के सहज, राज्य की सांस्कृतिक नरचना तथा आर्थिक प्रतिरोध की रड परम्परा द्वारा राज्य के दमनकारी स्वरूप से मुक्ति दिलाई जा सकती है।

गांधीजी का 'बन सामन' का विचार पुलिस राज्य के तत्कारणक बाजों के तत्काल नहीं है। अधिनत राज्य पुलिस राज्य नहीं है। अधिनत राज्य में पुलिस तथा सेना का महत्व नगण्य रहेगा। गांधीजी ने सांख्यिक्यार के लिए कुछ ऐसे कार्य भी रखे हैं, जो समाजशाही अथवा साम्यवादी प्रवृत्ति के हैं, जिनके द्वारा राज्य का हस्तक्षेप जन-व्यवहार में वृद्धि कर सके। गांधीजी न तो 'महामाध्यन्' श्रेणी के व्यक्तिवादी हैं, और न वे समाजवादी अथवा साम्यवादी विचारधार के प्रति निष्ठावान् हैं, क्योंकि वे अधिनत साधनों, हस्तकला-सम्पत्ता मादगीपूर्ण जीवन तथा विकेन्द्रीकरण के कट्टर उपासक हैं। कृता के दुर्प्रयोग की रोकने के लिए गांधीजी ने नीतिव अधिकारों की व्यवस्था को स्वीकार किया है। कांग्रेस के कानूनी अधिवेशन (अगस्त 1931) ने पारित नीतिव अधिकारों में सम्बन्धित प्रस्ताव को गांधीजी ने पूर्णतः स्वीकार नहीं किया। वे कठिन संशोधन करने के पक्ष में हैं : जैसे धर्म-माधिकार, रण रखने तथा शान्त लेकर चलने की स्वतन्त्रता, (गांधीजी की मान्यता है कि किसी व्यक्ति को उनकी इच्छा के विपरीत अधिनत बनाने के लिए बाध्य नहीं किया जा सकता), सेना तथा सैनिक प्रशिक्षण का बंट, रोजगार का अधिकार आदि। गांधीजी ने अधिकार तथा कर्तव्यों के संबंध में नग्न मार्ग अपनाया है।

अधिकार तथा कर्तव्य

गांधीजी ने स्वतन्त्रता-प्राप्ति के पहले तथा बाद में यह बात बार-बार दोहराई कि व्यक्ति को अपने कर्तव्यों का निर्वाह करना चाहिए न कि अधिकारों की विधा। अधिकार कर्तव्यों की प्रति के अनुगामी हैं। अधिकारों का वास्तविक स्रोत कर्तव्यों में निहित है। कर्तव्यों की छाड़कर अधिकारों के पीछे लागता मृग-असौचिका के समान है। अधिकारों के पीछे जितना दौड़ेंगे, उतने ही अधिकार दूर होने जायेंगे।¹³² गांधीजी के लिए सर्वोच्च धर्म ही सर्वोच्च राजनीति है। वे धर्म की चर्चा में राजनीति का ही अभिप्राय प्रकट करते हैं। उनके अनुसार राज्य व्यक्तियों द्वारा किए गये ह्याम का मानूहिक रूप है। ऐसा राज्य जिसमें व्यक्तियों का समुदाय राज्य में अधिष्ठ में अधिष्ठ प्राप्त करने का प्रयास करता है तथा उसके एकर में कम से कम भोगदान करने की इच्छा रखता है, नष्ट हो जाता है। गरीबों की भाषा में ऐसे व्यक्तियों को चोरों की मजा नी नहीं है। जनता के सांस्कृतिक स्वायत्त के लिए परमाणु-विनाश आवश्यक है।¹³³

राज्य द्वारा सत्ता के दुर्प्रयोग को नियंत्रित करने की दृष्टि में अधिकारों का महत्व गांधीजी ने स्वीकार किया है। गांधीजी की महानति पर कानूनी अधिन अधिवेशन में दुर्प्र-

भूत अधिकारों का प्रस्ताव प्रस्तुत किया गया था, किन्तु गांधीजी ने अधिकारों की स्थिति की व्यक्तियों की क्षमता के अनुसार निर्धारित करने पर बल दिया है। गांधीजी ने श्रम के आधार पर भूत अधिकार देने की बात कही है। वे शस्त्र रखने तथा शस्त्र लेकर चलने के अधिकार को अहिंसा का विरोधी मानते हैं। पूँर्णि व्यक्ति स्वेच्छा से अहिंसक नहीं बन सकता, परन्तु कानून की स्वीकृति द्वारा शस्त्र रखने का अधिकार दिया जा सकता है। अहिंसक राज्य में सेना तथा सैन्य प्रशिक्षण के लिये कोई स्थान नहीं है। श्रमिकों तथा किसानों के न्यूनतम आर्थिक वेतन के अधिकार की स्वीकृति दी गयी है। गांधीजी ने रोजगार के अधिकार की शिक्षा का साथ जोड़ दिया है। राज्य का यह कर्त्तव्य है कि सब को रोजगार की सुविधा उपलब्ध करावे। फिर भी गांधीजी कर्त्तव्यों को अधिक महत्त्व देते हैं। अधिकारों से आत्मानुभूति होती है किन्तु सच्ची आत्मानुभूति कर्त्तव्यों के माध्यम से ही हो सकती है। प्रत्येक अधिकार अपने कर्त्तव्य की पूर्ति करने का अधिकार है। इसमें सभी प्रकार के वैधानिक अधिकार निहित हैं। यदि अधिकार की माँग करनेवाला तदनु रूप कर्त्तव्य-क्षमता नहीं रखता तो ऐसे अधिकार का महत्त्व स्वतः समाप्त हो जायेगा।¹³¹

गांधीजी ने अपने जीवन के अनुभवों के सदर्थ में यह व्यक्त किया कि युवावस्था में वे अधिकारों की जताने का प्रयास करते थे किन्तु उन्हें यह ज्ञात करने में बिलम्ब नहीं हुआ कि उन्हें कोई अधिकार प्राप्त नहीं है—अपनी पत्नी पर भी नहीं। अतः उन्होंने अपनी पत्नी, सन्तान, मित्रों, सहयोगियों तथा समाज के प्रति अपने कर्त्तव्यों को जानने तथा पूरा करने का कार्य प्रारम्भ किया और यह अनुभव किया कि उन्हें कहीं अधिक अधिकार प्राप्त हैं। उनके अनुसार अनेक लोकतांत्रिक राज्यों में मत देने का अधिकार जनता के लिए भार रूप सिद्ध हुआ है, क्योंकि वह अधिकार शारीरिक शक्ति अथवा धनशक्तियों द्वारा प्राप्त किया गया है, न कि उसके अनुरूप योग्यता प्राप्त करने। वे श्रीकृष्ण के 'कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन' के अमृत-वाक्य को स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार अधिकार शब्द का प्रयोग केवल राज्य के सदर्थ में ही नहीं किया जाना चाहिये। व्यापक दृष्टि में देखने पर अधिकार सामाजिक जीवन के प्रत्येक क्षेत्र को समाहित किये हुये हैं।¹³²

सत्य तथा अहिंसा का पालन करने से उत्पन्न दक्षता के द्वारा व्यक्ति स्वयं अधिकारों का मूजन करता है। अधिकार राज्य अथवा अन्य किसी समुदाय द्वारा प्रदत्त नहीं हैं। गांधीजी की यह भी धारणा है कि राज्य अथवा समुदाय केवल अधिकारों को मान्यता ही प्रदान करते हैं। अहिंसा के प्राप्त स्तर के अनुपात में व्यक्तियों को अधिकार प्राप्त होते हैं। प्रत्येक की नैतिक क्षमता एक जैसी नहीं होती। व्यक्ति को अधिकार पर होने वाले प्रहार को रोकने की उपकारात्मक स्थिति अहिंसक अमहभाग के रूप में प्राप्त है। आवश्यकता इस बात की है कि व्यक्ति सामाजिक हित की दृष्टि से प्रत्येक कार्य करे। इस प्रकार गांधीजी ने अधिकारों को व्यक्तिगत सम्पत्ति न बनाकर उनके माध्यम से समाज-सेवा करने के कार्य को वरीयता दी है। उनका अधिकार-विषयक सिद्धांत सामाजिक कल्याण का पोषक है। वे आत्मनिर्भरता तथा आत्मनिष्ठा पर अधिक बल देते हैं। अधिकारों से वंचित व्यक्ति स्वयं दोषी है। यदि वह कर्त्तव्य में रत रहे तो अधिकारों की

प्राप्ति स्वतः कर लेगा तथा उनके दुरुपयोग की श्रयवा उनके माध्यम से शोषण की प्रवृत्ति उसमें नहीं रहेगी।¹³⁶

गांधीजी के आर्थिक विचार

गांधीजी के विचारों का वास्तविक अर्थशास्त्र यह है कि धन-संग्रह प्रगति के मार्ग में बाधक है। वे अर्थशास्त्र की आधुनिक पाठ्य-पुस्तकों की तुलना में विश्व की धार्मिक कृतियों को अर्थशास्त्र के नियमों की अधिक सुरक्षापूर्ण एवं ठोस कृतियाँ मानते हैं। उनके अनुसार आज की आर्थिक चुनौतियाँ जोसस फ्राइस्ट के समय में भी थीं। फ्राइस्ट ने कहा था कि 'एक जेट का सूई की धाख से निकल जाना सरल है किन्तु धनी व्यक्ति के लिए ईश्वर के राज्य में प्रविष्ट होना कठिन है।' फ्राइस्ट, मोहम्मद, बुद्ध, नानक, कबीर, चैतन्य, शंकर, दयालन्द, रामकृष्ण सभी महापुरुषों ने अपनी उपस्थिति से विश्व को सम्मन बनाया, किन्तु उन्होंने स्वेच्छा से निर्धनता की अपनी नियति के रूप में अंगीकार किया। हमने आधुनिक भौतिक सभ्यता को अपना लक्ष्य बनाकर प्रगति के मार्ग को नहीं चुना। वास्तविक उन्नति कुछ और ही है। प्राचीन धर्मों के अनुसार पूजा को बढ़ाने वाली गति-विधियों को सीमित करने की आवश्यकता है। इसमें सब प्रकार की भौतिक आकांक्षाओं की समाप्ति नहीं होती। पूजा बनाने वाले अपने कार्य में फिर भी व्यस्त रहेंगे, किन्तु ईश्वर तथा कुबेर की एक साथ सेवा नहीं की जा सकती। यह आर्थिक सत्य है। गांधीजी के अनुसार 'भारत को अमेरिका तथा यूरोप के देशों के समान भौतिकवादी दौड़ में नैतिकता का अन्त नहीं करना है।' वे पुरुषों, स्त्रियों तथा बालकों की मृनदेहों पर दृष्टी होने वाली दैत्याकार चिमनियों तथा फैक्ट्रियों को पसन्द नहीं करते। उनके अनुसार देश की आर्थिक समृद्धि बढ़ने के साथ-साथ नैतिकता का स्तर दिनों-दिन घटता जा रहा है।¹³⁷

गांधीजी के अनुसार 'भारत का आर्थिक ढांचा अथवा समस्त विश्व का आर्थिक आधार ऐसा होना चाहिये जिसमें कोई भी व्यक्ति अन्न तथा वस्त्र में विपन्न न हो। प्रत्येक व्यक्ति को इतना काम मिलना चाहिये कि वह अपनी दैनिक आवश्यकताओं की न्यूनतम पूर्ति प्रशस्य कर सके। यह तभी संभव है जबकि जीवन में सम्बन्धित जनमूल आवश्यक वस्तुओं का उत्पादन जनता के नियन्त्रण में हो। दैनिक उपयोग की वस्तुयें उसी प्रकार उपलब्ध हो जैसे ईश्वर द्वारा प्रदत्त हवा एवं पानी। शोषण की अर्थव्यवस्था का तिला-जलि दे दो जाय। आर्थिक साधनों का एकाग्रित न किसी देश के हाथ में रहे, न राष्ट्र के हाथों में और न किसी व्यक्ति समूह में। इस माधारेण मिद्वान्त की अवहेलना का अर्थ विनाशकारी हो सकता है।'¹³⁸ यद्यपि गांधीजी समान वितरण के आदर्श के पक्षपाती हैं, किन्तु व्यावहारिक दृष्टिकोण से वे समान वितरण के स्थान पर व्यापक संपन्न वितरण को स्वीकार करते हैं।¹³⁹

सममानता की उत्पत्ति की विवेचना करते हुये गांधीजी ने अपरिग्रह को अन्त्येय से सम्बद्ध किया है। उनके अनुसार यदि कोई वस्तु किसी के पास अनावश्यक होते हुये भी संग्रहीत है तो उसे छोरी न मानते हुये भी चुराई गई सम्पत्ति के अंतर्गत वर्गीकृत किया जाना चाहिये। संप्रह का उद्देश्य भविष्य के लिये व्यवस्था करना है। मृत्युमार्ग का पथिक तथा प्रेम के नियम का अनुयायी कभी भी आनेवाले जन की चिन्ता नहीं करता। ईश्वर वस्तु के लिए संग्रहीत नहीं करता। वह स्वकाम की आवश्यकता-पूर्ति में अधिक

निर्माण नहीं करता। मृत ईश्वर से पूर्ण भास्वा रखते हुये हमे इस विश्वास के साथ जीवन व्यतीत करना चाहिये कि ईश्वर हमे प्रतिदिन रोटी देगा—हमे सब कुछ प्राप्त होता रहेगा। महापुरुषो एव भक्तो ने यह सत्य अनुभव किया है। इस दैवी कानून के प्रति हमारे प्रमान प्रपवा सापरवाही ने ही हमारे मध्य प्रसमानता तथा उससे सम्बन्धित कष्टो को उत्पन्न किया है। भूमिरो के पास ऐसी वस्तुओं का भण्डार है जिनकी उन्हें आवश्यकता नहीं, और इस कारण वे वस्तुयें व्यर्थ पड़ी रहती हैं, जबकि करोड़ों व्यक्ति भूख के मारे बाल-बलित हो जाते हैं। यदि प्रत्येक व्यक्ति अपनी आवश्यकतानुसार ही वस्तुओं का सग्रह करे, तो कोई भी व्यक्ति भूखा नहीं रहेगा और सब भ्रमन चैन से जीवन-यापन करेंगे। अन्यथा भूमिरो मे भी उतना ही भसन्तोष है जितना निर्धन मे। निर्धन सखपति बनने की कामना करता है, तो सखपति करोड़पति बनने की। धनी व्यक्ति को अपरिग्रह के मामले मे पहल बननी होगी ताकि सन्तुष्टि का विरदव्यापी परावर्तन हो सके। उन्हें अपनी सम्पत्ति को सामान्य स्तर पर लाना होगा ताकि क्षुधा-पीडितो को भोजन मिल सके और वे भूमिरो के साथ सन्तोष से जीवन-यापन कर सकें।¹⁴⁰ यदि सभी व्यक्ति सेवा की भावना से काम करने लग जाय तो पूँजी का सग्रह ही नही हो और पूँजी-जन्य भसमानतायें समाप्त होने के साथ-साथ दुर्भिक्ष भयवा भुखमरी भी समाप्त हो जाय।¹⁴¹

गांधीजी ने समानता के आदर्श को स्पष्ट करते हुये कहा है कि सामाजिक दृष्टि से सब समान उत्पन्न हुये हैं—अर्थात् सबको भवसर की समानता का अधिकार प्राप्त है, किन्तु सब मे समान क्षमताएँ नहीं होती। प्रकृति से ही इस प्रकार की भसमानता होती है। सभी एक ही ऊँचाई, रंग, बुद्धि भादि के नहीं होते, कुछ अधिक कमने की योग्यता रखते हैं, अन्य कम। योग्यता सम्पन्न व्यक्ति अधिक भर्जन करेंगे और वे अपनी दक्षता का इसके लिये प्रयोग भी करेंगे। यदि ऐसे व्यक्ति अपनी योग्यता का उदारता से प्रयोग करें तो वे राज्य के कार्य का निष्पादन कर सकते हैं। ऐसे व्यक्ति न्यासी के रूप मे विद्यमान रहते हैं। बौद्धिक प्रतिभावाला व्यक्ति यदि अधिक धाय प्राप्त करता है तो उसकी बुद्धि को कुठित करने की आवश्यकता नहीं है, किन्तु ऐसे व्यक्ति की धाय का बड़ा भाग राज्य के हित में उसी तरह प्रयुक्त किया जाना चाहिये जैसे कि समुक्त परिवार मे पिता के कमाने वाले पुत्रो की धाय। वे न्यासी के रूप मे ही अपनी धामदनी को रखें।¹⁴²

न्यासिता के सिद्धान्त की चर्चा करते हुए गांधीजी ने व्यक्त किया है कि वे न्यासिता की स्थापना केवल अनुरोध ही नहीं अपितु प्रसहयोग द्वारा करना चाहते हैं। कोई भी व्यक्ति सम्पत्ति का अधिक मध्य व्यक्तियों के स्वेच्छिक प्रपवा बलात् सहयोग के बिना नहीं कर सकता। गांधीजी पूँजी के मालिको को बाकत प्रपवा बढ़ा देने के पक्ष मे हैं। उन्हें प्राकृत इसलिए ही जायगी कि धन उनके स्वाधिनार मे है। पूँजीपतियो से न्यासी बनने का माग्रह किया जायेगा। गांधीजी ने इसे स्पष्ट करते हुये कहा है कि यदि किसी व्यक्ति के पास सी रुपये हैं तो उसे पचास रुपये अपने पास रखने को कहा जायगा तथा शेष पचास रुपये कामगारो को देने के लिए बहा जायगा जिनके शोधण से वह शानि उत्पन्न हुई है किन्तु ऐसे व्यक्ति को जिसके पास एक करोड़ रुपये हैं, उसे केवल एक प्रतिशत धन अपने पास बट्टे के रूप मे रखने को कहा जायेगा तथा शेष शानि वही स्वेच्छा से समाग्र-हण मे समित कर देगा।¹⁴³

निजी सम्पत्ति के विषय पर गांधीजी ने निर्मल कुमार बोस के साथ हुई बातचीत में बतलाया कि "प्रेम तथा निजी सम्पत्ति साथ-साथ नहीं चल सकते। सैद्धान्तिक दृष्टि से पूरा प्रेम तभी सम्भव है, जब पूर्ण अपरिग्रह हो। हमारी देह ही हमारी अन्तिम सम्पत्ति है। पूर्ण प्रेम तथा अपरिग्रह तभी सम्भव है जब कि मानवीय सेवा में अपने शरीर को अर्पित करने के लिए तैयार हो जायँ"। व्यावहारिक दृष्टि से यह सम्भव नहीं। मानव की अपूर्णता के कारण इस लक्ष्य की प्राप्ति कठिन है, फिर भी इसे एक आदर्श साध्य के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। जिनके पास पैसा है वे न्यायी के रूप में कार्य करें तो समानता साईं जा सकती है। राज्य द्वारा हिंसा के प्रयोग से पूंजीवाद का दमन करना उचित नहीं है। एक बार हिंसा का चक्र प्रारम्भ हो गया तो फिर अहिंसा की स्थापना नहीं हो पायेगी। राज्य हिंसा का केन्द्रीय एवं संगठित प्रतिनिधित्व करता है। व्यक्ति में आत्मा है किन्तु राज्य आत्माविहीन मशीन है। हिंसा पर आधारित होने के कारण राज्य हिंसा-रहित नहीं हो सकता। यही कारण है कि न्यायिता का मिद्धान्त अधिक श्रेयस्कर प्रतीत होता है।¹⁴⁴

गांधीजी राज्य को न्यूनतम सम्पत्तियुक्त बनाना चाहते हैं। राज्य में शक्ति का अत्यधिक केन्द्रीयकरण भयावह है। निजी स्वामित्व राज्य के सम्पत्ति के स्वामित्व से कम हिमात्मक है। यदि व्यक्ति स्वेच्छा से न्यायी बनने को तैयार न हो, तो ऐसी स्थिति में राज्य द्वारा कम से कम हिंसा का प्रयोग कर ऐसे व्यक्ति को सम्पत्ति को न्याय में परिवर्तित कर लेना उचित रहेगा। व्यक्ति अपनी आदतों के अनुसार चलता है, किन्तु आवश्यकता इस बात की है कि वह अपनी इच्छा के अनुरूप चले। व्यक्ति अपनी इच्छाओं को इतना विकसित कर ले कि वह शोषण को न्यूनतम कर सके। राज्य की शक्ति का विस्तार अत्यन्त भयानक है क्योंकि राज्य शोषण का अन्त करने का कार्य करते हुये शनैः शनैः व्यक्ति के व्यक्तित्व को समाप्त कर देता है। व्यक्तित्व की हानि प्रगति विरोधी है। व्यक्ति न्यायी बन सकता है किन्तु राज्य रूपी मशीन गरीबों का हित नहीं कर सकती। राज्य का संगठन शक्ति पर आधारित है।¹⁴⁵

गांधीजी के धार्मिक विचारों का आधार रोटी-रोजी मिद्धान्त है। टालस्टाय ने गांधीजी ने यह प्रेरणा प्राप्त की है कि जीवित रहने के लिये मनुष्य को कार्य करना चाहिये। रस्किन के विचारों ने भी उनको इस दिशा में प्रवृत्त किया। रूनी लेखक टी एम. बोंग्डारेफ ने सर्वप्रथम यह विचार प्रकट किया कि मनुष्य अपनी रोटी स्वयं अपने हाथों से काम करके बनाये। टालस्टाय ने इसी विचार को व्यापक रूप से प्रचारित किया। गीता के तृतीय अध्याय में भी यही विचार व्यक्त किया गया है कि बिना ब्रह्म के प्राप्त भोजन चुराये हुये भोजन के समान है। यही रोटी-रोजी मिद्धान्त का आधार है। धर्म लिये बिना व्यक्ति को भोजन करने का अधिकार नहीं है। पूँजी तथा धर्म के मध्य विश्वव्यापी मध्य छिड़ा हुआ है। निर्धन व्यक्ति पूँजीपति में ईर्ष्या करता है। यदि भव्य व्यक्ति अपनी रोटी के लिये काम करें, वर्ग-भेद स्वतः मिट जायेगा। धनी व्यक्ति फिर भी होंगे किन्तु वे अपने को अपनी सम्पत्ति का न्यायी समझेंगे और इसका प्रयोग वे मुख्यतया मार्गजनिक हित में करेंगे।¹⁴⁶

रोटी-रोजी का मिद्धान्त उन व्यक्तियों के लिये जो अहिंसा का पालन करते हैं,

सत्य की भवना करते हैं तथा ब्रह्मचर्य का स्वाभाविक रूप से पालन करते हैं, वरदान स्वरूप है। श्रम का प्रयोग वास्तव में कृषि से ही सम्बन्धित हो सकता है। वृत्ति सभी यह कार्य नहीं कर सकते, परन्तु व्यक्तियों को कताई भ्रष्टाचार, बड़ईगिरी भ्रष्टाचार लुहारों आदि कार्य कृषि के स्थान पर करने चाहिये और कृषि को अपना भावार्थ स्वीकार करना चाहिये। प्रत्येक व्यक्ति को अपना स्वयं का महत्तर होना चाहिये। अपना पैला खुद उठाना चाहिये। सफाई करने का कार्य समाज के किसी वर्ग-विशेष को सौंप दिया जाना न्याय-संगत नहीं है। बाल्यकाल से ही हमारे मस्तिष्क पर यह विचार कि 'हम सब महत्तर हैं' अंकित कर देना चाहिये और सफाई के कार्य को रोटी-रोजी के साथ जोड़ देना चाहिये। ऐसा करने से मानव की समानता का सही मूल्यांकन हो सकेगा।¹⁴⁷ सभी के लिये प्रचुर मात्रा में खाद्य सामग्री तथा समुचित विश्राम की सुविधाएँ उपलब्ध हो सकेंगी। जनसंख्या का दबाव, क्लृप्ता तथा निर्धनता भी नहीं रहेगी। जनहित में प्रत्येक प्रकार के हानिकारक व्यवसाय आदि विकसित होंगे। ऊँच-नीच के भेद नहीं रहेंगे। न कोई निर्धन होगा, न कोई धनाढ्य, न कोई सवर्ण होगा, न कोई अशुद्ध।¹⁴⁸

गांधीजी ने रोटी-रोजी के सिद्धान्त को भावार्थ के रूप में प्रस्तुत किया। प्रसाध्य दिखाई देते हुये भी, इस सिद्धान्त का दैनिक शारीरिक परिश्रम द्वारा सधारण सभ्य है। हमारी दैनिक आवश्यकताओं को सीमित करने तथा सादा भोजन करने की वृत्ति हमें 'जीने के लिये खाने' के न कि 'खाने के लिये जीने' की प्रेरणा देती है। बौद्धिक श्रम के द्वारा अर्जित प्राजीविका उचित नहीं है। शरीर की आवश्यकताओं शारीरिक परिश्रम द्वारा ही पूरी की जा सकती है। बौद्धिक श्रम केवल आत्मा को परितुष्टि के लिये है। प्राय के लिये इसका उपयोग नहीं होना चाहिये। भावार्थ राज्य में चिकित्सक, वकील तथा अन्य केवल समाज के हित के लिये कार्य करेंगे, अपने स्वार्थ के लिये नहीं। रोटी-रोजी के नियम के प्रति आजापालन समाज की संरचना में अवाक् क्रान्ति लायेगी। अस्तित्व के लिये सधर्म के स्थान पर पारस्परिक सेवा के भावार्थ में ही मानव की विजय सम्निहित है। प्राज्ञिक कानून को मानवीय कानून में परिवर्तित करना है। स्वेच्छा से गावों की और अभिमुख होना है। गावों में बसनेवालों की निर्धनता का कारण स्वेच्छिक आशा पालन की क्षमता में कमी का सूचक है। शारीरिक श्रम से विमुख होने के कारण ही गावों से शहरो की ओर पलायन की स्थिति उत्पन्न हुई है। अनिवार्य आजापालन दासता है। रोटी-रोजी नियम के प्रति अनिवार्य आजापालन की स्थिति, निर्धनता, रोग एवं असंतोष उत्पन्न करती है। स्वेच्छा से आजापालन की प्रवृत्ति सतोष तथा स्वास्थ्य प्रदान करती है। जिस प्रकार से पुत्र स्वेच्छा से पिता की आज्ञा का पालन करता है, उसी प्रकार व्यक्ति को रोटी-रोजी के लिये स्वेच्छिक श्रम करना है। गावों में उद्योगों का विकास कर स्वेच्छिक श्रम का मूलपात किया जा सकता है।¹⁴⁹

गांधीजी ने पूजा तथा श्रम को परस्पर न्यासी के रूप में माना है। दक्षिण अफ्रीका, चम्पारन एवं भूमदाबाद में अहिंसा का प्रयोग कर गांधीजी ने बंधक मजदूरों तथा अन्य प्रकार के श्रमिकों की समस्या का निदान प्रस्तुत किया है। अहिंसा द्वारा श्रम की समस्याओं का निराकरण स्थायी है क्योंकि अहिंसा श्रमिक में यह अनुभूति जागृत करती है कि उसका श्रम उसी प्रकार पूजा है जिस प्रकार धातु। उन्हें अपनी आन्तरिक शक्ति को पहचानना

है ताकि वे अपनी संगठनात्मक शक्ति का सही प्रयोग कर शोषण को ख़त्म कर सकें। किसानों की स्वतन्त्रता का यह अर्थ नहीं है कि वे शोषणमुक्त होने पर अहिंसा का त्याग कर दें। यदि ऐसा किया गया तो वे स्वयं पूँजीपतियों के समान बुरे एवं शोषणकारी बन जायेंगे। अहिंसक बन रहने पर वे पूँजी की सहयोग प्रदान करते हुये उत्तम सही उपयोग करवा सकेंगे। मिल तथा मजदूर को वे शोषण के प्रतिनिधि न मानकर उत्पादन के अपने उत्तरदायी स्वीकार करेंगे। उनकी वे सभी प्रणाली रखा करेंगे जैसे वह उनकी स्वयं की सम्पत्ति हो। वे न तो उसे हानि पहुँचायें और न खोरी करेंगे किन्तु अधिक से अधिक उत्पादन बढ़ायेंगे। पूँजी तथा मन परस्पर आपसी बन कर समोच्चताओं के दो आपसी बन जायेंगे। आपसीता का निदान एतदर्थका नहीं है। इनके आपसी को उच्छेदता को स्वीकार नहीं किया गया—सभी एक दूसरे के पूरक, नष्टाकार एवं समान हैं। विश्व में देशद्वारों की कोई पृथक् प्रजाति नहीं है, किन्तु वे सब देवता हैं जो उत्पादन की शक्ति रखते हैं तथा उस शक्ति का प्रयोग समाज के हित में करते हैं—अधिक तथा पूँजीपति दोनों ही।¹³⁰

मार्क्स विवेचनाकर्ता की दृष्टि में समाज विप्लव की व्यवस्था पर प्रभाव डालते हुए माओजी ने व्यक्त किया है कि नव व्यक्तियों की आवश्यकता की पूर्ति होनी चाहिये और आवश्यकता से अधिक किसी के शान नहीं होना चाहिये। महात्मा के सिद्धे, यदि किसी व्यक्ति की भूख कम है और वह पाव भर घाटे में अपना पैर भर सकता है तो दूसरे को उससे बर सुने घाटे की आवश्यकता है, तो दोनों की आवश्यकताओं की पूर्ति होनी चाहिये। इसके सिद्धे समाज की संरचना में परिवर्तन करना होगा। अहिंसा द्वारा यह परिवर्तन लाया जा सकता है। व्यक्ति को अपने निजी जीवन में परिवर्तन लाता होगा। उसे भारत की निर्धनता को ध्यान में रखते हुये अपनी आवश्यकताओं को न्यूनतम करना होगा। उसकी सामग्री बेदानी-परित होनी चाहिये। उसे भविष्य की चिंता छोड़नी होगी। उसे जीवन के हर क्षण में अपने ऊपर नियंत्रण लगाना होगा। जब व्यक्ति अपने जीवन में यह सत्ता ले लो तो अपने निजी तथा पड़ोसियों की इन चाहों का उपदेस दिया जा सकता है। समाज विप्लव की धारणा पर ही आपसीता का निदान आधारित है। सभी व्यक्तियों को अपने पड़ोसियों से अधिक धन नहीं रखना है। प्रतिरिक्त धन को आपसी के रूप में समाज के सिद्धे प्रयुक्त करें। आपसी की ईमानदारी पर नव बुद्ध निर्भर करना। यदि आपसी ने निर्धनों के संकट का निवारण नहीं किया तो फिर सख्त प्रदत्त तथा अहिंसक अग्रणीय का मार्ग प्रशस्त हो जायगा। निर्धन व्यक्तियों के शृङ्खल के बिना सभी व्यक्ति धन एकत्र नहीं कर सकता यह बात निर्धनों को समझाई जाने ली वे एक जुट हो अहिंसा द्वारा समाज में आपसी निर्धन प्रशानता का केंद्र कर सुखमयी में सुख प्राप्त कर सकते हैं।¹³¹

आपसी के सम्बन्ध में माओजी ने बताया कि आपसी में उपयोगी प्रदत्त प्रदाना का अर्थ नहीं होता चाहिये। आपसीता का विचार स्थापित होने के पश्चात् परोक्षताओं की आवश्यकता ही नहीं रहेगी। आपसी का उत्तराधिकारी व्यक्तिपरक नहीं होता, किन्तु जनता बनता होता है। अहिंसा पर आधारित राज्य में आपसीता का बहुत निर्धारित होगा। राज्य-निरासका एवं उत्तरेतर सभी अन्य पूँजीपतियों के समाज स्तर पर आपसी ही माने जायेंगे।¹³² पदार्थ आपसी अपने उत्तराधिकारी का वास्तविक सामर्थ्य बन सकेगा

यद्यपि सम्पत्ति जन हित में प्रयुक्त होगी ।¹⁵³

समानता के प्रादुर्भाव की व्याख्या करते हुए गांधीजी ने व्यक्त किया है कि वर्ग-भेद किसी भी मूल्य पर स्वीकार नहीं किया जाना चाहिये । अमीर तथा गरीब की खाई इतनी बड़ी हुई है कि सारा धन्य हृदय-विदारक लगता है । निर्धन ग्रामीण को दुतरफा शोषण का शिकार बनाया गया है—एक ओर विदेशी सरकार तो दूसरी ओर शहर के निवासी—दोनों ही उसका शोषण करते हैं । वे भय उपभाते हैं, फिर भी भूखे रहते हैं । वे दुग्ध उत्पादन करते हैं, फिर भी उनके बच्चों को दूध पीने की नहीं मिलता है । यह शर्मनाक बात है । प्रत्येक व्यक्ति को सतुलित आहार मिलना चाहिये साफ सुथरा भूकान मिलना चाहिये, बच्चों की पढ़ाई की समुचित व्यवस्था होनी चाहिये और चिकित्सा की समुचित व्यवस्था होनी चाहिये । यही आर्थिक समानता का विषय है । गांधीजी आवश्यक वस्तुओं के प्रत्या उत्पादन को प्रतिवर्धित नहीं करना चाहते किन्तु इतना अवश्य चाहते हैं कि अन्य सभी उत्पादन निर्धन व्यक्ति की अनिवार्य आवश्यकताओं की पूरा करने के पश्चात् किया जाय ।¹⁵⁴

न्यासिता के सिद्धान्त के सम्बन्ध में गांधीजी ने एक दृष्टि फार्मुला तैयार किया था किन्तु वह गांधीजी के जीवन काल में प्रकाशित नहीं हो पाया । बाद में प्यारेलाल ने इस फार्मुला को प्रकाशित करवाया । न्यासिता के बारे में प्यारेलाल के गांधीजी से हुये वार्तालापों से अनेक नये तथ्य प्रकाश में आये हैं । प्यारेलाल ने जो प्रमुख प्रश्न प्रस्तुत किये हैं उनमें कतिपय महत्व के हैं । एक प्रमुख चुनौती जो कि गांधीजी के न्यासिता सिद्धान्त के सदर्भ में प्रस्तुत की गई है, यह है कि यदि अहिंसा के अन्तर्गत किसी व्यक्ति को अपने सिद्धान्तों की रक्षा के लिए आत्मोत्सर्ग अथवा आत्मदाह भी करना पड़े और इसके द्वारा विरोधी पर उसका प्रभाव डाला जाय तो फिर पूँजीपतियों को शोषण से प्राप्त अपनी प्रसाह सम्पत्ति रक्षाने को विवश क्यों नहीं किया जा सकता ? न्यासिता की हो क्या आवश्यकता है ? अनेक व्यक्ति इसे कोरी गल्प मानते हैं । क्या अहिंसा की शक्ति सीमित है ? गांधीजी सुधारवाद की राजनीति को श्रान्ति का हनन करने वाली मानते हैं । क्या यही बात सामाजिक श्रान्ति के सम्बन्ध में लागू नहीं होती ? उपर्युक्त शकाओं का निवारण प्रस्तुत करते हुये गांधीजी ने व्यक्त किया है कि प्रश्नकर्ता के अस्तिष्क में इस का उदाहरण है । अनाउष वर्ग की सम्पत्ति को जब्त कर उसे जनता में वितरित कर दिया जाना प्रसाधारण श्रान्तिवारी उत्साह का जनक है, किन्तु न्यासिता की योजना में जनता न केवल पूँजीपतियों की सम्पत्ति का ही उपयोग करती है अपितु पूँजीपति की योग्यता, जानकारी तथा अनुभव का भी उपयोग कर सकती है । यह और भी बृहत् श्रान्ति है । हम पूँजीपतियों के व्यावसायिक अनुभव तथा योग्यता को जो कि उन्होंने पीढ़ियों के विशिष्टीकरण से प्राप्त की है, नकार नहीं सकते । जब तक हम शक्ति सम्पन्न न हो जायें, परिवर्तन ही हमारा अस्त्र है, किन्तु शक्ति प्राप्त करने के पश्चात् हम परिवर्तन को स्वेच्छिक शास्त्र के रूप में नाम में लेते । परिवर्तन व्यवस्थापन के पहले किया जाना चाहिये । अन्यथा व्यवस्थापन निर्जीव मात्र रहेगा । उदाहरण के तौर पर हमें सपाई के नियमों को लागू करने की शक्ति प्राप्त है किन्तु हम इससे कुछ भी प्राप्त नहीं कर सकते क्योंकि जनता इसके लिये तैयार नहीं है ।¹⁵⁵

पूजीपति यदि स्वेच्छा से न्यासी बनने को तैयार न हो तो जनमत के दबाव से ऐसा किया जा सकता है, किन्तु इसके लिए जनमत को संगठित करने की आवश्यकता है। जनमत की मत अभिव्यक्त करने की शक्ति को इतना विस्तृत करने की आवश्यकता है कि बहुमत की इच्छा को प्रभावित किया जा सके। केवल समदात्मक कार्यवाही से जनता को शक्ति प्राप्त नहीं होगी। अहिंसक असहयोग ही जनता की वास्तविक शक्ति है। अहिंसा का यह तात्पर्य नहीं कि हम शक्ति पर बर्बाद कर लें क्योंकि यह अहिंसा का नश्य नहीं हो सकता। शासन की मशीनरी को बच्चे में बिसे बिना भी अहिंसा द्वारा शक्ति को नियंत्रित एवं निदेशित किया जा सकता है। शासन केवल हिंसा से ही नहीं चलाया जा सकता। शक्ति का प्रयोग पून के समान हल्का होना चाहिये ताकि किसी को भी उसका बजन न अनुभव हो। गांधीजी के अनुसार, "जनता ने कांग्रेस की सत्ता को स्वेच्छा से स्वीकार दिया था। एक से अधिक बार मुझे डिक्टेटर की पूर्ण शक्ति से विभूषित किया। किन्तु हर व्यक्ति यह जानता था कि मेरी शक्ति उसकी स्वैच्छिक स्वीकृति पर निर्भर करती थी। वे मुझे कभी भी अलग कर सकते थे तथा मैं भी बिना किसी नाजुक के हट जाता। वितापत के दिनों में मेरी सत्ता और कांग्रेस की सत्ता से किसी को परेशानी नहीं हुई। अतः बहुत मुझे 'सरकार' कह कर पुकारते थे। हालांकि वे मुझे जानते थे कि वे मुझे अपनी जेब में रखते थे। जो कुछ उस समय मेरे बारे में अपना कांग्रेस के बारे में सत्य था, वह शासन के बारे में सत्य हो सकता है।" 156

सिद्धान्त में अहिंसक राज्य की स्थापना अथवा अहिंसक तानाशाही सम्भव है, किन्तु इसके लिये आत्मन्यासन, आत्मत्याग एवं तपस्या की आवश्यकता है। भागवत के प्याहल स्वर्ग (अर्थात्) में अहिंसक राज्याध्यक्ष का वर्णन मिलता है। वह ऐसा व्यक्ति है जिसने समस्त पारिवारिक सम्बन्धों का त्याग कर दिया है, भय, पसपात, क्रोध, मोह सबसे निलिप्त है। अपने लिए किसी बात की कामना न करते हुये—न शक्ति की, न गौरव और न प्रसिद्धि की—वह विनय एवं आत्मन्याग की अभिव्यक्ति है। सतत अनुशासन से वह श्रुतप्रो, यवान तथा हानि के बन्धों से निर्मुक्त हो जाता है। यदि उसकी आत्मा बनवान होत्रे हुये भी शरीर निबल हो जाय तो ऐसा व्यक्ति आत्मदाह कर शरीर त्याग देगा। ऐसा ही व्यक्ति अहिंसा के अनुरूप शासन कार्य कर सकता है। मुक्ति का मार्ग सुगम नहीं है। यह भी आवश्यक नहीं कि ईशामोह, मोहम्मद अथवा बुद्ध जैसे दिव्य पुरुष ही यह कार्य कर सकते हैं। महापुरुषों का अन्तरण कभी-कभी ही होता है। किन्तु साधारण व्यक्ति भी अहिंसा को आत्मसात् कर सारे समाज को मुक्ति दिला सकता है। ईसा द्वारा दर्शाये गये मार्ग का ईसा के बापू चिन्मयी ने ईसा की उपस्थिति के बिना अनुसरण किया। विदुषु का आधिपत्य करने में वैज्ञानिकों की अनेक पीढ़ियाँ निकल गई, किन्तु आज साधारण ने साधारण व्यक्ति, यहाँ तक कि बालक भी विद्युतीय शक्ति का दैनिक जीवन में उपयोग करता है। इसी प्रकार से आदर्श राज्य का प्रशासन चलाने के लिये पूर्ण पुरुष की हर समय आवश्यकता नहीं होती। एक बार शासन स्थापित होने के पश्चात् शासन स्वतः सुचारु रूप में चलता रहेगा। सामाजिक जादूटि की पहले आवश्यकता है, ऐसे बातें अपने आप हो जायेंगी। अर्थिकों को यह बताना आवश्यक है कि सच्ची पूँजी कोई सोना-चाँदी नहीं, परन्तु उनके हाथों एवं मस्तिष्क द्वारा किया गया धन है। एक बार जनता को

ग्रहिसक धर्महयोग श्रीर उसकी शक्ति के प्रति जाग्रत कर देने के पश्चात् न्यासिता का विचार अपने आप व्यवहार में आने लगेगा ।¹⁵⁷

गांधीजी की न्यासिता का प्रारूप (डाफ्ट) इस प्रकार है —

1 न्यासिता समाज की वर्तमान पूजोवादी व्यवस्था की समतावादी व्यवस्था में परिवर्तित करती है । यह पूजोवाद का समर्थन नहीं करती बल्कि उसे सुधारने का ध्येय प्रदान करती है । यह उस विश्वास पर आधारित है कि मानवीय प्रकृति में सुधार सम्भव है ।

2 यह व्यक्तिगत स्वामित्व के अधिकार की केवल समाज द्वारा अपने बलियों में दी गयी अनुमति के अलावा स्वीकार नहीं करती ।

3 पूजा के स्वामित्व एवं उपयोग पर व्यवस्थापन-नियमों को यह पुष्ट नहीं करती ।

4 इस प्रकार राज्य द्वारा संचालित न्यासिता में व्यक्ति स्वार्थसिद्धि के लिए अथवा सामाजिक हित की प्रयोजन्यता के सम्पत्ति रखने अथवा उसका उपयोग करने में स्वतन्त्र नहीं होगा ।

5 जिस प्रकार से न्यूनतम पारिश्रमिक निर्धारित करने का प्रस्ताव प्रस्तुत किया जाता है, उसी प्रकार से समाज में व्यक्ति की अधिकतम भाग की सीमा भी निश्चित की जायेगी । ऐसी न्यूनतम एवं अधिकतम भाग का अन्तर विवेक-संगत, समतापरक एवं समय-समय पर परिवर्तनीय होगा, ताकि अन्तर की कम से कम करने की प्रवृत्ति बनी रहे ।

6 गांधीवादी धार्मिक व्यवस्था के अन्तर्गत उत्पादन की प्रकृति सामाजिक आवश्यकता द्वारा निर्धारित की जायेगी, न कि व्यक्तिगत इच्छा अथवा लोभ द्वारा ।¹⁵⁸

यद्यपि गांधीजी द्वारा स्वीकृत न्यासिता का उपर्युक्त प्रारूप गांधीजी के जीवन काल में न तो प्रकाशित हो सका और न प्रयुक्त ही, क्योंकि गांधीजी ने यह प्रारूप अपने किसी अनादध मित्र को सहमति के लिये भेजा था और वे सज्जन स्वयं न्यासिता के इच्छुक होने पर भी अन्य पूजोपस्थितियों का समर्थन न जुटा पाये, फिर भी इसकी प्राथमिक समय में सार्वकता विनोबा भावे के सर्वोदय कार्यक्रम से स्वत स्पष्ट है । ग्रहिसक क्रान्ति का दौर प्रारम्भ हो चुका है ।

समाजवादी कौन ?

गांधीजी के अनुसार समाजवाद सुन्दर शब्द है । समाजवाद में समाज के सभी सदस्य समान हैं—न कोई नीचा, न कोई ऊँचा । व्यक्ति के शरीर में सिर इसलिये ऊँचा नहीं कि वह शरीर के ऊपर है, न पैर के तलवे इस कारण नीचे हैं कि वे जमीन को छुते हैं । जैसे शरीर के अंग समान हैं वैसे ही समाज के सदस्य भी । यही समाजवाद है । उसमें राजा तथा रक्ष, धनी तथा गरीब, भालिक तथा मजदूर सभी समान स्तर पर हैं । धार्मिक शब्दावली में 'समाजवाद में द्वैत' नहीं है, केवल एकता है; जबकि विश्व के सभी समाज द्वैत अथवा बहुलता ही दर्शाते हैं । एकता का नितान्त अभाव है । अनेक जातियों की अनेकानेक उपजातियाँ बनी हुई हैं, किन्तु अनेकता का एकता में परिणत करने के लिये हिंसा की आवश्यकता नहीं है । केवल सत्यप्रिय, ग्रहिसक एवं शुद्ध मन वाले समाजवादी ही भारत तथा विश्व में समाजवादी समाज की स्थापना कर सकेंगे । इस दृष्टि से विश्व का कोई भी देश पूर्णतः समाजवादी नहीं कहा जा सकता ।¹⁵⁹

बोल्शेविकवाद के सदस्य में अपने सीमित ज्ञान का उल्लेख करते हुए गांधीजी ने यह बतलाया है कि यह निजी सम्पत्ति के उन्मूलन में विश्वास करता है। एक प्रकार से यह सिद्धान्त अपरिग्रह के नैतिक आदर्श का अर्थशास्त्र के क्षेत्र में किया गया प्रयोग है। यदि स्वेच्छा एवं शक्तिपूर्वक अपरिग्रह को स्वीकार कर लिया जाय तो अत्युत्तम है। बोल्शेविकवाद हिंसा का प्रयोग कर निजी सम्पत्ति को जप्त करने तथा सामूहिक राष्ट्रीयकरण की नीति को बनाये रखने का आह्वान करता है। अपने वर्तमान रूप में बोल्शेविकवाद अधिक दिनों तक चल नहीं सकता। हिंसा पर आधारित कोई भी विचार अधिक दिन नहीं टिकता। इसमें सन्देह नहीं कि बोल्शेविकवाद को स्थापित करने में सैकड़ों नर-नारियों ने बलिदान दिया है और इस आदर्श की रक्षा करने में सब कुछ न्योछावर किया है। लेनिन जैसे महापुरुषों के त्याग एवं समर्पण वाला यह आदर्श व्यर्थ नहीं जा सकता। उनका यह आदर्श भावी पीढ़ी के लिए प्रेरणास्पद है।¹⁶⁰

गांधीजी ने वर्ग-संघर्ष के मार्क्सवादी विचार को स्वीकार नहीं किया। वे पूँजी तथा श्रम में कोई नैसर्गिक विरोध नहीं मानते। वे श्रम तथा पूँजी को समान स्तर पर रखने की आवश्यकता पर बल देते हैं। दोनों वर्गों को एक दूसरे के पूरक के रूप में कार्य करना है। पूँजीपतियों को केवल श्रमिकों की भौतिक आवश्यकता का ही ध्यान नहीं रखना है, अपितु उनका नैतिक उत्थरण भी करना है। वे न्यासी के रूप में श्रमिकों के हित का पालन करें। लड़ाई पूँजी से नहीं, अपितु पूँजीवाद से है। यदि एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति से अधिक धनवान है तो कोई विंता नहीं, किन्तु धनवान व्यक्ति निर्धन का शोषण करें तथा निर्धन व्यक्ति धनवान से ईर्ष्या रखे तो स्थिति विस्फोटक बन जाती है। संपर्क एवं वैमनस्य का अंत कर पूँजी तथा श्रम में मैत्रीपूर्ण सम्बन्ध विकसित करने चाहिये।¹⁶¹ गांधीजी के अनुसार सम्पत्ति के निजी स्वामित्व को नष्ट करने के स्थान पर उसके उपयोग पर नियंत्रण लगाने की आवश्यकता है ताकि अमीर एवं गरीब के बीच की खाई को मिटाया जा सके।¹⁶²

गांधीजी ने वर्ग-संघर्ष को समाप्त करने का दावा किया है यदि जनता उनके द्वारा दर्शाये अहिंसक मार्ग का अनुसरण करने को तैयार हो। अहिंसा को जीवन का आधारभूत सिद्धान्त बना लेने पर वर्ग-संघर्ष असंभव हो जायेगा। इसके द्वारा पूँजीपति को नष्ट करने के स्थान पर पूँजीवाद को समाप्त करने का मार्ग प्रशस्त होता है। पूँजीपति न्यायो के रूप में पूँजी का उत्पादन, सঞ্চय एवं संचर्जन करने के लिये आमंत्रित हैं। श्रमिकों को पूँजीपतियों के हृदय-परिवर्तन की प्रतीक्षा नहीं करनी है। यदि पूँजी शक्ति है तो श्रम भी। दोनों ही शक्तियाँ रचनात्मक अथवा विध्वसात्मक कार्य में प्रयुक्त हो सकती हैं। दोनों एक दूसरे पर निर्भर हैं। श्रमिकों में अपनी शक्ति का बोध जागृत होने ही से पूँजी की सामेदारी की बात सोचेंगे, न कि पूँजीपतियों के दाव बने रहने की। यदि श्रमिकों ने पूँजी के सम्पूर्ण स्वामित्व की बात सोची तो वह सोने के अडेबारी मुर्गी को मारने के समान होगी। बुद्धि एवं प्रयत्न की सममानता का अंत होना बर्तित है। नदी के किनारे बसने वाले के लिए रेगिस्तान में रहनेवाले की तुलना में सेती करने के अधिक अवसर उपलब्ध हैं, किन्तु सममानता के होन हुये भी समानता के उपलब्ध मूर्तों को नहीं घोना है। प्रत्येक मनुष्य को जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति करने का समान अधिकार

प्राप्त है। अधिकार कर्त्तव्यों से युक्त होते हैं। श्रमिकों को अपने शरीर से श्रम करने के कर्त्तव्य का निर्वह करना है और उन व्यक्तियों से असहयोग करना है जो श्रम का शोषण करते हैं। मूलभूत सामान्यता में विश्वास रखते हुये पूजोपति एवं श्रमिक को एक ही घरातल पर देखना है। पूजोपति को नष्ट करने के स्थान पर उसका हृदय परिवर्तन करना है।¹⁶³

पूजोपति को एवं श्रमिकों के संबंधों का एक और पक्ष भी है। यह कहना उचित नहीं कि यदि पूजोपति श्रमिकों को हिंसा द्वारा दबा कर स्थाना चाहते हैं तो श्रमिकों को हिंसा द्वारा अपने अधिकारों को प्राप्त करने का अधिकार है। गांधीजी के अनुसार श्रमिकों को पूर्ण श्रुता के साथ 'नहीं' कहना सीखना चाहिये। अभुगत तथा मोलियों को सहन करते हुये भी उन्हें अपने 'नहीं' पर दृढ़ रहना है। न कि परस्पर का जबाब दफ्तर से देने का प्रयास अपेक्षित है। परेक्षानी यह है कि श्रमिक पूजोपति को निष्क्रिय बनाने के स्थान पर पूजोपति पर कब्जा करने तथा स्वयं पूजोपति बनने की कामना करता है। पूजोपति जो कि संगठित एवं पहले से पैर जमाये हुए है, अपने धन का कुछ भाग श्रमिकों को दान देने में उपयोग करता है। गांधीजी ने इसे के साथ कहा है कि यदि उनकी योजना पर अमल किया जाय तो प्रत्येक श्रमिक स्त्री तथा पुरुष सफल हो सकता है। श्रमिक को अहिंसा की योजना के अन्तर्गत रह कर कार्य करने का जो सुझाव दिया गया है, वह कोई अतिमानवीय विचार नहीं, अपितु गुणमत्ता से अभ्यान्वित किया जा सकने वाला सुझाव है। वे चाहते हैं कि श्रमिक सैनिक की भांति शौर्यवान् तो हो किन्तु सैनिक की तरह हिंसात्मक नहीं। निःशस्त्र श्रमिक का अहिंसात्मक आन्दोलन म बलिदान एक पूर्णतः शस्त्र सुसज्जित व्यक्ति के शौर्य से अत्यधिक उच्च है।¹⁶⁴ पूजो के सम्मोहन ने व्यक्ति की हतना चमत्कृत कर रखा है कि वह पूजो को ही सब कुछ मान बैठता है, किन्तु एक क्षण के निमन से यह स्पष्ट हो जायेगा कि पूजो श्रम के अधीन है। रस्किन ने भी कहा कि श्रम के पास अनुमनीय प्रवृत्ति है। मर डेनियल हेमिल्टन के विचारों को उद्धृत करते हुये गांधीजी ने बतलाया है कि यह मोक्षना अर्थ है कि एक धातु का टुकड़ा पूजो का निर्माणक है। उत्पादित वस्तु भी पूजो नहीं है। यदि समस्या के मूल में जाय तो पता चलेगा कि श्रम ही पूजो है और यह जीवित पूजो प्रमाण है।¹⁶⁵

वर्ग-समर्थ तथा निजी सम्पत्ति के अधिकार के सदर्भ में गांधीजी ने कहा है कि वर्ग-समर्थ भारत की उस मूल प्रतिभा के लिए विदेशो है जो कि समान न्याय के सबके मौलिक अधिकारों पर आधारित साम्यवाद को विवसित करने की क्षमता रखती है। गांधीजी के स्वप्नों का साम्राज्य राजा तथा रक्त सभी को समान अधिकार की सुरक्षा प्रदान करता है। गांधीजी समाजवाद एवं साम्यवाद ऐसी धर्म-धारणाओं पर आधारित है जो हमारे विचारों से मौलिक भिन्नता रखती है। ऐसी ही एक धर्मधारणा है मानवीय स्वभाव की अनिवार्य स्वार्थपरायणता में उनका विश्वास। गांधीजी इस धारणा की अस्वीकार करते हैं। उनके अनुसार मनुष्य तथा जगती व्यक्ति में अंतर है। मनुष्य आत्मा की ध्वनि व अनुसंधान कार्य करते हुये स्वार्थ एवं हिंसा से ऊपर उठ सकता है, किन्तु जगती व्यक्ति ऐसा नहीं कर सकते। भारत में हिन्दू धर्म ने सदियों की तपस्या एवं त्याग पर आधारित इस सत्य को प्रस्तुत किया है। अतः भारत में समाजवाद एवं साम्यवाद अहिंसा तथा श्रम एवं पूजो, जमींदार व रैयत के मैत्रीपूर्ण सहयोग पर ही आधारित होना चाहिये। राष्ट्रीयकरण से अव्यभिचीत नहीं होना चाहिये। राष्ट्र

स्वयं सम्पत्ति का स्वामी नहीं बन सकता। वह तो केवल सम्पत्ति की व्यक्तियों के सुपुर्न करता है ताकि सम्पत्ति का उचित एवं समतापूर्ण उपयोग हो सके और उसका दुस्प्रयोग रोका जा सके। यदि पूँजीपति तथा जमींदार श्रमिकों एवं रैयत के हित में अपनी सम्पत्ति का उपयोग करें तो समाज में वर्ग-संघर्ष के स्थान पर शांति एक स्वतंत्रता का वातावरण निमित्त हो सकता है।¹⁶⁸

गांधीजी ने वर्ग-संघर्ष के सम्बन्ध में अपने विचारों को स्पष्ट करते हुए दर्शाया है कि शोषक एवं शोषित में तब तक कोई सहयोग की संभावना नहीं, जब तक शोषण तथा शोषण करने की भावना विद्यमान है, किन्तु इनका यह तात्पर्य नहीं कि पूँजीपतियों तथा जमींदारों को जन्मजात शोषक मान लिया जाय और यह विचार जाय कि उनके तथा जनता के मध्य भौतिक वैमनस्य है। मूलतः सभी प्रकार का शोषण इच्छित एवं अनिच्छित सहयोग पर आधारित होता है। यदि शोषित होने वाले शोषक को आज्ञा का पालन न करें तो शोषण होगा ही नहीं किन्तु स्वयंभूत हम बेडियों से बंधे रहना स्वीकार करते हैं। यह समाप्त हो जाना चाहिये। जमींदार एवं पूँजीपति को समाप्त करने के स्थान पर शोष जन के साथ उनके सम्बन्धों को परिवर्तित करने की आवश्यकता है। भारत में वर्ग-संघर्ष अवश्यभावी नहीं है। इसे अहिंसा के द्वारा दूर हो रखने की आवश्यकता है। जो व्यक्ति वर्ग-संघर्ष की अवश्यमाविता की बात करते हैं, वे अहिंसा के प्रभाव की नहीं समझ पाये हैं। न्यायिता के द्वारा संघर्ष की स्थिति टाली जा सकती है। वर्ग-भेद अवश्य रहेगा किन्तु वह भित्तिजाकार होगा न कि लम्बवत्। हमें परिवर्तन से घायातित नारों तथा दलीलों के मोहपाग में नहीं फसना चाहिये। हमारा स्वयं का सामाजिक आदर्श इतना विस्तृत एवं व्यापक है कि हम वैज्ञानिक शोधपणा की भावना द्वारा एक सच्चा समाजवाद एवं साम्यवाद विवक्षित कर सकेंगे जिसकी विषय में किसी ने कल्पना भी नहीं की होगी। यह सोचना निरान्त नृतिपूर्ण है कि पाश्चात्य समाजवाद अथवा साम्यवाद जनमनुदाय की निर्धनता के प्रश्न पर अन्तिम वाक्य है।¹⁶⁷ हमारे पूर्वजों ने यह कहकर 'मैं भूमि गोपाल की वामे घटक रहा' हमें सच्चे समाजवाद की घोरोहर दी है। गांधीजी के अनुसार गोपाल का शाब्दिक अर्थ चरवाहा है, इसका अर्थ ईश्वर भी है। आधुनिक सभ्यता में गोपाल का अर्थ है राज्य अर्थात् जनता। यह सत्य है कि आज भूमि पर जनता का स्वामित्व नहीं है, किन्तु यह दोष कहावत का नहीं है। दोष हममें है कि हम उसके अनुरूप नहीं रहे।¹⁶⁸

गांधीजी की यह रूढ़ धारणा है कि समाजवाद, यहाँ तक कि साम्यवाद भी, ईशोपनिषद् के प्रथम श्लोक में परिलक्षित है। पूँजीपति द्वारा पूँजी के दुस्प्रयोग के प्राविष्कार के साथ समाजवाद का जन्म नहीं हुआ है। मरत्य यह है कि जब कुछ सुधारकों ने मत-परिवर्तन की पद्धति में विश्वास छो दिया, तब वैज्ञानिक समाजवाद के तकनीक का जन्म हुआ। अहिंसा द्वारा उन सभी समस्याओं का निराकरण प्राप्त हो सकता है जो वैज्ञानिक समाजवादियों ने अनुभव की है।¹⁶⁹ साम्यवादियों का वर्गविहीन समाज का आदर्श अनुकरणीय है, किन्तु हिंसा द्वारा इसे प्राप्त करने का उद्देश्य नृतिपूर्ण है। हम सब समान उत्पन्न हुए हैं। फिर भी हमने सदियों से ईश्वर की इच्छा का विरोध किया है। अनुमानता का विचार पाप है किन्तु मनुष्य के हृदय से पाप की संगीत की नोक में नहीं निकाला जा सकता है। मानव-हृदय उस साधन की स्वीकार नहीं करता।¹⁷⁰

अमिक के लिये कार्यकीमत का वही महत्व है जो पूजोपति के लिये धन का। अमिक का धान्य ही उसकी पूजी है। जिस प्रकार से पूजोपति अमिकों के सहयोग के बिना पूजा नहीं बना सकता, उसी प्रकार अमिक भी पूजोपति के सहयोग के बिना अपने श्रम का सही उपयोग नहीं कर सकता। यदि दोनों ही बुद्धिमान हैं और एक दूसरे से उचित व्यवहार प्राप्त करने को चाहते हैं तो वे एक ही उद्यम के सम्मोदार बन सकते हैं। उन्हें एक दूसरे का जन्मजात शत्रु नहीं मानना है। गांधीजी को बिना इस बात की है कि जहाँ पूजोपति अपनी जड़े जमाये हुए और संगठित भी है, वहाँ अमिकों की स्थिति ठीक विपरीत है। श्रम करने वाले व्यक्ति की बुद्धि उसके आत्मविश्वास तथा आर्थिक अध्यवसाय में कुटिल कर दी है जिससे वह अपने मस्तिष्क का ठीक से विचार नहीं कर पाता। अपने शरीर का शौर्य एवं उसकी शक्ति को पहचानने का उसे अवसर नहीं मिलता। उसे यह शिक्षा दी जाती रही है कि उसका पारिश्रमिक पूजोपति द्वारा ही निर्धारित किया जा सकता है, उसकी अपनी भाग दारा नहीं। अमिक को इस चुनौती का सामना करने के लिए अनेक हुनर सीखने दिये जाय तथा अपनी बुद्धि का विकास करने का अवसर उसे मिले ताकि वह शरीर से अस्तक ऊंचा उठकर सब सवे और आजीविका रहित होने के भय में मुक्त हो सके।¹⁷¹

गांधीजी ने वर्ग सघर्ष के अस्तित्व को सभी अस्वीकार नहीं किया। वे वेदल वर्ग-सघर्ष को भइवाने एक बनाये रखने के विरुद्ध हैं। उन्हें विश्वास है कि वर्ग-सघर्ष दाला जा सकता है। इसे भइवाने में जितनी मलाई नहीं है, उतनी इसे रोकने में है। धनी वर्ग तथा अमिकों के मध्य सघर्ष केवल नाममात्र का है। अमिकों द्वारा एकजुट होकर कार्य करने के बाद उनका भी उतना ही प्रभाव होगा जितना कि धनीवर्ग का रहा है। वास्तविक सघर्ष बुद्धिमानी एवं निबुद्धि में है। ऐसे सघर्ष को बनाये रखना मुख्यता ही होगी। निबुद्धि को दूर करने की आवश्यकता है। धनी वर्ग अत्यन्त अल्पसंख्या में है। यदि अमिकों ने उचित रूप से संगठित व्यवहार करना आरम्भ कर दिया तो पूजोपतियों को भी भुनका पड़ेगा। अमिकों को पूजोपतियों के विरुद्ध भइवाने का श्रम होगा वर्ग-भूणा बनाये रखना जो किसी भी राष्ट्र के न्यायवादी नहीं होगा। यह बुचक दूर रहना चाहिये। यह दुबलता एवं हीनता की भावना का परिचायक है। जैसे ही अमिक अपनी प्रतिष्ठा को पहचानने लगेगा, धन की मही स्थान प्राप्त हो जायेगा; अर्थात् धन अमिक हेतु ज्ञात के अधीन रहेगा। श्रम धन से अधिक मूल्यवान् है।¹⁷² पूजी अपने आपमें कोई बुराई नहीं है, बुराई पूजी के दुरुपयोग में है। किसी न किसी रूप में पूजी की आवश्यकता सदैव रहेगी।¹⁷³

इस द्वारा प्राप्त औद्योगीकरण की उपलब्धियों के सदृश में गांधीजी ने व्यक्त किया है कि वे हम के जीवन में प्रभावित नहीं हैं। बाईबल की इस उक्ति से कि 'मनुष्य को इससे क्या प्राप्त होगा कि वह सारे विश्व को प्राप्त कर ले और अपनी आत्मा खो बैठे?' गांधीजी प्रभावित हैं। उन्हें व्यक्ति द्वारा स्वयं के व्यक्तित्व को खो बैठना तथा भौतिक का पूर्ण मात्र बन जाना मानसिक गरिमा का अग्र गलन दिखाई देता है। वे अत्येक व्यक्ति को समस्त के उत्साही एवं पूर्ण विकास के लक्ष्य के रूप में देखना चाहते हैं।¹⁷⁴ यह पुष्टि जाने पर आर्थिक समानता के लक्ष्य की प्राप्ति करने को उनकी तकनीक तथा समाजवादियों एवं साम्यवादियों की तकनीक में क्या अंतर है, गांधीजी ने व्यक्त किया है कि 'समानवादी

तथा साम्यवादी यह कहते हैं कि वे आर्थिक समानता लाने के लिए आज कुछ नहीं कर सकते। वे इसके पक्ष में प्रचार करते रहेंगे और अन्त में उनके अनुसार पूरा उत्पन्न होगी और बरेगी। वे कहते हैं कि जब उनको राज्य पर नियंत्रण प्राप्त हो जायेगा, वे समानता लाने करेंगे। मेरी योजना के अनुसार, राज्य व्यक्ति की भावना को पूर्ण के लिये रहेगा, न कि उनको अपने निर्देशों के अनुसार कार्य करने अथवा बाध्य करने के लिये। मैं सहिष्णुता द्वारा आर्थिक समानता की स्थापना करूंगा, जनता को अपने विचारों के अनुरूप परिवर्तित करूंगा, पूरा के स्थान पर प्रेम की शक्ति का उपयोग करूंगा। मेरे विचारों के अनुरूप समाज को बनाने तक मैं प्रतीक्षा नहीं करूंगा, अपितु मैं स्वयं से ही इसका प्रारम्भ कर दूंगा। यदि मैं पचास मोटरकारों अथवा दस बीघा जमीन का भी मालिक हू तो यह सत्य है कि मैं अपने विचारों की आर्थिक समानता नहीं ला सकता। इनके लिये मुझे स्वयं को निर्धन से निर्धनतम स्तर तक अपने आपको घटाना होगा। मैं गत पचास वर्षों से यह करने का प्रयास कर रहा हूँ और इस कारण से मैं अपने आपको अनेकों साम्यवादों करने का दावा करता हूँ, हालांकि मैं धनिकों द्वारा प्रस्तुत किए गए अन्य सुविधाओं का उपयोग करता हूँ। उनका मेरे पर प्रभाव नहीं है और जनहित की भावना पर मैं उन्हें एक क्षण में त्याग सकता हूँ।^{1, 175}

गांधीजी की अपरिग्रह अवधारणा के धर्म-निरपेक्ष तत्त्व

गांधीजी की अपरिग्रह-सम्बन्धी विचारधारा को धार्मिक परिवर्तन में देखने का प्रमाण उचित नहीं है। उनके विचार निम्न राजनीतिक धारणा पर अवलम्बित हैं। 'अपरिग्रह' को आर्थिक आधारों पर देखने तथा पढ़ने की आवश्यकता है। आध्यात्मिकता का पुट जोड़ देने से गांधीजी के अपरिग्रह-संबन्धी विचारों की स्पष्टता घुमिल हो जाती है। जिस प्रकार से एरिक फोम ने मार्क्स के भौतिक दर्शन को प्रकट कर मार्क्सवाद की समीक्षा को नया आयाम प्रदान किया है, उसी प्रकार से गांधीवाद को आध्यात्मिकता की जड़ से परे देखने पर नवीन आर्थिक दृष्टि प्राप्त हो सकती है। गांधीजी की अपरिग्रह की अवधारणा का आध्यात्मिक विवेचन उसे प्रकृति तथा आर्थिक आवश्यकताओं से निवृत्ति के मार्ग की ओर ले जाता है, किन्तु धर्म-निरपेक्ष विवेचन से अपरिग्रह की अवधारणा धर्म के सामाजिक परिणामों की प्रतीक बन जाती है। मनीनीकरण के दुष्परिणाम स्वरूप मानव की भौतिक वस्तुओं की सातसा प्रतीकित हो गई है। सम्पत्ति की अधिकता से अधिक मात्रा में प्राप्त करने का प्रयास सामाजिक शांति तथा समाज में व्यक्ति के व्यक्तित्व को धारण करने में बाधक है। इससे मानवीय मूल्यों का भजन दृष्टा है तथा पारस्परिक मानवीय संबंधों में कटुता आई है। एक दृष्टि से गांधीजी के दृष्टिकोण में दोनों ही तत्त्व—आध्यात्मिक तथा भौतिक—विद्यमान हैं। इन दोनों के निष्पन्न से आध्यात्मिक उत्पत्ति तथा सामाजिक सद्भाव की स्थिति उत्पन्न होती है, किन्तु धर्म-निरपेक्षतावादी तत्त्व अधिक प्रबल दिखाई देता है। गांधीजी मनीनीकरण का इस कारण से विरोध नहीं करते कि वे सम्पत्ति के अधिक संप्रद के विरुद्ध हैं, अपितु वे सम्पत्ति के संप्रद के विरुद्ध इस कारण से हैं कि सम्पत्ति का अधिकतम मनीनीकरण का अर्थ उत्पन्न करता है।

अपरिग्रह की अवधारणा गांधीजी द्वारा मनीनीकरण के विरोध-म्वहन उत्पन्न है। सर्वोच्च में व्यक्त उनकी विचारधारा इसका प्रमाण है कि वे परस्परगत चिन्तन में

पश्चिम के विवेकवादी-मानवतावादी मूल्यों को जोड़कर ऐसी प्रगतिशील विचारधारा प्रस्तुत कर रहे थे जिसमें सामाजिक तथा आर्थिक समस्याओं का समीचीन विवेचन हो सके। गांधीजी ने अपरिग्रह की धारणा के माध्यम से मशीन के बुरे सामाजिक प्रभावों तथा मशीन द्वारा सम्पत्ति के अधिक से अधिक ध्वंजित करने की सालसा—दोनों—के प्रति गहरी चिन्ता व्यक्त की है। वे मानवीय भावना से प्रेरित दिखाई देते हैं।

मार्क्स ने पूँजी तथा मशीनीकरण—जन्म इस आर्थिक स्थिति को अन्यमक्रमण (एनियनेशन) कहा है जिसके अन्तर्गत व्यक्ति अपने-आपसे तथा समाज से बटा-बटा-सा रहता है। मार्क्स ने अन्यसक्रमण की चार स्थितियाँ बतलायी हैं—श्रमिक का अपने श्रम से अन्यमक्रमण, श्रमिक का उत्पादन की प्रक्रिया से अन्यसक्रमण, श्रमिक का अपने आपसे अन्यसक्रमण तथा मानव का मानव से अन्यसक्रमण। यद्यपि गांधीजी ने अन्यसक्रमण शब्द का प्रयोग नहीं किया, फिर भी उनके विचारों में मार्क्स-मर्याद मशीन के मानव तथा समाज पर पड़ने वाले प्रभावों का सुन्दर विवेचन समाहित है। उनके द्वारा बार-बार श्रम के विभाजन पर आधारित मशीनी उत्पादन के प्रारम्भ आरम्भहीन पक्ष तथा मृजनात्मकता के हानि का विवेचन श्रम तथा श्रमिक के मध्य उत्पन्न होने वाले अन्यसक्रमण के प्रति उनकी चेतना का परिचायक है। मशीनीयुग में मानव के अमानवीकरण के प्रति उनके विचार मानव के मानव से अन्यसक्रमण के द्योतक हैं। गांधीजी ने मशीनीकरण के कारण मानव के नैसर्गिक परोपकारी पक्ष की अव्यवस्था को दर्शाकर मानव तथा समाज के मध्य अन्यसक्रमण की स्थिति को प्रकट किया है। मार्क्स तथा गांधीजी में अन्यसक्रमण सम्बन्धी विचारों का साम्य गांधीजी पर मार्क्सवादी प्रभाव का स्पष्ट परिचायक है।

तथापि, मार्क्स तथा गांधीजी में अन्यसक्रमण का सोच समान नहीं है। मार्क्स ने अन्यसक्रमण को पूँजीवादी व्यवस्था का परिणाम माना है जबकि गांधीजी अन्यसक्रमण को मशीनीकरण से उत्पन्न विचार मानते हैं। मार्क्स ने पूँजीवाद के विनाश में अन्यसक्रमण का उपयोग गुमाया है, जबकि गांधीजी मशीनीकरण के अन्त में ही शोषण का अन्त ढूँढ़ते हैं। वे पूँजीवादी व्यवस्था को इसका उत्तरदायी नहीं मानते। इस प्रकार गांधीजी के आर्थिक विचार भौतिक उत्पत्ति के बाधक नहीं हैं। वे भौतिक साधनों के उचित प्रयोग तथा उसने साध-साध सामाजिक व्यवस्था के जातिपूर्ण नियमन को स्वीकार करते हैं। वे पूँजी को सामाजिक व्यवस्था का शत्रु नहीं बनने देना चाहते। उनका दृष्टिकोण व्यक्ति की मोक्ष-प्राप्ति तक सीमित नहीं है। वे सामाजिक व्यवस्था में न्याय, स्वतन्त्रता तथा सम्बन्ध के लिये व्यक्तिगत दृष्टिकोण में सदैव स्वर की गूँज देखना चाहते हैं ताकि व्यक्ति तथा समाज में अतर्क्यता की स्थिति उत्पन्न न हो। वे स्थग की वक्तव्य से दूर पृथ्वी पर द्रष्टिनाशायण की सेवा में अपना सर्वस्व समर्पित करते हैं।

शिक्षा

गांधीजी के शिक्षा सम्बन्धी विचार उनकी रचनात्मक विचार-शक्ति के अनुरूप राष्ट्र के नवयुवकों के नैतिक एवं आध्यात्मिक उत्थान से प्रेरित है। शिक्षा का उद्देश्य बच्चों तथा युवाओं को समाज तथा राष्ट्र का उपयुक्त नागरिक बनाना है। इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिये देश की संस्कृति एवं समय की आवश्यकताओं को दृष्टि से शोभन नहीं किया जा सकता। गांधीजी के शिक्षा-विषयक विचारों की मूल धारणा यह है कि वे

शास्त्रालय शिक्षा-प्रणाली को भारत के लिए उपयोगी नहीं मानते। पाश्चात्य शिक्षा साम्राज्यवाद, अधुनिकता एवं शोषण की प्रवृत्ति का ही अंग है। भारत की ग्राम्यप्रधान सामाजिक एवं धार्मिक व्यवस्था के अनुरूप शिक्षा ही भारत के लिए उपयोगी सिद्ध हो सकती है। गांधीजी की बुनियादी शिक्षा-प्रणाली इसी ध्येय को लेकर चलती है। हमने वैयक्तिक महत्वाकांक्षा के स्थान पर सामाजिक उत्थेय की पूर्ति को विशेष महत्व दिया जाता है। गांधीजी की बुनियादी शिक्षा-योजना में प्राथमिक शालाओं की स्थापना की गयी है। ग्रामिणों की धारणा पर आधारित यह योजना ग्रामिण लोकतंत्रीय सामाजिक व्यवस्था का अभिन्न अंग मानी गई है। गांधीजी की इस योजना में बच्चों की शिक्षा किन्नी उपयोगी हुनर के माध्यम से कराई जाती है ताकि रोटी-रोजी का आदर्श शिक्षा से समुक्त किया जा सके। शिक्षा का माध्यम मातृभाषा रखने तथा अन्य सर्व विषयों की शिक्षा को उत्पादन की समता से मुक्त हुनर का अभिन्न अंग बनाने का उद्देश्य इस योजना में अन्तर्निहित है। विद्यार्थी स्वयं के थम से उत्पादित वस्तुओं से प्राप्त पारिश्रमिक द्वारा अपनी फीस वगैरह का प्रबंध करेंगे। वे कार्य, अध्ययन एवं जीवन के मध्य उचित समन्वय स्थापित कर अष्टौ नागरिक के रूप में विकसित हो सकेंगे।

गांधीजी ने प्राथमिक शिक्षा को सात से चौदह वर्ष तक के बच्चों के लिये निश्चय रखने का विचार प्रस्तुत किया है। वे सबके तथा लड़कियों को सात वर्ष की प्राथमिक शिक्षा के परबान् उनके द्वारा सीखे गये व्यवसायों में राज्य द्वारा उन्हें रोजगार की सुरक्षा दिखाने के लिये उनके द्वारा उत्पादित वस्तुओं को राज्य द्वारा निर्धारित दूरियों पर क्रय करने की सुविधा के पक्ष में हैं। इस प्रकार सभी विद्यालय आत्मनिर्भर हो जायेंगे शोषित विद्यार्थियों द्वारा उत्पादन के माध्यम से अपनी फीस का प्रबंध किया जायेगा। इससे राज्य को एक महत्वपूर्ण कार्य करने का अवसर प्राप्त होगा। राज्य छात्रों के अभिभावकों को उनके बच्चों की विद्यालयों में भेजने के लिये विवश कर सकेगा। राज्य इन विद्यालयों के निरीक्षण, संयोजन एवं मार्गदर्शन का उत्तरदायित्व वहन करेगा। वह इन विद्यालयों में उत्पादित वस्तुओं के विक्रय का प्रबंध करेगा। इस कार्य के लिए भूमि, भवन तथा उपकरणों की व्यवस्था विद्यार्थियों द्वारा उत्पादित वस्तुओं से प्राप्त धन के द्वारा नहीं होगी, किन्तु राज्य तथा स्थानीय निवासियों की धन का वहन करना होगा। युवाओं द्वारा अपना व्यावसायिक जीवन प्रारम्भ करने के पहले उन्हें एक वर्ष के लिए अपनी सेवाओं अनिवार्य रूप से इस कार्य के लिये अर्पित करनी होगी ताकि शिक्षा पर होने वाले व्यय को कम से कम किया जा सके। उन युवाओं को देश के धार्मिक स्तर को ध्यान में रखकर उतना वेतन भी दिया जा सकता है जितना उनके जीवन निर्वाह पर होने वाले व्यय से अधिक न हो।

गांधीजी की उपर्युक्त योजना में धार्मिक समता तथा शैक्षिक समता को समन्वित किया गया है। किन्तु यदि कोई शिक्षण संस्थान आत्मनिर्भरता का लक्ष्य प्राप्त नहीं कर पायेगा, तो वह धार्मिक समता विकसित करने के उद्यम को मोर प्रहार होगा। शिक्षा की दृष्टि से यह उचित नहीं होगा। आत्मनिर्भरता को इतना अधिक महत्व नहीं दिया जाना चाहिये। केवल शैक्षिक समता को विकसित करने का ही उद्देश्य मूल होना चाहिये। गांधीजी की शिक्षा योजना के विरुद्ध यह भी कहा गया है कि विद्यालयों में उत्पादित वस्तुओं का विक्रय राज्य द्वारा किये जाने का अर्थ यह होगा कि उद्योगों का व्यापक

स्तर पर समाजीकरण किया जाय। चिंतु इस धारणा के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि गांधीजी केन्द्रीयकरण तथा स्थानीय संस्थाओं के माध्यम से यह कार्य करना चाहते हैं, अतः समाजीकरण हस्तशिल्प से जुड़ा रहे, न कि उसे केन्द्रीय उत्पादन से सम्बद्ध किया जाय। इस योजना से हस्त-शिल्पियों को कोई हानि नहीं होगी। इससे उनका समाज में सम्मान बढ़ेगा तथा श्रम की प्रतिष्ठा स्थापित होगी। श्रम की नैतिक शक्ति को मान्यता मिलेगी ताकि सिद्धान्त तथा व्यवहार में होने वाला अन्तर दूर किया जा सके।

गांधीजी की शिक्षा-योजना का भारतीय उद्देश्य बालक के दृष्टि, उसका मस्तिष्क तथा उसकी आत्मा का समन्वित विकास करना है। अन्य शिक्षा योजनाओं में बालक के हाथों का महत्त्व नहीं और उसकी आत्मा को भी दृष्टि से धोखा दे दिया गया है। गांधीजी ने कार्य के द्वारा शिक्षण की योजना के सम्बन्ध में लिखा है कि "मस्तिष्क की सच्ची शिक्षा के लिए भी शारीरिक श्रमों का समुचित उपयोग आवश्यक है। शारीरिक शक्ति एवं श्रम-श्रियों के बुद्धिपूर्वक उपयोग से गुन्दर से गुन्दर और कीच से कीच मानसिक विकास सम्भव हो सकता है।" उनका यह प्रयोग राजनीतिक दृष्टि से भी एक नवीन सामाजिक प्रगति का जनक है। गांधीजी ने लिखा है, "मैं यह मानता हूँ कि शिक्षा की इस वृद्धि के व्यक्ति का सबसे अधिक मानसिक एवं आध्यात्मिक विकास हो सकता है। इसमें उद्योग भी आज की तरह शान्ति के रूप में नहीं, बल्कि वैज्ञानिक ढंग से सिखाये जायेंगे ताकि बालक प्रत्येक प्रक्रिया के मूल की जानकारी प्राप्त कर सके।" इसने द्वारा शहर तथा गांव के मध्य स्वरूप एवं वैतिक सम्बन्धों की स्थापना की जायेगी ताकि सामाजिक समुदाय एवं वर्गों के मध्य विपाक सम्बन्धों को दूर करने में सफलता मिल सके। इसने द्वारा गांधी का निरन्तर होने वाला हास गिरा दिया जा सकेगा और ऐसी सामाजिक व्यवस्था की स्थापना की जा सकेगी जिसमें गरीब तथा समीर का भेदभाव न रहे। प्रत्येक को समुचित पारिश्रमिक एवं स्वतन्त्रता का अधिकार प्राप्त होगा। फिर, न तो गालिको और मजदूरों के मध्य भयानक वर्ग संघर्ष होगा और न सम्पूर्ण भारत में स्थापित करने के लिए बृहत् उद्योगों में समाने वाली विपुल पूँजी की आवश्यकता होगी। विदेशों से मिलने वाली मशीनों प्रथम तबनीकी जानकारी पर निर्भरता भी समाप्त हो जायेगी। उच्चस्तरीय तबनीकी चातुर्य पर निर्भरता भी समाप्त हो जायेगी जो जर्मनमुदाय का भविष्य स्वयं उनके हाथों में सुरक्षित होगा।

गांधीजी ने विश्वविद्यालय स्तरीय शिक्षा में भी श्रमिकारी परिवर्तन का सुझाव प्रस्तुत किया है। उनके शब्दों में "मैं उच्च शिक्षा का दुश्मन नहीं हूँ। मेरी योजना में तो अधिन से अधिन और गुन्दर से गुन्दर पुस्तकालय, प्रयोगशालाएँ और शोध संस्थान रहेंगे। उनसे जो ज्ञान मिलेगा, वह जनता की संपत्ति होगी और जनता को उसका लाभ मिलेगा।" वे निजी क्षेत्र को उच्च शिक्षा का भार सौंपना चाहते हैं। आपने प्राथमिक, व्यावसायिक एवं वाणिज्य-सम्बन्धी महाविद्यालयों को व्यापारी एवं औद्योगिक प्रतिष्ठानों द्वारा चलाये जाने का उत्तरदायित्व सुझाया है। वला, कृषि एवं आधुनिक महाविद्यालयों को भारत-निर्भर करने प्रथम स्वयंनिष्ठ चर्चे से चलाये जाने का सुझाव गांधीजी ने दिया है। वे राजकीय विश्वविद्यालयों को केवल परीक्षा लेने तक ही सीमित रखना चाहते हैं।

और उन्हें परीक्षा-शुल्क द्वारा आत्म-निर्भर बनाना चाहते हैं।

गांधीजी विभिन्न विज्ञानों की शिक्षा को मूल्यवान मानते हैं, किन्तु वे नहीं चाहते कि हमारे विद्यार्थी रसायनशास्त्र तथा भौतिकशास्त्र में ही उलझे रहें। उनकी मानसिक मोक्षता के अनुसार पहले वे उपकरणों का प्रयोग नीखे, वाद में लेखन का कार्य। पहले भक्षकों के बिना पढ़ेगी तथा जीवन का ज्ञान प्राप्त करेगी, कान वस्तुओं तथा व्यक्तियों के नाम तथा उनके अर्थ का बोध करेंगे। समस्त प्रशिक्षण प्राकृतिक तथा प्रतिक्रियात्मक होगा और स्वरित तथा सस्ता भी। इस प्रकार गांधीजी की शिक्षा-योजना में व्यक्ति के शारीरिक, मानसिक और भाष्यात्मिक सभी गुणों की अभिव्यक्ति समाविष्ट है। गांधीजी पाठशालाओं में नैतिक शिक्षण के पक्ष में हैं। उनके अनुसार सभी धर्मों की आधारभूत नैतिकता में कोई अन्तर नहीं है। चरित्र-निर्माण, साहस, सद्गुण तथा भद्रानुद्देशों की प्राप्ति के लिए व्यक्ति का नैतिक शिक्षण परमावश्यक है। वे कला तथा संगीत के साथ-साथ शारीरिक प्रशिक्षण को भी महत्वपूर्ण मानते हैं। उनके विचारों के अनुसार सत्य तथा करुणा के माध्यम से व्यक्ति समाज तथा मानवता की सच्ची सेवा कर सकता है। वे भारत की प्राचीन सांस्कृतिक धरोहर के साथ-साथ आधुनिकता का भी जीवन में समावेश चाहते हैं। वे छद्मवादी नहीं हैं। उनके आदर्शों के अनुरूप स्थापित गुजरात विद्यापीठ के सम्बन्ध में उनके विचार इसके प्रमाण हैं। उन्होंने कहा था, "विद्यापीठ केवल प्राचीन सस्कृति का अनुकरण नहीं करेगा। इसका उद्देश्य प्राचीन परम्पराओं और नवीन अनुभूतियों का समन्वय कर एक नयी सस्कृति का निर्माण करना होगा। इसलिए यह विभिन्न भारतीय सस्कृतियों का समन्वय करेगा जिन्होंने भारतीय जन जीवन को प्रभावित किया है और स्वयं उनसे प्रभावित भी हुए हैं।"

गांधीजी : एक शान्तिवादी (पैसीफिस्ट) के रूप में

गांधीजी की शान्तिवादियों की दृष्टि से विश्व में प्रचलित कहा जा सकता है। यूरोप में चलने वाले शान्ति-आन्दोलन व समयों की ने युद्ध की विभीषिका से बचने के लिए समय-समय पर आंदोलन चलाते हैं, किन्तु गांधीजी का सत्याग्रह इन सबसे भिन्न तथा अनुपम कहा जा सकता है। शान्तिवाद (पैसीफिज्म) नकारात्मक है। यह निष्क्रिय प्रतिरोध का ही एक रूप है। शान्तिवादी युद्ध में स्वयं सम्मिलित नहीं होता तथा अनिवार्य सेना का विरोधी है, जबकि गांधीजी ने इन प्रकार के कार्य को अप्रत्यक्ष रूप में युद्ध को समाप्त करना ही कहा है। युद्ध का विरोध सभी हो सकता है जबकि व्यक्ति युद्ध करने वाली स्वयं की सरकार के साथ पूर्ण समझौता करे। जब तक व्यक्ति कर देता है तथा शासन की अन्य मांगों का पालन करता है, तब तक उसे शान्तिवादी नहीं माना जा सकता किन्तु गांधीजी का सत्याग्रह का प्रयोग उन्हें शान्तिवादी बने जाने के उपयुक्त नहीं है। गांधीजी शान्तिवाद के स्थान पर सत्याग्रही अधिक हैं।¹⁷⁶ 'सत्याग्रह' शब्द अत्यन्त व्यापक है और उसमें गांधीजी की एक अन्तिम मांग की स्थिति स्पष्ट होती है। वे सभी प्रकार की हिंसा का विरोध करते हुये सत्य के लिए अहिंसक संघर्ष को ही एकमात्र मार्ग मानते हैं जिससे युद्ध रोके जा सके। 1940 के बाद के गांधीजी ने समस्त विचार इस ओर इंगित करते हैं। गांधीजी से पहले भी शान्ति एवं सद्भाव को विश्वव्यापी स्तर पर स्थापित करने के प्रयास हुये हैं। टालस्टाय तथा गैरीसन ने गांधीजी के पहले शान्ति का संदेश दिया है, किन्तु उनमें

तथा गांधीजी ने मूलभूत अन्तर यह है कि जहाँ अन्य मनीषियों ने निष्क्रिय प्रतिरोध का समर्थन किया है, वहाँ गांधीजी ने अहिंसा को सार्थक के सक्रिय साधन के रूप में प्रयुक्त कर दिखाया है। यूरोप के शांतिवादियों के विचार एक निश्चित दर्शन के रूप में मायता प्राप्त नहीं कर पाये हैं, क्योंकि सिद्धान्त की दृष्टि से उनमें युद्धोन्माद को रोकने के लिए कोई निश्चित कार्यक्रम नहीं दिखाई देता। इस तरह गांधीजी अहिंसक शांतिवादियों में प्रमणी हैं। गांधीजी ने यूरोपीय आलोचकों के इस आरोप को कि उनका अहिंसक असहयोग अहिंसक नहीं रहा या सक्ता¹⁷⁷—यद्यपि स्वीकार किया है, फिर भी उनका अहिंसक आंदोलन अहिंसा के सिद्धान्त की निश्चित धारणा प्रस्तुत करता है।

राष्ट्रवाद बनाम अन्तर्राष्ट्रवाद

गांधीजी के अनुसार राष्ट्रवादी बनने के पहले अन्तर्राष्ट्रवादी बनना असम्भव है। राष्ट्रवादी बनने का यह अर्थ नहीं है कि व्यक्ति ने सन्तुष्टि देशभक्ति की भावना बनी रहे और वह अपने देश की तुलना में अन्य देशों को ह्य समझे। स्वयं के उदाहरण द्वारा गांधीजी ने बताया है कि वे केवल भारत का ही बर्थाण नहीं चाहते, वरन् समस्त विश्व के बर्थाण के इच्छु हैं। हम अपने देश के प्रति निष्ठावान बने रहे, साथ ही साथ किसी अन्य देश को हानि नहीं पहुँचायें। अन्तर्राष्ट्रवाद तभी सम्भव है जब राष्ट्रवाद पूरी तरह स्थापित हो जाय, अर्थात् जनता एकजुट होकर रहने लग जाय। इसके पश्चात् सभी राष्ट्रीयताएँ एक साथ सगठित होकर एक व्यक्ति के समान व्यवहार करने लग जाय, तभी सच्चा अन्तर्राष्ट्रवाद स्थापित हो सकता है। जब तक राष्ट्रों के परस्पर जैमनस्य एक प्रतिद्वन्द्विता का अन्त नहीं होता, तब तक अन्तर्राष्ट्रवाद की कामना नहीं की जा सकती। राष्ट्रवाद का सही रूप में निर्वाह करने वाला व्यक्ति मानवता का शत्रु नहीं, अपितु सेवक है। अपने देश की सेवाभक्ति करना तब तक अनुचित नहीं, जब तक देशभक्ति दूसरे राष्ट्र को हानि पहुँचाने के कार्य के लिये विवश न करे।¹⁷⁸

इस प्रकार गांधीजी की देशभक्ति एवं राष्ट्रीयता की भावना सकोणों नहीं है। वे मानव-प्रेम को विश्वप्रेम का प्रेरक मानते हैं। वे ऐसा आदर्श मानव विवसित करना चाहते हैं जो सम्पूर्ण मानवता से प्रेम करता हो। गांधीजी ने स्वावलम्बी ग्रामीण प्रजातन्त्रों की स्थापना पर इसी उद्देश्य से जोर दिया है। राजनीतिक प्रबुद्धता के साथ-साथ गांधीजी पारस्पर आर्थिक एवं सांस्कृतिक सहयोग भी होना चाहिये। ग्रामीण स्तर पर सामाजिक एवं नैतिक चेतना का विकास समस्त राष्ट्रीय चिन्तन धारा को परिवर्तित कर सकता है और मानव मात्र के प्रति प्रेम की भावना का संचार करने में सहायक हो सकता है। ऐसी चेतना के पश्चात् सकोणों भौगोलिक एवं राष्ट्रीय सीमाएँ स्वतः टूट जायेंगी। भारत का प्रतीत राष्ट्रीय एकता एवं विश्व-वन्धुत्व का प्रतीक रहा है। अथेजो से मुक्ति प्राप्त करने के पीछे भी स्वतन्त्रता का भाव है, न कि घुणा का। गांधीजी के शब्दों में, "पूर्ण स्वराज्य की मेरी कल्पना का अर्थ यह नहीं है कि हमारा देश सबसे असल रह कर स्वतन्त्रता का उपयोग करे, बल्कि विश्व के राष्ट्रमण्डल में उसका एक दूसरे से स्वस्थ एवं सम्मानपूर्ण सहयोग रहे। हमारी स्वतन्त्रता किसी दूसरे राष्ट्र के लिए कोई खतरा नहीं बनेगी। जिस प्रकार हम अपना शोषण नहीं होने देंगे, ठीक उसी प्रकार हम किसी दूसरे पर शोषण भी नहीं करेंगे। अतः हम अपने स्वराज्य के द्वारा सम्पूर्ण विश्व की सेवा करेंगे।"¹⁷⁹

को इतना गिरा दिया था कि हिन्दू समाज की दृष्टि से इसका निराकरण एक राष्ट्रीय समस्या बन गई थी। छुआछूत की भावना ने कुछ धार्मिक समस्याएँ भी छोड़ी कर दी थीं। वृत्ति हरिजनो का बहुमत धार्मिक दृष्टि से बहुत पिछड़ा हुआ था और उनके रोजगार के अवसर अत्यन्त सीमित थे, अतः उन्हें गाँव तथा शहरों से बाहर अत्यन्त दयनीय स्थिति में तथा अस्वस्थ वातावरण में रहने को विवश होना पड़ता था। हिन्दू होते हुए भी उन्हें हिन्दू-मन्दिरों में प्रवेश नहीं मिलता था, उनके लिए सभी सार्वजनिक स्थानों में प्रवेश वर्जित था। गांधीजी ने हरिजनोद्धार के कार्य को अग्र्याय तथा दमन के विरुद्ध महान् सशर्ण मानकर भारत के जन-जीवन में एक नवीन विचार उत्पन्न किया। उनके हरिजनोद्धार-आन्दोलन की सबसे बड़ी विशेषता यह थी कि उन्होंने इस आन्दोलन में हरिजनों को सम्मिलित नहीं किया। हरिजनोद्धार का कार्य सशर्ण नष्ट जाने वाले भारतीयों द्वारा किया जाना था। इन सदम में गांधीजी का यह विचार था कि हरिजन इतने गिरे हुये हैं कि वे अपने अधिकारों की माँग करने में अपने आपको सामर्थ्य-विहीन मानते हैं, अतः उनके प्रति होने वाले अग्र्याय का विरोध उन्होने के द्वारा होना चाहिये जो अग्र्याय करने वाले समूह के सदस्य हैं। गांधीजी ने एक ओर सबलों के हृदय में हरिजनो के प्रति घृणा की भावना को मिटाने का अग्र्यय प्रयास किया, तो दूसरी ओर उन्होंने हरिजनों के मन से हीनता तथा दामता का भाव निकालकर पुनः नया अग्र्यविश्वास दिलाया। गांधीजी ने हरिजनोद्धार कार्य के द्वारा यह सिद्ध कर दिया कि सदियों से हमारे पूर्वजों ने हिन्दू-समाज के एक अंग पर जो अग्र्याय करिये थे, उसका हमारे द्वारा ही प्रायश्चित्त किया जाना आवश्यक था। बिना किसी बाहरी दबाव के जनमत को शिक्षित कर स्वेच्छा से छुआछूत की भावना का अन्त करना आधुनिक भारत की एक श्रेष्ठ उपलब्धि माना जा सकता है।

गांधीजी द्वारा नावणकोर में 'वाइकोम सत्याग्रह' चलाया जाना हरिजन-उद्धार की दृष्टि से भारत के इतिहास की एक महत्वपूर्ण घटना का प्रारम्भ था। नावणकोर के महाराजा ने गांधीजी के सत्याग्रह की नैतिक विजय को स्वीकार करते हुये हरिजनों के मन्दिर-प्रवेश की प्राप्ति जारी की। इसी प्रकार से राजस्थान के अजमेर राज्य के नरेश ने राजस्थान में पहली बार गांधीजी के हरिजन-उद्धार कार्यक्रम का प्रारम्भ किया। वे अपने ही द्वारा संचालित मन्दिर में हरिजन-प्रवेश के प्रश्न पर जन-विरोध के कारण स्वयं मन्दिर के आन्तरिक प्रकोष्ठ में दर्शन करने नहीं गये। उन्होंने उसी स्थान से दर्शन करने का नियम निभाया जहाँ तक हरिजनो को दर्शन करने का अधिकार दिया गया था। वहीं से वे दर्शन करते रहे। गांधीजी ने अपने ही समय में छुआछूत की भावना के दो हजार वर्षों से चले आ रहे रुढ़िवादी विचार को परिवर्तित कर एक महान् सामाजिक क्रान्ति का मूलपात किया। बाद में भारत सरकार ने इस अवधि में कानून बनाकर छुआछूत की प्रथा का अन्त करने का प्रयत्न किया। गांधीजी ने कानून का सहारा लिये बिना ही यह सब कुछ किया था। उनके स्थान पर कोई अन्य व्यक्ति होता तो सदियों से चली आ रही इस रुढ़िवादिता को मिटा नहीं पाता। आधुनिक शिक्षा एवं कानूनी व्यवस्था के द्वारा, संचार एवं यातायात के साधनों के विकास के साथ-साथ जाति-व्यवस्था से सम्बन्धित बुराईयाँ कम होती गई हैं। गांधीजी की यह मान्यता थी कि हिन्दू धर्म में छुआछूत की भावना को स्वीकार नहीं किया गया। गांधीजी ने जहाँ छुआछूत की भावना

का विरोध किया, वहाँ वे जाति व्यवस्था के विरुद्ध व्यापक अभिमान नहीं चला पाये। शायद उनका यह विचार था कि छुआछूत की भावना के समाप्त होने के पश्चात् जाति व्यवस्था के दण्डन स्वयं लिपित हो जायेंगे। गांधीजी हिन्दू धर्म की सभी बुराइयों पर एक साथ प्रहार करना इसलिये भी उचित नहीं समझते थे कि वही उन्हें विचारों से विदेही न समझ लिया जाये। उन्होंने हिन्दू धर्म की संरचना में निष्ठा प्रकट करते हुये एक सुधारवादी के रूप में छुआछूत का विरोध किया यद्यपि वे शकीर्ण विचारों वाले हिन्दू नहीं थे।

गांधीजी ने अपने-आपको सनातन हिन्दू मानते हुये हिन्दू धर्म की अपनी नीतिक व्याख्या प्रस्तुत की जो इस कारण बल निकली कि हिन्दू धर्म किसी एक धर्म-मुन्तक की सत्ता के अधीन नहीं था। उन्होंने स्वामी दयानन्द सरस्वती के वेदों की सर्वोच्चता का विचार को स्वीकार नहीं किया। उन्होंने वराधनधर्म के जातीय सन्धीकरण को अपने नवीन दृष्टिकोण से देखा। वे जातबन्धक वेदों तथा स्मृतियों को अनुरोध नहीं मानते थे। ऐसा करते में उन्हें सनातन धर्म की अपनी मृदक व्याख्या करने का स्वतन्त्र अधिकार प्राप्त हुआ। यदि वे वेदों की अनुरोधमना को मानकर चलते तो उन्हें अपने सामाजिक कार्यक्रम में अनेक कठिनाइयों का सामना करना पड़ता। स्वामी दयानन्द ने यद्यपि वेदों का सहारा लेते हुये छुआछूत का विरोध वेदमन्त्र बतलाना और हरिजनों को महोदयोंत धारण करने का समान अधिकार प्रदर्शित किया, किन्तु गैर-हिन्दुओं के बारे में उनके विचार सर्वांग ही रहे, जबकि गांधीजी ने हरिजनों के साथ-साथ गैर-हिन्दुओं के प्रति भी बिना किसी दुर्भावना के समतापूर्ण व्यवहार दर्शाया। गांधीजी ने न केवल वेदों को अनित्य ब्राह्मिन्, कुरान, बिन्दसदेस्ता को सनातन रूप से ईश्वरीय माना। वे हिन्दू धर्म-ग्रन्थों में पूर्ण अज्ञा रखते हुये भी उनसे प्रत्येक शब्द को ईश्वरीय वाक्य नहीं मानते थे। गांधीजी ने जाति व्यवस्था के संबंध में अन्तर्जातीय विवाह को स्वीकार किया। बाद में उन्होंने अन्तर्धर्मीय विवाह को भी प्रचलित करने पर जोर दिया। गांधीजी के समय में जाति-व्यवस्था के विरोध में इतने प्रगतिशील विचार रखने वाले व्यक्ति नगण्य थे, अतः गांधीजी का यह प्रभाव क्रांतिकारी माना गया। हिन्दुओं के दैनिक चिन्तन में सभी धर्मों में एकता का विचार मितता है किन्तु हिन्दुओं के सामाजिक विचार में इतनी उदारता नहीं रही यदि भी कि वे अपने विधर्मियों को स्वीकार कर लेते। गांधीजी द्वारा धार्मिक सहिष्णुता का प्रचार-प्रसार एक एतिहासिक घटना थी। गांधीजी ने भारत में साम्प्रदायिकता का पुरजोर विरोध किया। उन्होंने बिना किसी बाधन प्रभाव राजकीय संरक्षण के इस कार्य को आगे बढ़ाया और हिन्दू-मुस्लिम एकता का मार्ग प्रशस्त किया।

सामाजिक क्षेत्र में गांधीजी ने मातृभाषा के प्रयोग को पूर्ण समर्थन प्रदान किया। वे ऐसी शिक्षा पद्धति चाहते थे जिसमें मातृभाषा के माध्यम से ही शिक्षा दी जाये। वे प्रान्तीय भाषा को मातृभाषा के एकरूप रखना चाहते थे ताकि शान्ति एवं शांति में अन्तर्विरोध न हो तथा जनता द्वारा शासकीय कार्य में सहभागिता होने की परम्परा का निर्वाह होता रहे। उन्होंने देश में अंग्रेजी की मानसिक दासता का दातावरण समाप्त कर हिन्दी भाषा को भारत की राष्ट्रभाषा का पौरव-पूर्ण स्थान दिलाया। वे भाषा भारत के रक्षा थे। भाषाओं प्रान्तों का निर्माण तथा प्रान्तीय भाषाओं को शार्वजनिक एवं निजी प्रयोग में

साने का विचार उन्होंने लोकप्रिय बनाया ।

गांधीजी ने भारत की ग्रामीण जनता में सामूहिक जागृताही को लोकप्रिय बनाया और सदियों से दमन का शिकार बनी ग्रामीण जनता में निर्भीकता पैदा की । वे प्रायुक्तिक भारत के प्रथम राजनेता थे जिन्होंने भारत के ग्रामीण जन-समुदाय को सक्रिय राजनीतिक गतिविधियों से सम्बन्धित किया । गांधीजी सच्चे अर्थों में भारत की जनता के पूर्ण प्रतिनिधि थे क्योंकि वे भारत के जन-जन से परिचित थे और उन्हें अत्यधिक बायीं की समझने की क्षमता रखते थे । यही कारण है कि भारत की जनता ने जितना सम्मान एवं सहयोग गांधीजी को प्रदान किया, उतना अन्य किसी को प्राप्त नहीं हुआ । यही गांधीजी का वास्तविक कमलकार था । गांधीजी के इस धर्मत्वर का रहस्य यह था कि वे जनता के समक्ष ठोस कार्यक्रम प्रस्तुत करते रहे और लोग को निर्भीक बनाने में सहायक हुये । ब्रिटिश राज्य ने भारतीय जनता को बुरा-धमकाकर इतना पगु बना दिया था कि लोग खुले-आम बोल भी नहीं सकते थे । सेना, पुलिस गुप्तचरी शासक वर्ग, कानून, जेल, जमींदार, साहूकार आदि सभी से घबराती भारतीय जनता को गांधीजी ने सतकार और उसमें निर्भीकता का संदेश संचारित किया । बुराई का प्रतिकार निर्भीकता से करने का जो साहस गांधीजी ने दिखाया, उससे अहिंसा में विश्वास नहीं रखने वाले भी अहिंसा के समर्थक बन गये । उन्होंने मरने के लिए अहिंसा को भी दूसरे स्तर पर रखा । वे कायरता को अहिंसा से भी बुरा मानते थे । आवश्यकता पड़ने पर वे कायरता तथा हिंसा के मध्य विबल्य उपस्थित होने पर हिंसा को उचित ठहराते । बुराई के साथ असहयोग करने का प्रचार कर गांधीजी ने असहयोग को वर्तमान के रूप में स्थापित किया । उनकी दृष्टि में अहिंसा के साथ सहयोग करने में उतना ही वर्तमान निहित था जितना कि बुराई के साथ असहयोग करने में । अहिंसक असहयोग का विचार विदेशी दासता के बन्धन से मुक्त होने का प्रभावपूर्ण प्रयोग था ।

गांधीजी ने भारत की स्वतंत्रता प्राप्ति के लिए अपने राजनीतिक कार्यक्रम में स्वतंत्रता को ही लक्ष्य माना । वे अन्तर्राष्ट्रवाद का भूँठा दम्भ नहीं भरते थे । वे चाहते थे कि भारतवासी अपनी स्वतंत्रता के समर्थ में बिना किसी विदेशी सहायता के सकल हो । उनके अनुसार कोई भी राष्ट्र दूसरे राष्ट्रों की नकल कर राष्ट्र नहीं बहला सकता । यदि अंग्रेजों के पास आइबिल का साधित सस्करण नहीं होता तो उनकी दशा दयनीय हो जाती । उनके विचारों में चैतन्य, बवीर, नानक, गुण गोविन्द सिंह, शिवाजी तथा प्रताप, राममोहनराय एवं तिलक से अधिक महान् थे । परिणामों को देखते हुये उन्होंने यह व्यक्त किया था कि उपर्युक्त सभी का भारतीय जनमानस पर राममोहन अथवा तिलक की तुलना में अधिक प्रभाव रहा । उनका यह विश्वास था कि स्वतंत्रता एवं स्वस्थ चिन्तन में अंग्रेजी भाषा की अपरिहार्यता को स्वीकार करना सबसे बड़ा अधविश्वास था ।

गांधीजी ने विदेशी वस्त्रों की होती जलाकर यह सिद्ध किया कि स्वदेशी आन्दोलन के सिद्धांत एवं संचालन के लिए विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार की नीति का पालन आवश्यक है । रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने विदेशी वस्त्रों की होती जलाने का विरोध यह कह कर किया था कि 'जहाँ असंख्य भारतीयों के पास तन डकने के लिए कपड़ा तक नहीं है, वहाँ वस्त्रों की होती जलाना वहाँ तक औचित्यपूर्ण है' ? प्रत्युत्तर में गांधीजी ने कहा था कि वस्त्रों की

होनी में जनता ने स्वयं के ही वस्त्र जलाये हैं, गरीबों भ्रष्टा अन्य व्यक्तियों के नहीं। यदि किसी अन्य व्यक्ति के वस्त्र छीनकर जलाये जाते तो वे ऐसा न होने देते। गांधीजी का तर्क उचित था। उनके मन्दोलन के माध्यम से विदेशी वस्त्रों का उपयोग करनेवाले भारतीयों के मन में देश-प्रेम की भावना जागृत हुई और उन्होंने विदेशी वस्त्रों का प्रयोग छोड़कर भारत में निर्मित वस्त्रों का प्रयोग प्रारम्भ किया। इसका यह लाभ हुआ कि भारत का वस्त्र-उद्योग चमक उठा और अनेक व्यक्तियों को सूती वस्त्र-उद्योग में रोजगार प्राप्त हुआ। इस प्रकार गांधीजी ने बिना राजकीय सहायता के भारत के चहुँपौर प्राथमिक नाकेदो बरने में सफलता प्राप्त की। वे भारत की राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था के उद्धारक थे। ऐसा पर्य्याय जो दूसरों की अपना शिकार बनाये, अनैतिक एवं पापपूर्ण होता है। बहिष्कार के आर्थिक उपकरण का प्रयोग कर गांधीजी ने देशभक्ति की भावना को प्रबल करने का राजनीतिक लक्ष्य प्राप्त कर लिया।

गांधीजी प्रजातीय भेदभाव के तीव्र विरोध में थे। उन्होंने दक्षिण अफ्रीका में जातीय एवं रंग-भेद की नीति का सफल विरोध किया था। यद्यपि दक्षिण अफ्रीका ने अपनी रंग-भेद की नीति का अभी तक त्याग नहीं किया, फिर भी गांधीजी की सफलता इस अर्थ में भारी जा सकती है कि उन्होंने गोरे जाति के व्यक्तियों को रंग-भेद की नीति की कुटिलता के प्रति जागृत किया। सत्याग्रह द्वारा अपने विरोधी को उमके द्वारा उठाये गये दोषपूर्ण कदमों के प्रति घागाह करना गांधीजी का कार्यक्रम हुआ करता था। उनके नेतृत्व में व्यापक जन विद्रोह हुए, किन्तु यह सब शांतिपूर्ण तरीके से किया गया। निष्कम प्रतिरोध एवं अहिंसक असहयोग के माध्यम से उन्होंने बुराई का प्रतीकार किया।

भारत में देशी रियासतों के शासकों ने अंग्रेजों को हासता स्वीकार कर रियासतों में स्वराज्य मन्दोलन की शिथिल बनाने का जो प्रयास किया, उसका गांधीजी ने तीव्र विरोध किया। 1916 में बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय के उद्घाटन समारोह में भाषण देते हुए गांधीजी ने मंच पर बैठे बहुमूल्य रत्नों से विभूषित राजाओं तथा महाराजाओं को सम्बोधित करते हुए कहा कि "ये सम्पन्न भारतीय जब तक अपने बहुमूल्य रत्न-मासूपण धारण करना बन्द नहीं करते और यह सम्पदा भारत की जनता को सुपुर्द नहीं करते, तब तक भारत का उद्धार नहीं होगा।" उन्होंने उन बहुमूल्य रत्नों को भारतीय विमान के शीर्ष को बमार्द का प्रतीक बताया। समारोह के आयोजकों ने गांधीजी को घागे नहीं धोने दिया, लेकिन गांधीजी के उम वक्तव्य ने उपस्थित जनसमुदाय पर—विशेषतया युवा वर्ग पर—आश्चर्यजनक प्रभाव डाला। श्रोताओं ने देशी कान्तिकारी वक्तव्य पहले कभी नहीं सुना था। गांधीजी ने अपनी निर्भोक्ता का परिचय देकर सत्ता तथा सम्पत्ति के प्रतीकों को घाटे हाथो लिया। इसके परभाव गांधीजी ने निरन्तर मामन्तगाही तथा राजगाही का भारत में विरोध किया। इस कार्य के लिए गांधीजी ने रियासतों में प्रजामण्डलों की स्थापना की।

गांधीजी के सन्कालीन भारतीय उदारवादी चिन्तकों ने पारम्पर्य उदारवादी परम्परा का सहारा लिया, किन्तु उनकी कथनी और करनी में अन्तर था। प्रतिष्ठित उदारवादी भारतीय नेताओं में से अनेक रियासतों में दीक्षित थे। वे रियासतों में मनमाना

शासन चलाते थे तथा अंग्रेजों की आडुबार्तिता से पीछे नहीं रहते थे। गांधीजी इनसे सर्वथा भिन्न थे। यही कारण है कि भारत की देशी रियासतों के शासकों ने गांधीजी को अपना शत्रु मान लिया था। उन्होंने गांधीजी के किसी भी रचनात्मक कार्यक्रम में वित्तीय सहयोग नहीं दिया। राजनीतिक मामलों में उन्होंने गांधीजी तथा उनके अनुयायियों को बिल्कुल दूर रखा। अनेक बार गांधीजी के नेतृत्व में चलाये जाने वाले आन्दोलनों को देशी रियासतों के राजाओं ने अपने क्षेत्रों में अंग्रेज-सरकार से भी अधिक क्रूरता से दबाया। देशी रियासतों के राजा भारत के प्रशासनिक एवं राजनीतिक जीवन के पिछड़ेपन के ही प्रतीक रहे। भारत में एक तिहाई भाग पर उनका शासन था और वग परम्परा में आधार पर उन्होंने अपने शासन को चलाते हुये अपनी प्रजा को साधारण अधिकारों तक से वंचित रखा। वे भारतीय जनता की प्रगति के मार्ग में रुकावट बने रहे, किन्तु वे भारतीय जनता में हमेशा ही यह स्वाँग रखते रहे कि वे हूदय से देशभक्तिपूर्ण थे और उन्हें भारतीयता से अत्यधिक लगाव था। अपने इस छद्मपूर्ण व्यवहार को उन्होंने शैक्षिक एवं अन्य गतिविधियों के लिए उदार आर्थिक सहायता देकर जन-साधारण के समक्ष छिपाने का प्रयास किया। गांधीजी इस प्रकार के भुलावे में आनेवाले नहीं थे। उन्होंने इन देशी शासकों के आर्थिक एवं सामाजिक शक्ति-प्रदर्शन का मुहत्त्व जवाब दिया। 1916 में सामन्तशाही के विरुद्ध गांधीजी का वक्तव्य अत्यन्त प्रभावकारी था क्योंकि उस समय सामन्तशाही का पूरा दबदबा भारत में फैला हुआ था। उन्हें ब्रिटिश सरकार का भी पूरा समर्थन प्राप्त था और वे अपनी रियासतों में अधिकारियों से कम नहीं थे। गांधीजी तथा उनके अनुयायियों ने अत्याचारी सामन्तों के गढ़ में भारतीय स्वराज्य का आन्दोलन किस तरह संचालित किया होगा, उसकी कल्पना भी रोगटे खड़े कर देने वाली है।

मद्य-निषेध

जीवन में सादगी तथा नैतिक स्वास्थ्य के साथ-साथ शारीरिक स्वास्थ्य को बनाये रखने की दृष्टि से गांधीजी ने नशीली वस्तुओं तथा द्रव्यों का विरोध किया। उन्होंने पश्चिमी सभ्यता के अन्धानुकरण से प्रेरित मद्यपान की आदत को बुरा माना। वे नशीले द्रव्यों के सेवन को व्यक्ति की नैतिक दुर्बलता का प्रतीक मानते थे। भारत के निर्धन तथा निम्न वर्ग के लोगों में मद्यसेवन भी प्रथा उनके जीवन की जिस प्रकार से छोपला बना रहा था, उससे गांधीजी अत्यन्त चिन्तित हुये। निर्धन व्यक्ति के लिए बुरी आदतों से बचना अत्यन्त कठिन था। आर्थिक दृष्टि से भी मद्यपान के चर्खों को समाज का निम्न वर्ग सहन नहीं कर सकता था। अपने परिवार का जीवन-स्तर बढ़ाने तथा अपने बच्चों के सही सालन-पालन में अपनी प्रायः चर्खें चलाने के खर्च पर नशा करने वाले नशे में ही सारा पैसा भोंक देते थे। यह बात गांधीजी अश्वरी तरह से समझते थे। उन्होंने परिवार-कल्याण की दृष्टि से मद्यनिषेध को अपने सामाजिक रचनात्मक कार्यक्रम का अंग बनाया। यही कारण था कि गांधीजी भारत को मद्यरहित करना चाहते थे। गांधीजी की यह भाव्यता थी कि आर्थिक दृष्टि से सम्पन्न व्यक्ति भी अपने सामाजिक उत्तरदायित्वों की तिलांजलि नहीं दे सकते। यदि सम्पन्न वर्ग के लोग मद्यनिषेध का विरोध करें तो समाज को उन्हें ऐसा करने से रोकने का अधिकार है। भारत जैसे निर्धन देश में जहाँ करोड़ों व्यक्ति पेट भर भोजन नहीं पाते, वहाँ शरीरों की बिलासिता सहन नहीं की जा सकती। सम्पन्न

व्यक्तियों का यह सामाजिक कर्तव्य है कि वे स्वयं अपने में नीचे वर्गों को सही यह दिखलायें और उन्हें उचित शिक्षण देकर बुराइयों में दूर रखने का भारों स्वयं प्रस्तुत करें।

गांधीजी ने व्यक्तिगत अधिकार तथा स्वतन्त्रता को मार्वाजनिक कल्याण से पृथक् स्थिति में नहीं माना। उनकी यह मान्यता थी कि सरकार नागरिकों के निजी व्यवहार को नियमित करने का अधिकार रखती है। ऐसी स्थिति में सामाजिक कल्याण की दृष्टि से आवश्यक नियमों की बंठोरता से लागू किया जा सकता है। उनके अनुसार यदि तौक्यात्मिक दृष्टि में भी निर्णय किया जाये तो जनता का बहुमत मध्य की दुकानों को अपने पदों में खोलने का विरोध करेगा। उनके अनुसार जो व्यक्ति व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की बात करते हैं, वे भारत को अच्छी तरह से नहीं जानते। भारत को नैतिक मान्यता में मध्य-मान को अधिकार के रूप में मानने की बात असम्भव-ही लगती है। पाश्चात्य देशों के मनाने जहाँ गराब-गरीबों तथा देशालयों को भाग जनता द्वारा राज्य से की जातो है, उतनी दुर्गति भारत की नहीं हुई है। गांधीजी अच्छी तरह से समझते थे कि भारत अमेरिका नहीं है जहाँ कानून द्वारा गराब-बन्दी सम्भव हो जाये। अमेरिका में मद-सेवन बहा के जीवन का मन है। यदि बहा भी कुछ गिने हुये लोग मध्य-निषेध का कानून बनाने में सफल हुए, तो उनके बाद की उनकी असफलता को भी असफलता ही मानना चाहिये। भारत की स्थिति इससे भिन्न है, क्योंकि भारत में मद-मान को एक बुराई के रूप में माना जाता रहा है। बहुत कम लोग मध्य-सेवन करते हैं और ऐसे बराहों व्यक्ति होंगे जिन्हें मध्य का स्वाद भी सम्भव-पता नहीं। ऐसी स्थिति में भारत में मध्य-निषेध सुगमता से लागू किया जा सकता है। इस्लाम, जैन-धर्म तथा वैष्णव धर्म सभी मध्य-सेवन की धार्मिक दृष्टि से वर्जित मानते हैं। राज्य सरकारों को मध्य-निषेध में केवल राजस्व अर्जन करने के लिए जिदिलता लाने की इजाजत देना उचित नहीं है। प्रमानिक खर्चों पर बढ़ते हुए व्यय को रोककर राजस्व का सही उपयोग किया जा सकता है। राजस्व का प्रान उठाना और इसके नाम पर मध्य-निषेध का विरोध करना तर्कसंगत नहीं है। सरकारों को यह सोचना चाहिये कि यदि व्यक्ति अपनी धाय का दुरूपयोग मध्य-सेवन में नहीं करेगा तो वह उस धाय को अन्य वस्तुओं के खरीदने में लगावेगा। भारत में मांसिम से लेकर मोटरकार तक प्रत्येक वस्तु पर-पुस्त है। ऐसी स्थिति में राजस्व-अर्जन की कोई कमी नहीं है। मध्य-निषेध लागू करने से राजस्व की प्रान अधिक कम नहीं होगी। गांधीजी ने नैतिक दृष्टि से आवश्यक राजस्व को सबसे निम्न श्रेणी का बराहोपरा माना है। वही कर उपयुक्त होता है जो कदाता को दस पुनी अधिक आवश्यक सेवाओं उपलब्ध कराये। आवश्यक कर व्यक्तियों के व्यय-पतन की सीमत है। इसे उचित नहीं ठहराया जा सकता। उन्होंने भूमिगतों द्वारा जमिने की भावना से मध्य-निषेध के कार्यक्रम बनाने की अच्छा नहीं माना। उन्हें यह बात बुरी लगती थी कि मन्त्री उन-स्वास्थ्य की चिन्ता किये बिना राजस्व के पाटे से अधिक चिन्तित थे। उन्होंने यह व्यंग किया था कि गराब पोंने पाने तथा असीम खानेवाले यदि गराब तथा असीम साध-भाय छोड़ दें तो फिर राजस्व के पाटे की पूर्ति कैसे होगी। क्या उस स्थिति में सरकारें अपना काम नहीं बनायेंगी। यदि वे काम चला सक्ती हैं तो उन्हें बिना किसी बाध्यकारी दबाव के स्वेच्छा से मध्य-निषेध लागू करना चाहिये। भारत में बाढ़ तथा प्रकाल से बचोई

अभितथी को हानि उठानी पड़ती है और राज्य का राजस्व कम हो जाता है। क्या ऐसी स्थिति में राज्य सरकार कार्य करना बन्द कर देती है? तो फिर राजस्व के नाम पर मद्य-निषेध लागू न करना कहाँ तक उचित है? गांधीजी ने मद्य-निषेध कार्यक्रम को वानून तथा पुलिस के मरोसे छोड़ने को उचित नहीं ठहराया। वे इसके लिए जनमत जागृत करना चाहते थे। उनके अनुसार चिकित्मक इस कार्य में अत्यन्त योगदान दे सकते थे और वे तथा करने वालों को उचित इलाज से सुधार सकते थे।

स्त्री-सुधार

स्त्रियों के स्तर को शरिमापूर्ण बनाने के लिए गांधीजी ने रचतात्मक सामाजिक कार्यक्रम प्रस्तुत किये। गांधीजी ने अपने समूहयोग आन्दोलन में भारत के आवाग वृद्ध स्त्री-पुरुषों का सहयोग देने का आह्वान किया था। उन्होंने स्त्रियों को पुरुषों के समान स्तर पर रखते हुये उन्हें सामाजिक, आर्थिक तथा राजनीतिक क्षेत्र में देश-सेवा के लिए आगे बढ़ने को आमन्त्रित किया। उनके मर्यादित-आन्दोलन में विदेशी वस्त्रों तथा वस्तुओं के बहिष्कार में स्त्रियों ने महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। विदेशी वस्तुओं की दुकानों पर घरना देने का कार्य स्त्रियों ने बगुची निभाया। सहस्रों स्त्रियों ने गांधीजी के कार्यक्रम में अपने परिवार की चिन्ता किये बिना जेल-यात्रा की और जेल में अत्यन्त कष्ट सहें। गांधीजी भारतीय नारियों के इस योगदान से अत्यन्त द्रवित हुये। उन्होंने अपने आश्रमों में स्त्रियों को पुनर्जी के समान सम्मान प्रदान कर उन्हें सामाजिक दृष्टि से अन्त्याय तथा शोषण के विरुद्ध जागृत किया और इस प्रकार का राजनीतिक प्रगिक्षण दिया कि जिससे स्त्रियाँ शारीरिक दृष्टि में पुरुषों से निर्बल होते हुये भी अपनी बौद्धिक क्षमता का विकास कर सक्ती बन सकें। गांधीजी की यह मान्यता थी कि जिस प्रकार से वैदिक समय में स्त्रियों को प्रत्येक कार्य में पुरुषों के समान अधिकार प्राप्त थे उन्ही प्रकार आज भी उनके अधिकार मिटने चाहिए। उन्होंने अनुसृति के इस नियम को कि स्त्रियों को पुरुषों के अधीन मानकर सीमित स्वतन्त्रता दी जाय, मान्य नहीं ठहराया। उनके अनुसार भारत के प्राचीन साहित्य में स्त्रियों के लिए जिन सम्माननीय शब्दों—अर्द्धांगिनी, सहस्रमिणी आदि—का प्रयोग मिलता है, वह हम बात का सूचक है कि मनु के नियमों के विपरीत भारत में स्त्रियों को सम्मानप्रद स्थान प्राप्त था किन्तु बाद में स्त्रियों को पुरुषों से ह्य समझा जाने लगा और उन्हें सभी प्रकार की सुविधाओं तथा अधिकारों से वंचित कर दिया गया। गांधीजी न स्त्रियों की पुनः उनकी प्राचीन सम्माननीय स्थिति दिलाने का भरसक प्रयास किया और अपने आन्दोलनों के आन्दम से हम सम्बन्ध में जनमत जागृत किया। गांधीजी बाल-विवाह के तीव्र विरोध में थे। उन्होंने विधवा-विवाह का समर्थन किया—विशेषकर बाल विधवाओं के लिए। वे कहा करते थे कि हम गोरक्षा की बात करते हैं और इसके लिए धर्म की दुहाई देते हैं किन्तु बाल-विधवा के रूप में साक्षात् मानवीय गौ को तिरस्कृत करने से नहीं मनुचाले। धर्म में बल-प्रयोग का विरोध करते हुए भी हम धर्म के नाम पर बलाशु-विधवा-प्रथा लागू करते हैं। उन्होंने बाल-विधवाओं के पुनर्विवाह के लिए अथवा प्रयास किया। वे चाहते थे कि 15 वर्ष की आयु के पहले लड़कियों का विवाह न किया जाये। उनकी दृष्टि में बालिकाओं का विवाह-योग्य नहीं मानी जा सकती, परन्तु बाल-विधवाओं को अविवाहित ही मानते हुए उन्हें विवाह का फिर

अवसर देना धर्म-संगत है। गांधीजी ने विधवा-विवाह के मार्ग में आनेवाली सामाजिक तथा धार्मिक बाधाओं को दूर करने का प्रयास किया। वे उन वयस्क विधवाओं के जिनके बाल-बच्चे थे—पुनर्विवाह के पक्ष में नहीं थे, किन्तु इसके लिए वे चाहते थे कि वयस्क विधुए भी पुनर्विवाह न करें। उनके अनुसार यदि कोई वयस्क विधवा पुनर्विवाह करने को इच्छुक हो तो उसे इसकी सामाजिक अनुमति दी जाये और समाज ऐसी विधवाओं को तिरस्कार की दृष्टि से न देखे। वे शास्त्र तथा हिन्दुओं के उन रीति-रिवाजों के विरुद्ध थे जो समाज में स्त्रियों की दासता को बनाये रखने की दुहाई देते थे। गांधीजी ने पर्दा-प्रथा का विरोध कर स्त्रियों की दशा को सुधारने का नवीन कार्य किया। पर्दा-प्रथा स्त्रियों के विकास तथा उनके द्वारा उपयोगी सामाजिक कार्य से उन्हें वंचित करती थी। गांधीजी ने तुले आम पर्दा-प्रथा का विरोध किया और इस कार्य के लिए वे किसी के यहाँ भी आमन्त्रण पर जाते थे तो स्त्रियों के सुरक्षित कमरों में जाकर यह देखना चाहते थे कि उन्हें पर्दे में तो नहीं रखा जाता। गांधीजी को ऐसा करने से रोकने की हिम्मत किसी में नहीं होती थी। स्त्रियाँ भी गांधीजी के दर्शन के लिए आलायित रहती थी। इस प्रकार गांधीजी ने व्यावहारिक रूप में पर्दा-प्रथा दूर करने के लिए महत्वपूर्ण कार्य किया। गांधीजी ने मुस्लिम परिवारों में भी पर्दानशीन महिलाओं से वात्सलाप करने में सकोच नहीं किया और इस प्रकार उन्हें भी पर्दा-प्रथा छोड़ने के लिए उबसाया। गांधीजी द्वारा पर्दा-प्रथा का विरोध जिस मनोवैज्ञानिक आधार पर किया गया था, वह यह था कि स्त्रियों को पर्दे में रखकर उन पर पवित्रता लादी नहीं जा सकती। पवित्रता की भावना हृदय से निम्न होती है। यदि स्त्रियों को पुरुषों के समक्ष उपस्थित होने में लज्जा अनुभव हो, तो वे इससे अधिक निर्बल हो बनती जायेंगी। जिस प्रकार से स्त्रियाँ अपने पति में विश्वास व्यक्त करती हैं, उसी प्रकार से पुरुषों का भी स्त्रियों में विश्वास व्यक्त करने की आवश्यकता है। उन्होंने सीता तथा द्रौपदी का उदाहरण देकर यह बतलाने का प्रयास किया कि स्त्री स्वातन्त्र्य उतना ही आवश्यक है जितना कि पुरुषों की स्वतन्त्रता का भाव।

गांधीजी ने स्त्रियों के प्रति अविश्वास की भावना तथा उनमें अविश्वासनीयता के सामाजिक दम्भ के विरोध में स्त्रियों को आगे बढ़ने के लिए सलकारा। वे स्त्रियों को ही अपने सचिव का कार्य सौंपते थे और उन्हें खतरे से भरे हुए बापों में लगाने से सकोच नहीं करते थे। वे उन्हें प्रवला बहे जाने के विरोध में थे। गांधीजी ने स्त्री-सुधार कार्यक्रम में दहेज-प्रथा का भी विरोध किया। दहेज-प्रथा ने भारत के मध्यमवर्गीय तथा निम्न आयवाले परिवारों को नारकीय जीवन बिताने के लिए विवश कर दिया था। परिवार में कन्या-जन्म विपत्ति के रूप में माना जाता था, जबकि लड़के का जन्म हर्षोल्लास से मनाया जाता था। गांधीजी ने स्त्रियों के माथे किये गये पूरित भेदभाव को बहुत बड़ी बुराई माना। वे लड़के-लड़कियों को परिवार में समान स्थिति पर माने जाने के समर्थक थे। उनके समान सालन-पालन के बिना उनके द्वारा अधिष्ठ के उत्तरदायित्वपूर्ण क्रिया-कलापों को समान रूप से निर्वाह करने की आशा नहीं की जा सकती थी। उन्होंने विवाह की रस्म को सरल बनाने तथा विवाह के समय जानि-भोज वगैरह पर धन के अल्पव्यय को रोकने में हर्षि सी। उन्होंने आश्रम में आश्रमवासियों के मध्य विवाही में ऐसी ही सादगी का उदाहरण प्रस्तुत किया। आश्रम में होने वाले विवाह आश्रम की सामान्य प्रार्थना तथा

गांधीजी के आशीर्वाद से सम्पन्न होते थे और अन्त में गांधीजी नव-दम्पति को गीता की प्रति भेंट करते थे। गांधीजी के इस अनुकरणीय उदाहरण ने अनेक धनाढ्य परिवारों को सादगी-पूर्ण विवाह की रस्म पुरी करने के लिए प्रेरित किया। सेठ जमनालाल बजाज ने वर्धा के गांधी-घाघम में अपनी लड़कियों का विवाह ऐसी ही सादगी से किया था।

गांधीजी ने अपने सत्याग्रह आन्दोलन में स्त्रियों को केवल इस कारण ही आमंत्रित नहीं किया कि वे स्त्रियों को पुरुषों के समान समझते थे, अपितु इस कारण भी किया कि वे स्त्रियों को कई मामलों में पुरुषों से अधिक श्रेष्ठ मानते थे। उनके अनुसार अधिकतम संघर्ष में स्त्रियोंचित धैर्य, सहिष्णुता एवं कष्ट सहन की मूल क्षमता ऐसे गुण थे जिनके कारण स्त्रियाँ सत्याग्रह-आन्दोलन को पुरुषों से अधिक सफलता-पूर्वक संचालित कर सकती थीं। वे स्त्री को अहिंसा का अवतार मानते थे। अहिंसा जो कि अनन्त प्रेम तथा कष्ट-सहन की अनन्त क्षमता की परिचायक है, स्त्रियों में स्पष्ट प्रतिबिम्बित होती है। माता के रूप में स्त्रियों द्वारा सन्तानोत्पत्ति के समय सहन किये गये कष्ट तथा उसके बाद बच्चों के लालन-पालन में स्त्रियों के योगदान को अतुलनीय मानते हुये वे स्त्रियों को मानवीयता का सर्वोच्च आदर्श मानते थे। स्त्रियों को वासना का पात्र न मानकर उन्हें समाज में सर्वोच्च प्रतिष्ठा दिलाने का कार्य गांधीजी ने किया। यही कारण था कि गांधीजी के आन्दोलन में उच्च से उच्च कुलीन परिवारों की महिलाओं ने भी अपना उत्तम ही योगदान दिया, जितना सामान्य परिवारों की महिलाओं में दिया था। गांधीजी के नेतृत्व में चलाये जाने वाले अहिंसक आन्दोलन में उनकी पूर्ण निष्ठा थी क्योंकि वे गांधीजी के नेतृत्व में अपनी मान-मर्यादा को सुरक्षित पाती थीं। गांधीजी ने स्त्रियों को बहुमुख्य आभूषण अथवा वस्त्र धारण न करने की सलाह दी। वे प्रसाधन एवं शृंगार के साधनों के प्रयोग के विरुद्ध थे। स्त्रियों को तटक-भटक से दूर रखने का उनका यह तात्पर्य था कि स्त्रियाँ पुरुषों के हाथ का खिलौना अथवा उनके मनोरंजन का साधन ही न बनी रहें। सादा तथा सौम्य जीवन ही स्त्रियों को सम्मान पूर्ण स्थिति दिलाने में सहायक हो सकता है। गांधीजी ने स्त्रियों के प्रति सम्मान की भावना अपने स्वयं के अनुभवों से सीखी थी। प्रारम्भ में वे भी अपनी पत्नी कस्तूरबा के प्रति कठोर व्यवहार के दोषी रहे, किन्तु जैसे-जैसे वे स्वयं अपने आपको कस्तूरबा की स्थिति में रखकर सोचने लगे, उन्हें अपने व्यवहार के प्रति पतानि हुई और उसके बाद उनका सारा व्यवहार बदल गया। यही कारण था कि गांधीजी ने स्त्रियों की दशा सुधारने की दृष्टि से जो कुछ व्यक्त किया, वह गहन अध्ययन एवं अनुभव पर आधारित था। वे भारी जाति के उन महान् उपाधकों में गिने जा सकते हैं, जिन्होंने पुरुष होकर भी स्त्रियों की दुःख-दुविधाओं के दायण अनुभवों को अपने जीवन का अनुभव मानकर उनकी दशा सुधारने के लिए कार्य किया। गांधीजी के विचारों से प्रेरित होकर कस्तूरबा ने गांधीजी के कार्यक्रम में अपना सर्वस्व समर्पित कर दिया। कस्तूरबा सादगी तथा सौम्यता की प्रतिमूर्ति थी। गांधीजी का प्रत्येक विचार कस्तूरबा के जीवन में मलकता था। भारत की स्वतन्त्रता के लिए छोड़े गये अहिंसक संघर्ष का कार्य अधूरा ही रह जाता यदि गांधीजी को कस्तूरबा तथा भारत के स्त्री-समाज का सहयोग प्राप्त न हुआ होता। असहयोग-आन्दोलन के कारण भारतीय स्त्रियों में पुरुषों के समान अधिकार प्राप्त करने के लिए कोई पृथक् संघर्ष नहीं किया। उन्हें वे सुविधायें गांधीजी के आन्दोलन में स्वतः

प्राप्त हो गई। विश्व के अन्य विकसित राष्ट्रों में भी स्त्रियों को पुरुषों के समान अधिकार प्राप्त करने के लिए सघर्ष करना पड़ा है। आज भी विश्व में अनेक ऐसे सम्य सुसम्भृत राष्ट्र हैं जहाँ स्त्रियों को पुरुषों के समान नहीं माना जाता। भारत का प्रधानमन्त्री पद स्त्री-द्वारा ग्रहण किया जा सकता है, किन्तु अमेरिका में राष्ट्रपति पद किसी स्त्री को प्राप्त हो जाये, यह असम्भव है। पाश्चात्य देशों में अभी भी स्त्रियों को घर का कार्य तथा सामाजिक कार्य तक ही सीमित रखने की मनोकामना बनी हुई है, किन्तु गांधीजी ने स्त्रियों का भारत की स्वतंत्रता के लिए प्रेरित कर एक मूक सामाजिक क्रान्ति का सूत्रपात किया। उनके मार्गदर्शन में सरोजिनी नायडू, कमला नेहरू, अमृत कौर, प्रभावती, अनुसूया बेन, मोरा बेन आदि ने स्त्री-जाति को गौरवान्वित कर भारत की आजादी की मशाल को पुरुषों के समान प्रज्वलित रखा। न केवल भारत में अपितु दक्षिण एशिया तथा अफ्रीका में भी जहाँ-जहाँ गांधीजी का प्रभाव फैला, स्त्रियों ने गांधीजी से प्रेरणा प्राप्त कर अपने धार्मिक, सामाजिक तथा राजनीतिक अस्तित्व को बनाये रखने का संघर्ष किया। गांधीजी के प्रयत्नों के फलस्वरूप भारत में ऐसा सामाजिक परिवर्तन आया कि बिना किसी बानूनी सुधार के भारतीय समाज ने स्त्रियों को समानता तथा स्वतंत्रता का पुरुषों के समान अधिकार प्रदान किया।

गांधीजी : क्रांतिकारी विचारक के रूप में

गांधीजी के विचारों को पुरातनवादी कहकर अनेक चिन्तकों ने उन्हें महत्त्वहीन मिट्टा करने का प्रयास किया है, किन्तु सतुलित दृष्टिकोण से परखने पर उनकी नीतिमा तथा उनके कार्यक्रम भावी भारत का भी मार्गदर्शन करने में समर्थ प्रतीत होते हैं। गांधीजी ने सत्य तथा अहिंसा के माध्यम से भारत के भावी लोकतन्त्र के शासकीय ढाँचे को स्थायी आधार प्रदान किया है। उन्होंने शासकीय शक्ति के विवेकीयकरण का जो विचार प्रस्तुत किया है, उसे आभीरु स्तर पर क्रियान्वित करने का प्रयास होना चाहिए। वर्तमान समय में जिस लोकतन्त्र का प्रचलन है, वह निर्वाचन पर अधिक जोर देता है; किन्तु निर्वाचन का स्वतन्त्र एवं शक्तिपूर्ण प्रयोग जब तक सत्य नहीं होता, तब तक इसे लोकतांत्रिक निर्वाचन नहीं कहा जा सकता। सत्य एवं अहिंसा का अनुसरण करने पर निर्वाचन-संबंधी समस्त दोषों का निवारण नहीं हो सकता। यदि सत्ताधारी दल शासकीय शक्ति का उपयोग मत प्राप्त करने के लिए करे तो यह सत्य का उत्लघन माना जायेगा। यदि कोई प्रत्यासी प्रपञ्च दल चुनाव में घन का प्रलोभन देता है तो इससे भी सत्य का उत्लघन होता है। इसी प्रकार से जाति तथा साम्प्रदायिक भावनाओं को उभारने का प्रयास भी निर्वाचन की दृष्टि से बर्जनीय है। इस पर यदि निर्वाचन के समय हिंसा का प्रयोग किया जाये तो वह अष्टमंजरी बनाने की माना जायेगा क्योंकि शांति भंग करके सच्चे प्रयोगों में निष्पक्ष चुनाव सम्भव नहीं। हमने भारत में केवल नवीन सिद्धान्त का प्रयोग ही नहीं किया है, अपितु सच्चे राजनीतिक एवं वैधानिक प्रयोगों में वैदिक नैतिक सिद्धान्तों की भी स्वीकार किया है। ये नैतिक सिद्धान्त लोकतन्त्र के सहयोगी हैं और देश के आंतरिक मामलों का निष्पादन करने के लिए हमारे मार्गदर्शक भी।

गांधीजी ने जिस शांति का पाठ हमें सिखाया है, मात्र वही आधुनिक विश्व की आतंकवादी क्रांतिवादी नीति से बचाव प्रस्तुत करता है। विश्व की महान् शक्ति हिंसा के जोर पर

अपने-अपने प्रभाव क्षेत्र बनाने में जुटी हुई है, किन्तु यह समस्त प्रयास न केवल उन महाशक्तियों के लिए अपितु समस्त विश्व के लिए घातक सिद्ध हो सकता है। आणविक युद्ध विजेता तथा विजित दोनों को लीज जायेगा। आज सभी देशों के बुद्धिमान् राजनेता शांति के महत्त्व को समझने लगे हैं और राजनीति में सत्य एवं शांति के गांधीजी के उपदेशों का अनुसरण करने के लिए बाध्य हैं। यही नहीं, राजनय में भी सत्य का अनुसरण करना अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों की दृष्टि से आवश्यक प्रतीत होने लगा है। अन्तर्राष्ट्रीय गुप्तचरी के द्वारा अविश्वास की भावना का जिस प्रकार से संचार हुआ है, उसे रोके बिना विश्व शांति की कामना करना सम्भव प्रतीत नहीं होता। अतः मुझे राजनय की आवश्यकता बलवती होती जा रही है। इस दृष्टि से भी गांधीजी का सत्य-महिम्ना का उपदेश आज की परिस्थिति में भी उतना ही तर्क-संगत है जितना स्वयं गांधीजी के समय में रहा है।

गांधीजी ने भारत की दृष्टि जनता की शोषण-मुक्ति के लिए जो विचार प्रस्तुत किये थे, वे पूँजीवादी, समाजवादी अथवा साम्यवादी विचारवादों से बद्ध नहीं थे। वे भारत की आर्थिक स्थिति को ध्यान में रखते हुये ऐसे आर्थिक प्रयोजन प्रस्तुत कर रहे थे जिससे माध्यम से देश की जनता को बेरोजगारी का सामना न करना पड़े। इस अर्थ में गांधीजी ने राष्ट्र की अक्षय्य होने वाली शक्ति को राष्ट्रीय सम्पदा में परिवर्तित करने का प्रयास किया। भारत के पास पूँजी-निवेश की सीमित सुविधा होने के कारण बड़े-बड़े कारखानों की स्थापना करके बेरोजगारों तथा अर्द्ध-बेरोजगारों को रोजगार की सुविधा प्रदान करना सम्भव नहीं था। उद्योगों के यंत्रीकरण से प्रयुक्त प्रचुर धन के प्रभाव में औद्योगीकरण का मार्ग अथिक्ता सामग्री सिद्ध नहीं होता, क्योंकि उसके लिये विदेशी अल्प तथा सहायता पर निर्भरता बढ़ती थी। अतः गांधीजी ने कुटीर उद्योगों पर अथिक्ता बल दिया ताकि बड़े उद्योगों में अम्र करने के लिए आमील जनता को अपने गाँव की जमीन छोड़कर शहरों की ओर उन्मुख न होना पड़े। गांधीजी को भारतीय गाँवों की वस्तु स्थिति का जितना बोध था, उतना अन्यत्र दृढ़ पाता बढिन है। उन्होंने आमील जनता को अपनी भोंपड़ी, अपना परिवार तथा उसके ईर्ष-गिर्द भूमि के छोटे से हिस्से को बनाये रखने का यत्न किया ताकि आमील किसान अपने घर में रहते हुये अपने सीमित साधनों के बावजूद आजीविका के स्रोतों में वृद्धि कर सकें। गांधीजी यह नहीं चाहते थे कि गाँव का किसान स्वावलम्बन का मार्ग छोड़कर शहरी कारखानों में रोजगार पाने के लिए अटकता रहे और उसका अपने गाँव से मूलोच्छेद हो जाय। वृहत् औद्योगीकरण का जो दुष्परिणाम गांधीजी ने देखा था, वह यह था कि उत्पादन में वृद्धि के साथ उत्पादित वस्तुओं की बाजार तक पहुँचाने के लिए केवल देश की सीमा भी ही नहीं रहा जा सकता था। इस कारण के लिए विदेशी मन्थियों की तलाश तथा सस्ते मूल्य पर कच्चा माल प्राप्त करने की भूख बढ़ती जाती थी जो अतत साम्राज्यवाद के परिणत होती हैं। उनके अनुसार केवल साम के लिए उत्पादन करना उतना महत्त्वपूर्ण नहीं था जितना आवश्यकता के अनुसार उत्पादन करना। वे अर्थतन्त्र को सीमित रखने के पक्षपाती थे ताकि पूँजी का विनाशक स्वरूप शोषण तथा अघ्ताचार का जाल न फैला सके। गांधीजी ने यंत्रीकरण का विरोध किया था क्योंकि वे मशीनों द्वारा मानवीय अम्र का ह्रास उचित नहीं मानते थे। उनके अनुसार स्वचालित मशीनों ने 90 फीसदी मानवीय

श्रम को निरस्त करने का कुचक्र चलाया था। भारत की आवश्यकताओं को ध्यान में रखते हुये स्वचालित यन्त्रों के द्वारा बेरोजगारी का समाधान नहीं हो सकता था। श्रम को बचाने के स्थान पर अधिक से अधिक श्रम की उत्पादन कार्यों में लगाने की आवश्यकता थी ताकि बेरोजगारी की समस्या का उन्मूलन हो सके। वे श्रम को ही पूजा मानते थे और इसी दृष्टिकोण से उन्होंने चरखा, हाथ बरथा एवं ग्रामीण उद्योगों की स्थापना का प्रयोग किया ताकि उद्योगों के विकेन्द्रीकरण की योजना चल सके। उन्होंने भारत की दरिद्र जनता को अपने श्रम के अपव्यय से उबार कर उसे रोटी-रोजी दिलाने का प्रयत्न किया। वे चरखे की व्यवस्था को उप-उद्योग ही मानते थे। उनका यह प्रयास कदापि नहीं रहा कि जो अधिक पारिश्रमक प्राप्त करने वाला कार्य कर रहा है, वह अपना कार्य छोड़कर चरखा काटने लगे। वे भारत के सम्पन्न वर्ग को चरखा काटने के कार्य में लगाना चाहते थे और उनके लिए शारीरिक श्रम को एक फँसान के रूप में लोकप्रिय बनाना चाहते थे ताकि भारत के घनाद्वय वर्गों को जन-साधारण के निकट माने का अवसर प्राप्त हो सके। यदि गांधीजी को ग्रामीण क्षेत्रों में सस्ती विद्युत् उपलब्ध कराने का तथा उत्पादन के लिए छोटी मशीनों का उपयोग सम्भव दिखाई देता तो वे अवश्य ही स्वयं इसका प्रचार करते, किन्तु विदेशी शासन के अन्तर्गत ऐसा करना उनकी क्षमता के बाहर था।

उद्योगों का विकेन्द्रीकरण आधुनिक समय की महत्वपूर्ण आवश्यकता है। सामाजिक अन्याय को रोकने के लिए तथा पूँजी के एकाधिकार एवं संप्रभु को केवल इने-गिने हाथों में सीमित होने से बचाने के लिए औद्योगिक विकेन्द्रीकरण ही एकमात्र उपाय दिखाई देता है। औद्योगिक विकेन्द्रीकरण स्वप्न मात्र नहीं है। आधुनिक जापान इसका उदाहरण है। जापान का प्रत्येक ग्रामीण घर प्रचुर मात्रा में विद्युत् प्राप्त करता है और उससे घर-घर में छोटे उद्योग चले हुये हैं। बड़े उद्योगों में भी कई छोटे-मोटे कल-पुर्जे बनाने की व्यवस्था होती है जिन्हें सम्मिलित करके बड़ी मशीनों का उत्पादन किया जाता है। बड़े उद्योगपति यह कार्य अपने कारखानों में करवाकर और भी अधिक लाभ प्राप्त करने का प्रयास करते हैं। यदि ये छोटे कल-पुर्जे औद्योगिक विकेन्द्रीकरण के द्वारा गाँव में घर-घर उत्पादित किये जा सकें, तो बड़े उद्योगों का भनकावा प्रसार रहेगा और ग्रामीण क्षेत्रों में बेरोजगारी दूर होने के साथ-साथ ग्रामीणों की आम की बढेगी। इससे उत्पादन की क्षमता बढेगी और उत्पादित वस्तुओं का मूल्य भी बड़े उद्योगों की तुलना में कम होगा। बड़े उद्योगों में होने वाले श्रम-संगठनों से श्रम के अपव्यय की हानि नहीं होगी और ग्रामीण क्षेत्रों में प्रत्येक व्यक्ति को स्वावलम्बी बनने का अवसर प्राप्त होगा। जापान का उदाहरण भारत के लिए उचित दृष्टांत प्रस्तुत करता है। वहाँ सोहा, कोयला, रुई तथा रंग का अभाव होने लगे भी इन समस्त वस्तुओं का मायाव कर जापान ने जिस प्रकार से उद्योगों का विकास किया है, वही उदाहरण भारत में पंजाब के कुछ भागों में आशातीत सफलता के साथ प्रयुक्त हुआ है।

गांधीजी द्वारा चरखा, हाथ बरथा, ग्रामीण तथा कुटीर उद्योगों की धर्मा की प्रत्येक धर्मशास्त्रियों ने उपहासात्मक दृष्टि से लिया। इन धर्मशास्त्रियों ने पाश्चात्य सैधुकी द्वारा लिखित धर्मशास्त्र की पुस्तकों में धर्मशास्त्र का पाठ सीखा था। वे क्षेत्र अपने

देशों के अनुभवों के आधारों पर नियम स्थापित करते थे। उनके अनुभव पाश्चात्य देशों की औद्योगिक क्रान्ति के पश्चात् विनि की प्रगति द्वारा प्रदत्त औद्योगिक एवं भौतिक सम्पदा में वृद्धि के अनुभव थे। पश्चात्य देशों ने उपनिवेशवाद तथा साम्राज्यवाद का प्रयत्न करने के लिये मूल्य पर नतीजा प्राप्त किया और अपने यहां वस्तुओं का उत्पादन कर कई गुना लाभ अर्जित करने के लिए उन वस्तुओं का निर्यात किया था, किन्तु भारत में वे स्थितियाँ कभी नहीं रही। अर्थशास्त्रियों ने सम्भवतः अर्थशास्त्र के नियमों को लोह-नियम मानने में भूल की थी, क्योंकि वे पाश्चात्य अनुभवों पर भारत की प्राथमिक समस्याओं का नर्वहन करना चाहते थे। कोई भी एक देश अपने प्राथमिक अनुभवों को दूसरे देशों के आदर्शदर्शन का आधार नहीं बना सकता, क्योंकि प्रत्येक देश की परिस्थितियाँ पूर्ण विनिष्ठापर्यंत रखती हैं। भौगोलिक, राजनीतिक, सामाजिक, प्राथमिक एवं प्रकृति-रूप संबंधों के कारण प्राथमिक अनुभवों में विभिन्नता स्वतः सिद्ध होती है। गांधीजी ने अर्थशास्त्रियों की आलोचना की तब भी परवाह न कर अपने तथा अपने देशवासियों के अनुभवों का लाभ उठाते हुये एक विशिष्ट प्राथमिक कार्यक्रम प्रस्तुत किया जो अज भी युक्ति सगत प्रतीत होता है। गांधीजी ने समय-समय पर मशीनों, व्यापक उत्पादन तथा विज्ञान के बारे में जो सामान्य विचार प्रस्तुत किये थे, वे अनेक बार विरोधाभास उत्पन्न करने वाले थे। हमारे भारत के बुद्धिजीवियों को गांधीजी के विचार प्रतापिक दिखाई देते थे, किन्तु वास्तविकता यह थी कि इन प्रश्नों पर गांधीजी से प्रत्यक्ष पूछे जाने पर जो उत्तर गांधीजी ने दिया था, वह विरोधाभास का शसन करने वाला होता था। उदाहरण स्वरूप, गांधीजी से यह पूछे जाने पर कि 'क्या वे बड़ी मात्रा में उत्पादन के विरुद्ध हैं?' उन्होंने कहा कि वे ऐसा कोई विचार नहीं रखते। उनके अनुसार वे उन वस्तुओं के बड़े पैमाने पर उत्पादन के विरुद्ध थे, जो ग्रामीण स्वयं बिना किसी परेशानी के उत्पन्न कर सकते हैं। मशीनों के बारे में गांधीजी ने कहा था कि जब मानवीय शरीर स्वयं एक समुचित मशीन है तो यह जानकर भी वे मशीनों का विरोध कैसे कर सकते हैं। उनके अनुसार वे मशीनों की सतक के विरुद्ध थे। अम बचाने वाली मशीनों की जो सतक लोगों पर सवार थी, वे उनके विरुद्ध थे, क्योंकि इस सतक का परिणाम हजारों अशक्तों को रोटी से वंचित कर उन्हें सड़कों पर भूखों मरने के लिए विवश करने वाला था। उन्होंने कहा था कि वे विद्युत्, जहाज-निर्माण, लोहे तथा मशीन के कारखानों को ग्रामीण उद्योगों के साथ-साथ पड़ा होते देखना चाहते हैं, किन्तु वे प्रारम्भ ग्रामीण उद्योगों से करना चाहते हैं। औद्योगीकरण ने गांवों तथा ग्रामीण हस्तशिल्प को योजनाबद्ध तरीके से नष्ट किया है, किन्तु गांधीजी अविव्य के राज्य में औद्योगीकरण का गांवों में ग्रामीण शिल्प के विवास के लिए प्रयोग करना चाहते हैं। वे राष्ट्रीयकरण के द्वारा जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति के समाजवादी विचार में विश्वास नहीं रखते थे। उनके अनुसार राज्य द्वारा उद्योगों का राष्ट्रीयकरण एवं स्वामित्व पूँजीवादी-व्यवस्था से भी अधिक घातक है क्योंकि उनके अनुसार पूँजीपति के आत्मा होती है, किन्तु राज्य आत्माविहीन मशीन है।

गांधीजी ने सामाजिक क्षेत्र में अत्यधिक रचनात्मक कार्यक्रम प्रस्तुत किया था। उन्मादित ने उन्मूलन एवं शराबबन्दी के लिए देश उनका सदा कण्ठि रहेगा। यद्यपि

गांधीजी के प्रयत्नों के बावजूद आज भी गांव में छुमाछूत की भावना के कारण अनेक जघन्य अपराध होते रहते हैं और भारत में शराबन्दी पूर्णतया लागू नहीं हो पाई है, फिर भी गांधीजी के इन कार्यक्रमों को सुधारवादी मानना-सहित की गई सेवा के माध्यम से पूरा किया जा सकता है। हम राजनीति में इतने उलझे हुये रहे हैं कि हमारे राजनेताओं ने गांधीजी के रचनात्मक कार्यक्रम को भुला-सा दिया है। आज गांधीजी के दमयि सामाजिक सुधार के कार्य को हाथ में लेने का अर्थ कई व्यक्तियों द्वारा पूर्वाग्रह, दिखावा अथवा सनकीपन का प्रतीक माना जाता है। इसका कारण स्पष्ट है कि हम गांधीजी के कार्य को ठीक से समझ नहीं सके हैं। गांधीजी का वास्तविक विचार यह था कि वे सारे समाज को एक प्राणिक इकाई के रूप में मानते थे जिसमें समाज के विभिन्न भाग पारस्परिक क्रिया-प्रतिक्रिया करते हैं। समाज का छोटी बड़ी समाज सेबी बन सकता था। यदि समाज संगठित नहीं होता और अराजकता का बोलबाला रहता तो न तो पूँजी का निर्माण हो सकता था और न उसका अधिग्रहण हो सकता था। गांधीजी समाज के सम्पन्न वर्ग को इसी कारण से सामान्य व्यक्ति के समक्ष अनुकरणीय उदाहरण प्रस्तुत करने की प्रेरणा देने थे। गांधीजी ने स्वयं चरखा बाता तथा अन्य नेताओं को भी ऐसा करने के लिए कहा, क्योंकि वे दूसरों के लिए उदाहरण प्रस्तुत करना चाहते थे और प्रत्येक सामाजिक व्यक्ति के लिए शारीरिक श्रम की आवश्यकता को आवश्यक सिद्ध करना चाहते थे। चरखा बातने का यह अर्थ नहीं था कि वे अपने लिए चरखे से स्वयं के वस्त्र बना लेते हैं। यह तो मात्र एक सामाजिक नियम था। मछ सेवन के मन्वन्ध में गांधीजी ने मछ-निषेध कार्यक्रम निर्धन परिवारों को दृष्टि में रखकर ही बनाया था। अधिकतर निम्न वर्ग के व्यक्ति ही नदीले द्वीपों के तिवार होते हैं और वे अपने परिवार को भी इसके लपेट में ले लेते हैं। धनिक वर्ग के लिए शराब का उपयोग जितना पातन नहीं होता है उतना गरीब परिवारों के लिए होता है। लेकिन अमीरों को देखकर गरीब भी उनकी नकल करते हुए बुरी आदतें मोछ लेते हैं। पुलिस की अनसम्पत्ता तथा प्रशासन की शिथिलता के कारण मछ निषेध विफल होता रहा है। यदि इसे ठीक से लागू किया जाय तो भारत में मछ-निषेध कार्यक्रम जितना सफल हो सकता है, उतना विश्व के किसी भी भाग में नहीं हो सकता। गांधीजी ने भारत की वास्तविक अर्थों में स्वतंत्र करने के लिए हमारे राष्ट्रीय चरित्र निर्माण पर अधिष्ठान दिया था। वे राष्ट्रीय जीवन में श्रद्धा तथा अनुशासन लाना चाहते थे। आज का सम्पन्न वर्ग जिस प्रकार से अपनी आर्थिक सम्पन्नता का मोठा प्रदर्शन करता है, वह गांधीजी के विचारों से सर्वथा विपरीत था। हमें इन अर्थ में बहुत कुछ सीखना है और अपनी रुचियों को बनात्मक बनाने के माध्यम-माध्यम जीवन में अनुशासन का प्रयोग निरन्तर करना है। आज हमारा देश गांधीवादी मूल्यों का त्याग करके हर प्रकार की कठिनाइयाँ देख रहा है। गांधीजी के मिद्वान्त हर दृष्टि में मूल्यवान् हैं क्योंकि उनमें सभी धर्मों तथा जीवन के सभी मूल्यवान् अनुभवों को समाहित किया गया है। यदि गांधीजी के विचारों के अनुकूल भारत का पुनर्निर्माण किया जाये तो आज भी हमारे अनुशासित भावी जीवन के लिए गांधीवादी चिन्तन उतना ही प्रेरणास्पद दिखाई देगा जितना कि पहले रहा है। इसका अर्थ यह नहीं कि हम गांधीजी का यन्त्रण अनुशासन करें। हम उनकी योजनाओं तथा पद्धतियों को उन

विचारों की मूल आत्मा के अनुरूप ग्रहण करते हुये भारत की निर्धन जनता के लिए कुछ ठोस कार्य कर सकें, तो गांधीजी के भाग्य का पालन सही दृष्टि से कर सकते हैं। उन्होंने सामाजिक क्षेत्र में जिस नई शिक्षा प्रवृत्ति का प्रचार किया, वह अपने आप में अत्यन्त वैज्ञानिक प्रयोग था। उनको शिक्षा प्रवृत्ति में विद्यार्थी 'सीखो कमाओ' के आधार पर शिक्षा प्राप्त कर सकता है। इस प्रकार गांधीजी के समस्त विचार चाहे वे राजनीतिक हों, आर्थिक हों, सामाजिक हों, शैक्षिक, सांस्कृतिक तथा नैतिक हों, एक दूसरे से पूर्णतया जुड़े हुये हैं। गांधीजी ने राष्ट्रीय जीवन को सदा मानवीय जीवन को एक पूर्ण इकाई के रूप में माना है जिसमें विभिन्नता में भी एकता है। वे राष्ट्र की आत्मा को इतना स्वच्छ कर देना चाहते थे कि जीवन का कोई भी पक्ष अस्वच्छ न रहे। गांधीजी का चिन्तन आज भी उतना ही व्यावहारिक है। एक दृष्टि से बिनोबा तथा जयप्रकाश नारायण का वर्तमान कार्यक्रम गांधीजी के रचनात्मक कार्यक्रमों को त्रिव्यन्वित करने का उदाहरण ही है। सर्वोदय, अन्वयोदय तथा समग्र क्रान्ति सभी गांधीवादी चिन्तन के समुन्नत भावना हैं। वे गांधीजी के चिन्तन की क्रान्तिकारिता के प्रतीक हैं। राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं नैतिक जीवन में गांधीजी के विचारों का अनुसरण करते हुये हम राष्ट्रीय जीवन को एकदम नवीन जीवन दे सकते हैं। □□

टिप्पणियाँ

1. गांधी, आंदोलनोपेक्षी, पृ. 92
2. दैनिक हिन्दु, अमरा 6, 1925 तथा सितम्बर 22, 1927
3. विन्सेंट कीटान, सीक-काइन्सी लाइट, पृ. 55-56
4. आंदोलनोपेक्षी, पृ. 365
5. वही, पृ. 364-365
6. नूरी कितार, लाइक आउट महात्मा गांधी, पृ. 83
7. वही, पृ. 87
8. आंदोलनोपेक्षी, पृ. 198, 178 तथा 108
9. हिन्दु, 17-11-1946
10. नूरी कितार, पृ. 93
11. बहिष्कार, ए. आर. की किलोमीटरों में गांधी, (मैसूर, 1958) पृ. 17
12. गांधी, हिन्दु-स्वराज, पृ. 32
13. रोबर्ट डंकन, सेलेब्रेटिड राइटिंग ऑफ महात्मा गांधी, पृ. 28
14. हिन्दु-स्वराज, पृ. 32-46
15. दैनिक हिन्दु, अमरा 21, 1926
16. वही, 31-12-1931
17. वही, 11-10-1928
18. वही
19. गांधी, गीता की श्रवण, पृ. 65
20. गांधी, एचिकल रिस्पीक, पृ. 58
21. धीरेन्द्र मोहन दास इत महात्मा गांधी का दर्शन में उद्भूत, पृ. 64
22. हिन्दु-स्वराज, पृ. 48

2. महात्मा गांधी : हो क्लेवरेट वरर्स, खण्ड 8, पृ. 91-92
3. वही, पृ. 458-459
25. वही, खण्ड 9, पृ. 84
26. वही, पृ. 224
27. वही, पृ. 225
28. वही, पृ. 225-226
29. वही, पृ. 226-227
30. वही, पृ. 227
31. वही, पृ. 244
32. वही, पृ. 243
33. गांधी : हो स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स, पृ. 112-114
34. हो क्लेवरेट वरर्स, खण्ड 9, पृ. 129
35. हो स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स, पृ. 115
36. हो क्लेवरेट वरर्स, खण्ड 13, पृ. 518
37. वही, पृ. 519
38. हो स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स, (चतुर्थ संस्करण), पृ. 417-420
39. हो क्लेवरेट वरर्स, खण्ड 15, पृ. 167
40. वही, पृ. 168-169
41. वही, पृ. 248-250
42. वही, खण्ड 12, पृ. 350-351
43. वही, खण्ड 16, पृ. 50-51
44. वही, पृ. 123-124
45. वही, पृ. 368-369
46. वही, पृ. 440-482
47. वही, पृ. 490-491
48. गांधी, सम्पादक इन साउथ अफ्रीका, पृ. 159
49. वही, पृ. 285
50. वही, पृ. 182-183, 187-188
51. वही, पृ. 113-115
52. वही, पृ. 208-210
53. दाय इण्डिया, 1924-26, पृ. 1182-1184
54. दाय इण्डिया, 20-10-1927
55. वही, 8-8-1929
56. वही, 16-4-1931
57. हरिकरण, 3-10-1953
58. वही, 15-4-1933
59. वही, 18-2-1933 तथा 4-3-1933
60. वही, 9-7-1933
61. वही, 10-12-1938
62. गांधी, हो कम्प्यून्स यूरोपी, पृ. 47-48
63. वही, पृ. 48-49
64. वही, पृ. 142-143
65. हरिकरण, 2-9-1939

मोहनदास करमचन्द गांधी

66. श्री कम्प्यूटर प्रौद्योगिकी, पृ. 363-364 तथा 862
67. संन दृष्टिवा, 23-2-1921
68. वही
69. वही
70. वही, पृ. 59-60
71. वही, पृ. 60
72. वही, पृ. 61
73. वही, 23-3-1931
74. श्री स्वीडेन एवम रास्ट्रियत, पृ. 346-347
75. संन दृष्टिवा, 11-8-1920
76. वही
77. वही
78. वही, 25-8-1920
79. वही, 1924-1926, पृ. 874-875
80. वही, 12-2-1925
81. वही, 30-4-1925
82. वही, 8-10-1925
83. वही
84. वही, 20-5-1926
85. वही, 12-8-1926
86. वही, 23-9-1926
87. वही, 16-6-1927
88. वही, 13-9-1928
89. वही, 31-12-1931
90. गांधी, वर्षवा भविष्य, पृ. 8-9
91. वही, पृ. 5
92. बीन, बीतेरगतत क्रोम गांधी, पृ. 195-196
93. हृदियत, 12-10-1935
94. वही
95. वही, 16-5-1935
96. वही, 16-9-1936
97. बीन, बीतेरगतत क्रोम गांधी, पृ. 33
98. हृदियत, 18-6-1938 तथा 28-1-1939
99. वही, 12-11-1938
100. वही, 10-12-1938
101. वही, 11-2-1939
102. वही, 11-8-1940
103. वही, 26-7-1942
104. वही, 21-12-1947
105. श्री कसेरडेव वार्ता, खण्ड 8, पृ. 239 तथा 375
106. लॉडोवार्तावेसी, खण्ड 2, पृ. 108
107. संन दृष्टिवा, 1924-1926, पृ. 956-957
108. हृदियत, 28-7-1946

109. बहो, 18-1-1948
110. दण्ड इतिहास, 12-5-1920
111. एडमंड्स, सी एच गांधी, हिन्दू धर्म स्तोत्र, पृ. 338
112. डोम, सेतेशान्त डोम गांधी, पृ. 222-227
113. बहो, पृ. 225
114. बहो, पृ. 226
115. मंडीबायोपेक्षी, खण्ड 2, पृ. 540-591
116. हरिजन, 28-11-1936
117. बहो, 14-5-1938
118. हिन्दू-स्वराज्य, पृ. 63 तथा 65
119. हरिजन 24-12-1938
120. बहो, 23-3-1947
121. बहो, 16-3-1947
122. बहो, 31-8-1947
123. दण्ड इतिहास, 13-11-1924
124. निर्वल कुमार बोस, 'एन इटरेबल विथ महात्मा गांधी', मोहन रिज्यू, जून-दिसम्बर, पृ. 410-413
125. दण्ड इतिहास, 6-8-1925
126. बहो, 12-7-1931
127. सर्वोदय, पृ. 52
128. पद्माक्षी सीतारामदास, गांधी और गांधीवाद, पृ. 113
129. श्रीमतीनाथ धवन, श्री मोहनदासदास गान्धीजी और महात्मा गांधी, पृ. 263
130. बहो, पृ. 273
131. बहो, पृ. 274
132. दण्ड इतिहास, 8-12-1925
133. चन्द्रशेखर मुखर्जी, गांधीजी के श्रुति और तर्क, पृ. 144
134. धवन, पृ. 303-304
135. बहो, पृ. 304-305
136. बहो, पृ. 305-306
137. श्री कलेक्टर बर्मा, दण्ड 13, पृ. 313, 316
138. दण्ड इतिहास, 15-11-1928
139. बहो, 17-3-1927
140. सर्वोदय मन्दिर, पृ. 23-24
141. एचिन्स रिज्यूजन, पृ. 58
142. दण्ड इतिहास, 26-11-1931
143. बहो
144. मोहन रिज्यू पृ. 412
145. बहो, पृ. 413
146. सर्वोदय मन्दिर, पृ. 51-52
147. बहो, पृ. 53-54
148. हरिजन, 29-6-1935
149. बहो
150. बहो, 25-6-1938
151. बहो, 25-8-1940

मोहनदास करमचन्द गांधी

152. वही, 12-4-1942
153. वही, 23-2-1947
154. वही, 31-3-1946
155. वही, 25-10-1952
156. वही
157. वही
158. वही
159. वही, 13-7-1947
160. वय इतिहास, 15-11-1928
161. वही, 7 10-1926
162. वही, 21-11-1929
163. वही, 26-3-1931
164. गांधी, हिन्दू कोम स्टोरी, पृ. 394-395
165. वही, पृ. 393
166. बीस, सेलेक्शन कोम गांधी, पृ. 88-90
167. वही, पृ. 90-93
168. हरिजन, 2-1-1937
169. वही, 20-2-1937
170. वही, 13-3-1937
171. वही, 3-7-1937
172. वही, 15-10-1935
173. वही, 28-7-1940
174. वही, 25-1-1939
175. बीस, सेलेक्शन कोम गांधी, पृ. 37-38
176. महादेवन, रोबर्ट्स तथा मार्ग (सं.), सिविल डिपेंड, पृ. 15-52
177. हरिजन, 31-8-1947
178. वय इतिहास, 1924-1926, पृ. 1292
179. वही, 26-3-1931
180. प्रभु तथा राव, बी काई० मौरव महात्मा गांधी, पृ. 135-137

अरविन्द घोष (1872-1950)

‘द्वेनवधु वित्तरजनदाम ने अलोपुर-पद्मन-काठ(1909) में श्रीअरविन्द के वचाव में वहुम करने हुए कहा था कि एक दिन श्रीअरविन्द को देशभक्ति का कवि, राष्ट्रवाद का अग्रदूत तथा मानव प्रेमी के रूप में याद किया जायगा। न केवल भारत में अपितु दूर दूर देशों तक उनके शब्द गुंजायमान होंगे।’¹ दाम के ये विचार सत्य सिद्ध हुए। ‘प्रोरो-बील’ की स्थापना ने दुनिया को श्रीअरविन्द के विचारों में प्रोत्प्रेत कर दिया। उनका मानव-एकता का आदर्श सत्य होता दिखाई दे रहा है।

श्रीअरविन्द भारतीय राष्ट्रीय चिंतन में पूर्ण स्वतन्त्रता के पक्षधर के रूप में सर्वत्र याद किये जाते रहेंगे। 15 अगस्त, 1872 को श्रीअरविन्द का जन्म हुआ। उनके पिता दृष्टगुधन घोष एक सफल चिकित्सक थे और पाश्चात्य प्रभाव में पूर्णतया रहे होने के कारण श्रीअरविन्द को भी वे भाषा, रहन-सहन और विचारों में अंग्रेजी बनाना चाहते थे। उन्होंने श्री अरविन्द को लोरेटो कान्वेंट स्कूल, दार्जीलिंग में पढ़ने भेजा। उस समय उनकी उम्र पांच वर्ष की थी। जब वे सात वर्ष के हुए तब उनके माता-पिता उन्हें लेकर इंग्लैंड गये और उन्हें एक अंग्रेज परिवार में देखरेख में रखा ताकि वे अंग्रेजी तौर-तरीकों से पूर्णतया परिचित हो जाय और भारतीय भाषा, संस्कृति एवं धर्म का उन पर नैसर्गिक प्रभाव भी न रहे। श्रीअरविन्द चौदह वर्ष तक इंग्लैंड में रहे। वहा मेनचेस्टर, लंदन तथा कैम्ब्रिज में उनकी शिक्षा हुई। वे अंग्रेजी भाषा में निपणात हुए और अंग्रेजी के साथ साथ फ्रांसीसी, ग्रीक, लेटिन तथा जर्मन भाषा में भी उन्होंने विशेष योग्यता प्राप्त की। उन्होंने इन समस्त भाषाओं के पूर्ण वाङ्मय का अध्ययन किया। इतिहास, गद्य, पद्य, दर्शन तथा समस्त महान् कृतियों का मौलिक भाषा में अध्ययन कर वे पाश्चात्य साहित्य में पूर्णतः पारंगत हो गये। वे इन भाषाओं में कविता भी लिखने लगे थे। अंग्रेजी भाषा में उन्हें पूर्ण अधिकार प्राप्त था। उनके पिता की इच्छानुसार उन्हें इडियन मिजिल सर्विस परीक्षा में बैठना पड़ा। लिखित परीक्षा में वे अच्छे अंकों से उत्तीर्ण हुए। ग्रीक तथा लेटिन में विशेष योग्यता अंक प्राप्त हुए। किन्तु वे पुस्तकवारी की परीक्षा में जानबूझकर विफल हो गये। श्रीअरविन्द मन से प्रजासैनिक सेवा धरणा राजकीय सेवा करने के इच्छुक नहीं थे।

श्रीअरविन्द और उनके साथ अन्य भाई जो उनके साथ ही इंग्लैंड में विद्याध्ययन कर रहे थे, श्रीअरविन्द की प्रतियोगी परीक्षा में अग्रजन्ता के कारण सबट के भागो बने। उनके पिता ने उन्हें धन भेजना बन्द कर दिया। जीवन-यापन का मध्यम प्रारम्भ हुआ। उनका दिवास्वप्न भग्न हुआ। उन्हें यह जानने विलंब नहीं हुआ कि उनको अपनी मातृ भाषा तथा भारतीय संस्कृति से दूर रह कर अराष्ट्रीय बना दिया गया है। इस

पन्तश्चेतना ने उन्हें भारतभूमि की सेवा में अपना जीवन अर्पण करने के लिए प्रेरित किया। वे चाहते तो उन्हें कोई भी उच्च वैतनिक प्रशासनिक पद प्राप्त हो सकता था। किन्तु उनके विचारों में परिवर्तन आ चुका था। वे अंग्रेजों के दास बने रहना नहीं चाहते थे अपितु अपनी तथा समस्त भारत देश की दासता को समाप्त करना चाहते थे। 1893 में जब वे स्वदेश लौटे तब वे अंग्रेजियत के उदाहरण न होकर एक राष्ट्रभक्त भारतीय बन चुके थे। उन्हें बहोदा-नरेण गायबबाब ने अपने महा उचित पारिश्रमिक पर सेवा में रखा। वे बन्दोबस्त, राजस्व, भूचिवालय आदि के सलाहकार एक गायबबाब के निजी सचिव के रूप में काम करते रहे किन्तु यहाँ भी उनका मन नहीं मगा। वे अन्त में बहोदा-महाविद्यालय में कासीमी भाषा के व्याख्याता नियुक्त किये गये। बाद में उन्होंने अंग्रेजों के प्राध्यापक एवं उप-प्राचार्य के रूप में भी कार्य किया।

श्रीप्रबिन्द का बहोदा का कार्यकाल उनके जीवन का नव-निर्माणकाल था। बहोदा में उन्हें सस्कृत का गहन अध्ययन करने का अवसर प्राप्त हुआ। वे प्राचीन भारतीय साहित्य गौरव के समीप पाये। भारतीय दर्शन को समझने एवं उस पर मनन-चिन्तन करने में उन्हें अवसर प्राप्त हुआ। उन्होंने भारतीय भाषाओं के साहित्य का भी अध्ययन किया। गुजराती, बंगाली, मराठी आदि भाषाओं को सीखा। सस्कृत के महान् रचनाकारों के मौलिक ग्रन्थों का पठन-पाठन किया। पाश्चात्य प्रभाव की घूल हटनी शुरू हुई और भारतीयता का नैसर्गिक धरातल उन्हें दिखाई देने लगा। उनका पुनर्भारतीयकरण प्रारम्भ हुआ और वे सनातन-धर्म के प्रभाव-क्षेत्र में प्रविष्ट हुए। योगाभ्यास भी प्रारम्भ किया। उनके योगगुरु विष्णु भास्कर लेले ने उन्हें योगिक क्रियाओं में प्रवृत्त किया। उन पर योग का प्रभाव बहुत बलवत् बना गया। वे राजनीतिक जीवन में एक योगी की तरह प्रविष्ट हुए। प्राध्यापिक राजनीति या राजनीति का अध्यात्मिकरण श्रीप्रबिन्द की भारतीय चिन्तन को अनुपम देन है। राजनीति के पिनीने वातावरण को परिशुद्ध कर श्रीप्रबिन्द ने नैतिक एवं राष्ट्रीय जागरण का नवसंदेश देते हुए बंगाल की जनता का राजनीतिक परिष्कार किया। उनको राजनीति वैयक्तिक, राष्ट्रीय एवं सार्वभौमिक आत्मिक विकास की धरम परिणति है।

बहोदा में श्रीप्रबिन्द ने अपना राजनीतिक क्रियाकलाप प्रारम्भ किया। उनके राजनीतिक जीवन का श्रीगणेश वहीं से माना जाना चाहिए। यद्यपि राज्य-सेवक के रूप में वे गुले तीर पर राजनीतिक कार्य नहीं कर सकते थे किन्तु परोक्षतः राजनीतिक गतिविधियों में स्वयं को सम्बन्धित रखते उन्होंने अपने भावी राजनीतिक जीवन का पूर्वार्म्भ किया। इस अवधि में वे अपनी लेखनी का विशेष प्रयोग करते रहे। इन्डु प्रकाश में उनके लेख छापते रहते थे। इन लेखों में सर्वाधिक चर्चित लेख था "न्यू लैम्प फोर मोर" जिसमें श्रीप्रबिन्द ने तत्कालीन राजनीतिक आंदोलन के शिथिल प्रयासों की भर्त्सना की थी और भावी आंदोलन में उग्रवादिता की आवश्यकता पर बल दिया था। उनके इस विचारोत्तेजक लेख के कारण महादेव गोविन्द रानाडे इतने चिंतित हुए कि उन्होंने इन्डु प्रकाश के संचालक को भविष्य में ऐसे लेख न छापने की चेतावनी दी। पत्र के संचालक ने श्रीप्रबिन्द को भविष्य में अपने विचारों को इतने उग्र रूप में प्रकट न करने का आग्रह किया तथा इस पर वे सहमत भी हो गये। इसके पश्चात् उनके लेखन की

भगनो श्रृंखला में उन्होंने बंकिम चन्द्र चटर्जी पर सेब लिखे और उनके माध्यम से रचनात्मक राजनीतिक कार्यक्रम की भूमिका प्रस्तुत की। श्रीमदरविन्द के लेखों का प्रबुद्ध भारतीयों पर प्रभाव पड़े बिना न रहा। भारत की युवा पीढ़ी को, विदेशीयता पर बंदान की युवापीढ़ी को, उनसे विदेश प्रेरणा प्राप्त हुई। इस प्रेरणा का एक उद्देश्य यह भी था कि श्रीमदरविन्द का राजनीतिक कार्य केवल साम्य उदारवाद पर आधारित नहीं था। उनके विचारों में दुर्दम उन्नति भी उनके कारण उन्होंने बंगाल में आतिशारी आन्दोलन का प्रारम्भ किया। गुप्त सम्पत्तियों के माध्यम से उन्होंने नवयुवकों को बस बनाने, हथियार प्राप्त करने तथा राजनीतिक हत्याएं करने का मार्ग दिखाया। बड़ौदा की सेना में नियुक्त जर्नी बनर्जी को उन्होंने आतिशारी गुप्त सम्पत्तियों में नवयुवकों को प्रशिक्षण देने के लिए भेजा। गांव-गांव तथा नगर-नगर में वे इन सम्पत्तियों का ज्ञान विद्या देना चाहते थे। उन्होंने अपने भाई बालोन्ध कुमार घोष को भी इन कार्यों के लिए बंगाल भेजा। नरसीनी तथा गीता का संदेश प्रचारित किया गया। स्वदेशी-आन्दोलन को तेज करने के लिए प्रेरणाप्रद साहित्य तैयार करवा कर उसका वितरण किया गया।

श्रीमदरविन्द ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की गतिविधियों को निरन्तर से देखा। कांग्रेस के 1902 के महमदाबाद-अधिवेशन में उन्होंने भाग लिया। इसके पश्चात् 1904 के बम्बई-अधिवेशन में भी वे उपस्थित रहे। बनारस के 1905 के अधिवेशन में भी वे सम्मिलित हुए। इस अधिवेशन में लाला लाजपत राय ने निष्क्रिय प्रतिरोध के कार्यक्रम के लिए कांग्रेस को प्रेरित किया। तिलक ने भी लाला लाजपत राय के विचारों का समर्थन किया। तब तक श्रीमदरविन्द द्वारा कांग्रेस के कार्य से अपने आपकी सम्बन्धित करने प्रस्ताव कांग्रेस को अपने विचारों के अनुसार ठानने का प्रयास प्रारम्भ नहीं किया गया था। वे केवल दर्शक मात्र ही थे। लाजपत राय तथा तिलक के उन्मादी विचारों ने ही कांग्रेस को नर्तक दिशा दी थी। श्रीमदरविन्द का सक्रिय कार्य बनारस 1906 में प्रारंभ हुआ था। 1906 में बड़ौदा नरेश की सेवा के तेरह वर्षों का कार्यकाल पूरा कर वे बंगाल चले गये और वहाँ 1906 में वे बड़ौदा सम्मेलन में सम्मिलित हुए। बंगाल-विभाजन की घटना से समस्त बंगाल उत्तेजित था। स्वदेशी-आन्दोलन ने उत्तेजना फैला रखी थी। श्रीमदरविन्द का वहाँ पहुंचना स्वदेशी एवं बहिष्कार आन्दोलन को उत्तेजित नेतृत्व मिलने की दृष्टि से सर्वाधिक उपयुक्त माना जा सकता था। वहाँ पहुंचते ही उन्हें नव गठित राष्ट्रीय महाविद्यालय का प्राचार्य नियुक्त किया गया। स्वराज्य, स्वदेशी, विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार तथा राष्ट्रीय शिक्षा नव राष्ट्रीयता के चार आधारभूत कार्यक्रम थे। श्रीमदरविन्द ने इन चारों कार्यक्रमों को अपना सर्वस्व देकर लागू बढ़ाया।

कांग्रेस के 1906 के कलकत्ता-अधिवेशन में श्रीमदरविन्द ने सक्रिय भाग लिया। बंकिम चन्द्र पाल के नेतृत्व में स्वराज सम्बन्धी प्रस्ताव को स्वीकृत कराने में श्रीमदरविन्द और उनके सहयोगियों का योगदान रहा। मिर्जापुर के बंगाल प्रांतीय सम्मेलन में श्रीमदरविन्द ने कांग्रेस में राष्ट्रीय तत्त्वों को संयोजित बनाने का प्रयत्न किया। लाला लाजपत राय, सोबमान्य तिलक तथा श्रीमदरविन्द ने कांग्रेस का प्रस्ताव अधिवेशन नासपुर से हटाकर मुरा में करने के उद्देश्यादिनों के प्रयासों की सफलता की। 1907 के मुरा-अधिवेशन में उद्देश्यादिनों ने उद्देश्यादिनों की कांग्रेस में विभाजन के दोषों

बनायी थी। डा० राजबिहारी घोष की कांग्रेस का अध्यक्ष चुना। तिलक तथा श्रीमद्विन्द साजपनराय को मूलतः कांग्रेस का अध्यक्ष मनोनीत करना चाहते थे। मूलतः उदारवादियों का पलड़ा भारी था। श्रीमद्विन्द बंगाल से इसका सहित मूलतः पहुँचे। ग्राम धारणा यह है कि तिलक ने अपने महासाष्ट्रीय समर्थकों के माध्यम से मूलतः अधिवेशन (1907) को सफल नहीं होने दिया। गोखले ने भी तिलक को इसका दोषी ठहराया। किन्तु सत्य यह है कि मूलतः अधिवेशन में उदारवादियों के प्रयासों को निष्फल करने का कार्य श्रीमद्विन्द की पूर्ण-निर्धारित योजना का फल था। श्रीमद्विन्द ने स्वयं यह व्यक्त किया कि उन्हीं के आदेशों से उनके समर्थकों ने मूलतः उदारवादियों को हतप्रभ कर दिया और उपाधियों ने अपनी प्रत्यक्ष सभा का आयोजन किया।³

श्रीमद्विन्द ने बंगाल के प्रमुख पत्र बन्देमातरम् का सह-सम्पादन 1906 में प्रारम्भ किया था। यह पत्र विपिन चन्द्र पाल ने स्थापित किया था। इस पत्र के माध्यम से स्वदेशी एवं स्वराज्य की भावना का जो मोक्षपूर्ण प्रचार-प्रमिषान बंगाल में प्रारम्भ हुआ वह धीरे धीरे सारे देश में फैल गया। बंगाली राष्ट्रवाद का यह प्रमुख पत्र था। उपाधियों के कार्यक्रम को भी इस पत्र से प्रतीव सबल प्राप्त हुआ। बन्देमातरम् पत्र के माध्यम से क्रांतिकारों विचारों का प्रचार प्रारम्भ हुआ। शासन की दृष्टि से जब तक बचा जा सकता था। आधिकारिक कानूनी कार्यवाही प्रारम्भ हुई किन्तु श्रीमद्विन्द इससे साफ बच गये। परन्तु शासन उन्हें सन्देश की दृष्टि से देख रहा था। आधिकारिक सरकारी गुप्तचरों ने अलीपुर में बस बनाने के कारखाने पर छापा मारा और श्रीमद्विन्द के भाई बालिन्द्रकुमार घोष को गिरफ्तार कर लिया। श्रीमद्विन्द को भी सन्देश में गिरफ्तार कर लिया गया। उन्हें जमानत पर नहीं छोड़ा गया और वे अलीपुर जेल में बन्द कर दिये गये। अदालती कार्यवाही एक वर्ष तक चली और देशबन्धु चित्तरजन्दस को पेरिस से उन्हें निरपराध घोषित किया गया। वे जेल से मुक्त कर दिये गये। एक वर्ष तक जेल में रहकर उनके विचारों में भारी परिवर्तन दिखाई दिया। वे योग-साधना एवं ईश्वरोपासना में तल्लीन रहने लगे। जेल से छूटने के बाद भी वे राष्ट्रीय चेतना के उत्थान में लगे रहे किन्तु पहले की भाँति जन-उत्साह उन्हें दियाई नहीं दिया। कर्मयोगी तथा धर्म से दो साप्ताहिक पत्र उन्होंने प्रकाशित करना प्रारम्भ किया। वे अपने अपनी राजनीतिक आन्दोलन में प्रकृता अनुभव करने लगे। विपिनचन्द्र पाल तथा साजपनराय शासन की नीति के शिकार होकर राजनीतिक जीवन में रात्रिय नहीं थे। तिलक की देश-निर्वासित मिला हुआ था। श्रीमद्विन्द पर शासन की कड़ी निगरानी थी। इससे पहले कि उन्हें देशनिर्वासित किया जाता या अन्य कानूनी कार्यवाही की गिरफ्त में लिया जाता व ब्रिटिश भारत छोड़कर चन्द्रनगर चले गये। चन्द्रनगर फ्रांस के अधिवार में था। वहाँ से वे 4 अप्रैल 1910 को पाकिवेरी पहुँच गये। अब वे अंग्रेजों के शासन के बाहर थे।

पाकिवेरी की गमन श्रीमद्विन्द के जीवन का नया अध्याय था। राजनीतिक आन्दोलन से मुक्त हो वे आध्यात्मिक जीवन में प्रविष्ट हो चुके थे। वे पूर्णतया राजनीति से सम्पात ले चुके थे। रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने उन्हें भारतीय सभ्यता एवं सभ्यता का मसीहा कहा। वे मानते थे कि श्रीमद्विन्द के माध्यम से भारत की वाणी समस्त विश्व में सुनी जायगी।³

रोमा रोलां ने कहा था कि श्रीमदरविन्द एशिया तथा यूरोप की प्रतिभा के पूर्णतः समन्वय थे। अनेक महान् युगश्रष्टाओं ने कहा था कि परिचय की भौतिकता-प्रधान जीवन-शक्ति आध्यात्मिक उन्नति का आधार नहीं बन सकती किन्तु श्रीमदरविन्द ने एक महत्त्व विचार प्रस्तुत किया और कहा कि भौतिक प्रगति भी ईश्वर की अवस्थिति का ज्ञान कराती है। शक्ति से कोई वस्तु विलग नहीं है। अद्यतन पक्ष भी किसी दिन ईश्वरीय चेतना के प्रकाश से जगनया उठेगा। यही अरविन्द की आध्यात्मिक उपनिषदों का सार है।

श्रीमदरविन्द मानवीय सधर्मों की वर्तमान स्थिति को विकासात्मक मकट के रूप में देखते थे। उनका विश्वास था कि मानव, जीवन के इन स्रष्टों से मुक्ति तब तक प्राप्त नहीं कर सकता जब तक वह आध्यात्मिकता का बोध नहीं कर लेता। राजनीतिक, नैतिक एवं धार्मिक मनीषाओं ने मानवीय चिन्तन को प्रतिबद्ध एवं अवबद्ध कर रखा है। मानविक चेतना ने चिन्तन को स्वतन्त्रता को समाप्त प्राप्त कर दिया है। आध्यात्मिकता इस बात को है कि मनुष्य अपने अस्तिम्य की जीनाओं की लापकर पराचेतन अस्तिम्य की स्थिति को प्राप्त करे अन्यथा मानवता का अस्तित्व समाप्त हो जायगा। श्रीमदरविन्द के सनम योग का सिद्धान्त इसी पर आधारित है। पराचेतन ही सत्य है। सत्य ही जीवन है।

श्रीमदरविन्द भारत के लिए एक आतिशारी के रूप में अधिष्ठान पहचाने जाते हैं। उनके द्वारा आध्यात्मिक क्षेत्र में लाये गये आतिशय महत्त्वपूर्ण नहीं किन्तु इन्होंने भी अधिक उनके द्वारा भारत की स्वतन्त्रता के लिए किये गये आतिशारी प्रयासों का महत्व है जो उन्होंने पाठिवेरी में योग-साधना प्रारम्भ करने के पहले किये थे। श्रीमदरविन्द अपने भारतीय राष्ट्रवादी थे जिन्होंने पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्ति को भारत के राष्ट्रीय एवं राजनीतिक सधर्म का उद्देश्य माना था। वे ऐसे मनीषी थे जिन्होंने साधारण व्यक्ति को राजनीतिक स्वतन्त्रता में मोतमोत करने का उद्देश्य प्रस्तुत किया और भारत के स्वातन्त्र्य-संग्राम को कोटि-कोटि जन-जन से सम्बन्धित कर दिया। दम्बई में प्रकाशित इन्दु-प्रकाश के 1893 के अंक में उन्होंने लिखा कि ऐसे काल में जब लोकतन्त्र तथा इनके सत्य धर्म महत्त्वपूर्ण मन्द हमारे विज्ञान से निवृत्त होते हैं, कांग्रेस जो जनता का प्रतिनिधित्व न कर केवल एक छोटे से वर्ग का प्रतिनिधित्व करती है राष्ट्रीय नहीं कही जा सकती। वे भारत के राजनीतिक चिन्तन को आतिशारी विचारों से अनुप्राणित करना चाहते थे। उनके सम्बन्ध में नेताजी सुभाषचन्द्र ने लिखा था कि वे कांग्रेस के आत्मसत्य के समर्थक थे। ऐसे समय में जब कि अधिष्ठान भारतीय नेता सांभ्राज्यीय स्व-शासन के पक्ष में थे श्रीमदरविन्द ने भारत की स्वतन्त्रता का सन्देश दिया। उन्होंने आतिशारी कार्यों की धोर नदम बढ़ाया था। अंधेरी शासन के विरुद्ध मन्त्र विद्रोह की योजना बनाई थी। इस योजना को वे समर्थन नहीं मानते थे क्योंकि उनका मन्द सत्यवादी था कि जिन दिनों श्रीमदरविन्द ने आतिशारी आन्दोलन का नेतृत्व किया था उन दिनों अंधेरी का सैन्य संगठन इतना प्रबल नहीं था जिसका दाद के दिनों में हो गया था। पहले बन्दूक हो बुद्ध में निरुत्तरक हानों की किन्तु बाद में बाहुबली के बढते हुए प्रयोग तथा तोनों की विमृत्त मार करने की बड़ी हुई क्षमता ने आतिशारी कार्यों को बलि बना दिया।

प्रारम्भ के दिनों में श्रीमदरविन्द की यह योजना थी कि उचित समयों के आध्यात्म

मे तथा बाह्य सहायता द्वारा भारत की नगण्य ब्रिटिश सेना से भुरिस्तान युद्ध किया जा सकता था। जनता द्वारा विद्रोह का समर्थन तथा स्वयं जनता द्वारा मण्डल विरोध प्रभावपूर्ण हो सकता था। भारतीय सेना द्वारा सामूहिक विद्रोह की सम्भावना भी यनी हुई थी घन मैन्य प्रतिरोध की सम्भावना कम न थी। श्रीधरविन्द ने ब्रिटिश जनता के विचारों एवं स्वभाव का अध्ययन करके यह निष्कर्ष निकाला था कि मूलतः ब्रिटिश जनता भारतीयों द्वारा स्वतन्त्रता-प्राप्ति का विरोध करेगी और कवर कतिपय सुधारों की ही प्रारम्भ करेगी ताकि उनके साम्राज्य को शानि न पहुँच किन्तु अन्त तब वह भारत के बारे में निर्देश नहीं करेगी रह सकती। जब उन्हें यह प्रतीत होने लगा कि विद्रोह तथा हिंसात्मक विरोध नियमित नहीं किया जा सकता तब वे समझीत कि लिए तैयार हो जायेंगे ताकि साम्राज्य के हित में जो भी अवशिष्ट लाभ मिल सकें प्राप्त कर लें। वे यभी नहीं चाहेंगे कि उनमें भारत का शासन छीन दिया जाय, दुर्गति के अवसर आन पर भारत की स्वतन्त्रता की घोषणा हो श्रेयस्वर समर्थन। श्रीधरविन्द के ये विचार आगे जाकर समय हुए। भारत ने 1947 में स्वतन्त्रता इन्हीं परिस्थितियों में प्राप्त की।

श्रीधरविन्द के राजनीतिक विचार

श्रीधरविन्द के राजनीतिक विचारों का मूल आधार उनकी साध्यात्मिक आस्था है। राजनीति के साध्यात्मिकता का उनका प्रयास उनकी अन्तःकरण की प्रेरणा से उत्पन्न हुआ। उन्हें ऐसा तत्त्वज्ञान प्राप्त हो चुका था जिसमें उन्हें स्वयं ईश्वर द्वारा दिशा-निर्देश की अनुभूति होती थी और वे उसी निर्देशित दिशा में कार्य करते थे। उनके विचारों की विवेक के माध्यम से प्रत्येक वैज्ञानिक कथोटी में नहीं पड़ता जा सकता। इनमें लिए आस्था एवं श्रद्धा की आवश्यकता है। श्रीधरविन्द ने ईश्वरीय अतिप्रभुति एवं प्रतिमानवीर्यता को, जो कि बौद्धिक धरातल से ऊपर उठ कर ही पहचानी जा सकती है अपनी प्रेरणा का आधार माना है। वे प्राचीन भारतीय महानता के पुनर्गुह्य के पक्षपाती हैं। किन्तु उनके विचारों में पूरुषत्व के स्थान पर समिश्रण पर अधिक बल दियाई देता है। वे यूरोप की बौद्धिक प्रगति का भारत की साध्यात्मिक चेतना में समिश्रित करना चाहते हैं। भारत की अन्तर्मुखी चेतना को पश्चिम की अतिमुखी उत्पत्ति से मिला कर एक नवीन सन्नित विचारधारा का प्रवाह करना लक्ष्य था।

श्रीधरविन्द ईश्वर की सहायता एवं मालिन्यपूर्ण दोनों ही रूप में देखते थे। वे विश्व इतिहास एवं विश्व-राजनीति को सार्वभौमिक सत्ता द्वारा नियमित प्रकृति के विधान प्रत्येक ईश्वरी दृष्टि का प्रतिफल मानते थे। ईश्वरीय तत्त्व की प्रधानता के कारण उनके विचारों में रहस्यवाद का ऐसा गुट है जिसमें उनके विचारों को साधारण दृष्टि में समझने में कठिनाई उत्पन्न होती है। उनके विचार साध्यात्मिक अन्तःप्रेरणात्मक एवं अन्तःप्रेरणात्मक थे। योगिक अनुभूतियों द्वारा प्रभावित उनका चिन्तन स्वीकार करने योग्य नहीं है क्योंकि वह प्रतिपादनाधीन है। फिर भी वैज्ञानिक विनिष्टता के कारण श्रीधरविन्द के चिन्तन का कई दृष्टियों में अवनति विनिष्ट महसूस है। वे ऐसे रहस्यवादी चिन्तक हैं जो वैज्ञानिक के प्रतिम सत्य का पुनर्दृष्टान्त करते हैं। उनमें हिंसल की भाँति विश्व की प्रतिगजता है जो सद् भगद् दोनों ही पक्षों को लिये हुए है और जिसमें युद्ध, घृणा, क्षम आदि को ऐतिहासिक प्रेम का अंग माना गया है। वे नीरसे के प्रतिमानक को साध्यात्मिकता द्वारा

परिष्कृत कर नवीन स्थितप्रज्ञ भाव में प्रस्तुत करते हैं। चैतन्य के सनातन जगत् को द्रष्टव्यता मानते हैं तथा तान्त्रिक प्रभाव के अन्तर्गत भारतमाता का कालिका रूपी गौरी रूप भी वे प्रस्तुत करते हैं। उनमें उपर्युक्त समस्त प्रभावों को चक्षिण्य करने की क्षमता थी। परब्रह्म को जगत् के साय, जीव को आत्मा के माय, रहस्यवाद को राजनीति के साय एकाकार कर श्रीभरविन्द ने शाश्वत प्राध्यात्मिक मूल्यों को क्षणिक किन्तु महत्वपूर्ण राजनीतिक स्वतन्त्रता एवं सामाजिक गत्यात्मकता के मूल्यों से जोड़ दिया। श्रीभरविन्द ने अलबर्ट स्वीटजर के समान संस्कृति की नैतिक तत्त्वों पर आधारित माना। ऐश्वर्य, विज्ञानिता एवं भाषिक सर्वोपरिता की दृष्टि में राष्ट्र तथा व्यक्ति दोनों की नैतिक शक्तियों का बोध नहीं रहा। इसे सर्वनाश की प्रवृत्ति कहा जा सकता है। इसने बचने का रास्ता नैतिक गुणों के विकास में ही अन्तर्निहित है। श्रीभरविन्द भारतवासियों को इनो नैतिक मार्ग पर चलाना चाहते हैं।

श्री भरविन्द उद्गवादी विचारक थे। उन्हें उदारवादियों की प्रार्थना एवं जाबिका की नीति पसंद नहीं थी। वे भारत की स्वाधीनता के इच्छुक थे।¹⁴ इससे कम राजनीतिक लक्ष्य भारत की महानता के विपरीत था। प्रत्येक राष्ट्र की स्वाधीन रहने का अधिकार है फिर भारत को पराधीनता में जकड़े रखना और एक घटिया प्रकार की सम्मति में परिवर्तित करने का विदेशी प्रयास कैसे महन किया जा सकता है।¹⁵ श्री भरविन्द ने भारतीयों के अंग्रेजों के साथ सम्बन्धों को ईश्वरीय बरदान नहीं माना था। वे तो उनके पूर्ण मुक्ति चाहते थे।¹⁶ उदारवादियों की ब्रिटिश न्यायप्रियता में निष्ठा उन्हें नहीं मुहाना थी। वे निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति द्वारा भारत की स्वाधीनता का उपदेश दे रहे थे। निष्क्रिय प्रतिरोध ने उनका तात्पर्य किसी अहिंसक मादोलन से नहीं था।¹⁷ उनका विश्वास था कि राष्ट्र अपनी स्वतन्त्रता-प्राप्ति के लिए हिंसा का मार्ग भी भरण सकता है। यह इस पर निर्भर करेगा कि तत्कालीन परिस्थितियाँ क्या राष्ट्र को अन्य किसी नीति का पालन करने के लिए बाध्य करती हैं। स्पष्ट है कि गांधीजी की नैतिक धारणा में उनका विश्वास नहीं था।¹⁸ वे राष्ट्र का स्वतन्त्रता को सर्वोपरि मानते थे। वे इसके लिये भीता के छात्रधर्म का अनुसरण ही उचित मानते थे। राजनीति में अहिंसा को प्रयत्न छाति की नीति को उन्होंने उचित नहीं दृष्टाया। आवश्यकता होने पर राष्ट्रीय अनुमो का सहार करना धर्ममुद्र माना गया है। श्री कृष्ण के मंदिर की वे अन्तः स्वीकार करते थे। वे माधुवृत्ति एवं रसाय पर राजनीति को आधारित करना वर्णसंस्कार का चिह्न मानते थे।¹⁹ सामान्य विद्रोह एवं समहयोग की श्री भरविन्द से सर्वाधिक उपयुक्त राजनीतिक पद्धति माना था। यह पद्धति अत्यन्त त्वरित एवं उपयुक्त फल देने वाली थी। अनहिंसा, मानता एवं बलिदान इसमें सेशमात्र ही करना पड़ सकता था।²⁰

श्री भरविन्द के विचारों का राष्ट्रवाद एवं मानवीय एकता का धार्मिक अन्वेद एवं उपनिषदों के उपदेशों पर आधारित है। वे सनातन धर्म को राष्ट्रवाद ही मानते हैं। उनका कहना था कि हिन्दू राष्ट्र सनातन धर्म के माय उत्पन्न हुआ था। उसी के साथ यह अनापमान एवं वर्धित है। जब सनातन धर्म का हानि होगा तभी हिन्दू राष्ट्र की अवनति की ओर बढ़ेगा। यदि सनातन धर्म नहीं होता तो हिन्दू राष्ट्र भी अस्तित्व नहीं रहता।²¹ राष्ट्र के रूप में भगवान का अवतार होता है।²² राष्ट्र अमर है। भारत के

तीस करोड़ निवासी ईश्वर हैं। इसे धन, भू-भाग तथा जनसंख्या से नहीं नापा जा सकता।¹³ किन्तु श्री अरविन्द ने यह भी स्पष्ट किया कि हमारा देशभक्ति का आदर्श प्रेम एवं विश्ववन्धुत्व पर आधारित है। हम अपने राष्ट्र के सर्वोर्ण दावों से नहीं रहना चाहते। हमारी एकरता का आदर्श सम्पूर्ण विश्व की एकरता का आदर्श है। समस्त मानवता का एकीकरण हमारा उद्देश्य है।¹⁴ यह एकरता आध्यात्मिकता से उत्पन्न होगी न कि राजनीतिक और प्रमाणिक उपायों से।¹⁵

पाश्चात्य प्रभावों के अन्तर्गत उनके द्वारा राष्ट्र की आत्मा का विचार भी प्रस्तुत किया गया है। हेगन के प्रभाव में श्री अरविन्द ने राष्ट्र की आत्मा का आदर्श प्रस्तुत करते हुए उसकी स्पन्दनशीलता एवं मानवीय आत्मा से उसका प्रत्यक्ष तादात्म्य स्थापित किया है। रैनाल्ड के समान श्री अरविन्द भी राष्ट्र को एक मनोवैज्ञानिक इकाई मानते हैं। किन्तु तथा श्री अरविन्द दोनों ही राष्ट्र की अमरता का संदेश देते हैं। वर्क के प्रभाव में श्री अरविन्द ने न्याय के प्रति आस्था, स्वशासन तथा समाज के धार्मिक आधार को स्वीकार किया।

श्री अरविन्द राष्ट्रवाद के समीक्षक थे। वे राष्ट्र तथा राज्य को पृथक्-पृथक् रखने में विवश बरते थे। राष्ट्र को आध्यात्मिकता का धर्म पूर्णतः मानते थे जब कि राज्य को वे अथर्व ही स्वीकार करते थे। वे राष्ट्र के सांस्कृतिक, बौद्धिक तथा सामाजिक विकास में शासकीय हस्तक्षेप को उचित नहीं मानते थे। उनके विचार जैन आदर्शवादियों से भिन्नता रखते हैं। वे राष्ट्र को अतिमानवीय बनाते थे पक्ष में नहीं है। राष्ट्रवाद उसकी दृष्टि में पूर्णतया राजनीतिक अथवा आर्थिक अवस्थिति नहीं है। भारतवर्ष केवल भौगोलिक प्रदेश मात्र नहीं है, बल्कि तो माता सत्य है। राष्ट्रवाद सांस्कृतिक धर्म है। स्वदेशी एवं स्वराज्य द्वारा राजनीति एवं आर्थिक कार्यों को नियमित किया गया है। श्री अरविन्द की राष्ट्रवादो धारणा प्रतिस्पर्धावादी न होते हुए भी आध्यात्मिक एवं नैतिक आदर्शवाद पर आधारित है। राष्ट्रवाद को मानवीय एकरता के अंतिम लक्ष्य से मिश्रित कर दिया गया है। राष्ट्र एक मनोवैज्ञानिक इकाई है। राष्ट्र के लिए राजनीतिक एकरता आवश्यक नहीं है। राष्ट्र एवं जीवन समूह एवं समष्टिगत मानवता है।¹⁶ रबीन्द्रनाथ ठाकुर तथा लार्ड ऐटन के समान राष्ट्रवाद की आलोचना करने वालों के लिए श्री अरविन्द का दर्शन उचित समाधान प्रस्तुत करता है। वे व्यक्ति को पूर्णतया राष्ट्र के समर्पित करने के विचार से सहमत नहीं हैं। वे राष्ट्रवाद को मानवीय प्रगति का एक सोपान मानते हैं, अंतिम लक्ष्य नहीं। मानव के सामाजिक एवं राजनीतिक विकास में राष्ट्रवाद महापथ तत्व के रूप में है। उसका मानवीय एकरता का आदर्श एक विश्व-संघ की स्थापना का आदर्श ही है। वे प्रारम्भ में विश्व संघ की स्थापना परिसर के माध्यम से प्राप्त करना चाहते थे किन्तु बाद में उनका विचार केवल महात्मक आधार पर स्वतन्त्र राष्ट्रीयताओं के संघ बनाने का रहा।

श्री अरविन्द ने पुनर्जागरणवाद के विचार द्वारा भारत के राष्ट्रीय शौर्य तथा हिन्दू धर्म की महानता का संदेश दिया। वे भारत की प्राचीन आत्मा, आदर्शों एवं नदतियों का पुनर्जागरण चाहते थे।¹⁷ पश्चिम के अध्यात्मरक्षण की नीति उन्हें प्रिय नहीं थी। किन्तु वे ऐसे पुनर्जागरणवादी भी नहीं थे जो रुढ़िवाद में बद्ध हों। उन्हें पश्चिम

में प्रह्लाद करने योग्य विभागों को अपनाते में कोई आपत्ति नहीं थी। उनका आग्रह केवल यही था कि इन ईश्वर के विधान में निष्ठा रखते हुए भारतीय बने रहें।¹⁸ यूरोप की हवा में बह न जायें। हम जो भी पश्चिम में ग्रहण करें वह एक भारतीय के रूप में हो जाए। प्रपञ्च अस्तित्व विन्मृत न कर दें।¹⁹ उनके ये विचार उनकी राष्ट्रमन्त्रि के प्रतीक हैं। संजीवनी दृष्टिकोण में देखने पर उनका यह प्रमाण केवल आध्यात्मिक हिन्दू राष्ट्रवाद कहा गया है। विवेकानन्द तथा भगिनी विवेदिता के विचारों को भी इसी आशय पर आलोचना की गई है किन्तु इस प्रकार की आलोचना का राष्ट्रिय चेतना के महान लक्ष्य की दृष्टि के प्रमाण में इनकी उपयोगिता के समक्ष महत्व नहीं रहता। राष्ट्रिय चेतना उन्हीं तत्वों तथा आशयों से उद्भूति एवं जागृत की जा सकती है जिन तत्वों को बहुमतजन जन-अनुशास का समर्थन प्राप्त हो। केवल धर्मनिरपेक्षता के अर्थज्ञान की दृष्टि में खबर इन नवीनियों की आलोचना-प्रत्यालोचना मदमहीन दृष्टि का ही परिणाम हो सकती है।

श्री अरविन्द ने राष्ट्रवाद की केवल राजनीतिक व्याख्या न मान कर धर्म के रूप में स्वीकार किया। वे राष्ट्रवाद को ईश्वर-प्रदत्त धर्म मानते थे। केवल दौल्लिख आशय के रूप में अपने आसक्ति राष्ट्रवादी बहाने बाधों के प्रति उनका दृष्टिकोण सीखा था। राष्ट्रवादी होने का मापदण्ड धार्मिक चेतना में झोलाझोंत होना माना गया था। वे राष्ट्रिय स्वायत्तता को निष्काय कम मानते हुए भारतीय स्वातन्त्र्य-आन्दोलन में अस्मिता आन्दोलन नहीं अपितु नार्थधार्मिक आध्यात्मिक अनुभूति का आनन्द सन्नाहित कर रहे थे। राष्ट्रवाद का धर्म के साथ अटूट सम्बन्ध स्थापित कर श्री अरविन्द ने ईश्वरीय कृपा में निवृत्त धर्म का मार्ग दिखाया। वे यूरोपीय संदेश में राष्ट्रवाद की चर्चा को भौतिक परिवर्तन तक ही सीमित मानते थे। विदेशी शासन में मुक्ति प्राप्त करने के लिए अस्मिता स्वर की प्राप्ति अथवा स्व-शासन की स्थापना तब तक निर्धारक है जब तक हम अपने राष्ट्र को विगिष्टता प्रदान नहीं करते और उनका को दान्तविक स्वतन्त्रता तथा सुख नहीं दिलाते।²⁰ इन प्रमाण श्री अरविन्द राष्ट्रवाद को देशमन्त्रि में अधिक व्यापक प्रवर्धन के रूप में मानते रहे। उनका दृष्टिकोण केवल राजनीतिक न होकर आध्यात्मिक था। किन्तु राष्ट्रवाद का धर्म के साथ संयोजन अथवा आध्यात्मिक राष्ट्रवाद का विचार सर्वोच्च पुनर्जागरणवादी विचार नहीं था। वे अन्तर्गोष्ठिता के ध्यान पर राष्ट्रवाद की प्रवृत्ति करना चाहते थे। उनका राष्ट्रवाद केवल हिन्दू-राष्ट्रवाद नहीं था। वे भारत के अन्त-मध्यकी का अनुचित समर्थन प्राप्त करने के लिए सर्वत्र लाभाक्षित रहे। वे भारतीय राष्ट्रवाद के उद्भव में हिन्दूधर्म तथा इस्लाम दोनों को राजनीतिक उद्देश के लिए आश्रय करना चाहते हैं। उनका राष्ट्रवाद किसी भी वर्ग अथवा वर्गप्रदाय को प्रेरणा नहीं छाड़ता। वे 'ऐन-इस्लामवाद' में भयभीत नहीं होते। किसी भी प्रकार की चेतना का तब आशय राष्ट्रवाद के लिए बाधक नहीं अपितु सहायक हो है। उनकी उपर्युक्त भाषित उन्हीं सर्वोच्च राष्ट्रवाद की योग्य देन रख कर राष्ट्रवाद के नवीन आन्दोलन एवं परमोदार राष्ट्रवादी विचारों के रूप में प्रवृत्ति करती है।²¹

श्री अरविन्द राष्ट्रवादी विचारों को ही विवेक-सूचना के आधारों के प्रतिपादक थे। वे विश्व-शासन के वैवाहिक समन्वय, शीतयुद्ध के कृष्टि पर परिणामों, आत्मविश्रुति अन्त-मध्यकी की दृष्टि के अन्तर्गत यह मानते थे कि किसी दिन विश्व-शासन का

आदर्श यथार्थ बनेगा। वे विश्व एकता की स्थापना के लिए कई कारणों को उत्तरदायी मानते थे। उनके अनुसार प्राकृतिक कारणों में, परिस्थितियों के दबाव से तथा मनुष्यमात्र की वर्तमान एवं भविष्य की आवश्यकताओं को पूर्ण करने की आकांक्षा में प्रेरित हो विश्व एकता की स्थापना अवश्यमेव होगी। मानवीय समाज में वृत्त मानव-समूहों का निर्माण एक प्राकृतिक प्रक्रिया है। मनुष्यों की परस्पर निर्भरता एवं उनके पारस्परिक हित तथा सम्बन्ध उन्हें बड़े-बड़े समूहों में परिवर्तित कर सकते हैं ताकि छोटे समुदायों की संकीर्णता से उत्पन्न कठिनाइयों एवं समस्याओं को दूर किया जा सके। उनका यह दृष्टिकोण था कि भूतकाल में राष्ट्रीय राज्यों एवं साम्राज्यों की स्थापना तथा विकास के लिए यही कारण उत्तरदायी रहा है। इसी प्रकार से बाह्य आक्रमण के भय का निवारण करने के लिए भी मानवीय समुदायों में एकता की भावना उत्पन्न तथा संयोजित सधों की स्थापना का होना सम्भाव्य है। एकता की भावना के विकास के लिए सामान्य हितों की समान सुरक्षा आवश्यक है। यह आदर्श अन्तर्राष्ट्रीय विश्व-संगठन का अनुगामी है। जब तक विश्व में शांतिपूर्ण उद्देश्यों को लेकर किसी ऐसे राजनीतिक संगठन की स्थापना नहीं होती तब तक असुरक्षा एवं पारस्परिक संदेह की स्थिति को दूर नहीं किया जा सकता। अन्तर्राष्ट्रीय संगठन की पूर्वापेक्षा इस कारण से भी है कि विश्व में विज्ञान एवं औद्योगिकी का विकास मानव-महार के स्थान पर मानव-कल्याण एवं सुदूरहित वातावरण की प्राप्ति के लिए किया गया है। विश्व-युद्ध की संभावनाओं को कम कर विश्व में जन-सामान्य के जीवन-स्तर को ऊँचा उठाना मात्र के युग की सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण आवश्यकता है। विश्व में स्वतंत्रता, समानता एवं भ्रातृत्व का वातावरण मानवतावादी उद्देश्यों की प्राप्ति के साथ साथ सामान्य चेतना का निर्माण करता है। प्राचीन धार्मिक मान्यताओं को नवीन वैचारिक क्रांति द्वारा परिवर्तित कर सहिष्णुता का ऐसा वातावरण स्थापित होना चाहिये जिसमें जाति, धर्म, रंग, राष्ट्र, सामाजिक प्रणाली राजनीतिक प्रगति तथा प्रतिष्ठा के नाम किसी प्रकार का भेदभाव नहीं करता जाय।

श्रीअरविन्द की राज्य सम्बन्धी विचारधारा विकासवादी है। वे विवेक को मानव के सामाजिक एवं राजनीतिक विकास का कारण मानते हैं। मानव-विकास का प्रथम स्तर मूलभूत विवेक है। द्वितीय स्तर पर विवेक का युग प्रारम्भ होता है जिसमें केवल विवेक के आधार पर ही समस्त त्रियावलाप निष्पादित होते हैं। तीसरी स्थिति भविष्य की प्रति-विवेकी मानवपरक चेतना होगी जिसके द्वारा मानव का पूर्ण विकास होकर उसके जीवन में आमुलचल परिवर्तन दिखाने देगा। समाज में ईश्वरीय पूर्णता के दर्शन होते व्यक्तियों के राज्य को केवल मात्र धार्मिक इकाई ही मानने थे। राज्य की धारणा निरन्तर एकाधिकार प्राप्त करने के लिए उद्यत है। वह प्रचण्ड धार्मिक वेग से बढ़ती चली जा रही है और अपने पहियों के नीचे हर प्रकार का विरोध एवं अन्य मानवीय चेष्टाओं को कुचलने के लिए तैयार है।²² उनकी विचारधारा में राज्य को अधिक महत्त्व नहीं दिया गया है। वे समष्टिवादी नहीं हैं। व्यक्तिवाद उनके विचारों का प्रमुख आधार था। किन्तु यह संकीर्ण व्यक्तिवाद न होकर मानव-परिमाण को संयोजित एवं सुरक्षित रखने वाला व्यक्तिवाद है। उनमें व्यक्तिवाद में दम का कोई स्थान नहीं। अहं को समष्टि के समर्पित कर दिया गया है। स्वतंत्रता तथा समानता, स्वतन्त्रता तथा सत्ता, स्वनन्त्रता एवं संगठन क्षमता तब तक

एक दूसरे की पूरक नहीं हो सकती, जब तक मनुष्य, व्यक्ति एवं मन्त्र, अहंकार द्वारा ही जीना चाहते हैं। जब तक उनके मनोवैज्ञानिक एवं आध्यात्मिक परिवर्तन नहीं आ जाते तब तक वे सामुदायिक मण्डलों से ऊपर नहीं उठ सकते। उन्हें नीचे ही लक्ष्य को प्राप्त करना है और वह लक्ष्य है वास्तुन का आदर्श, आन्तरिक एकीकरण का आदर्श।¹²³

उनकी यह धारणा नहीं रही कि राज्य श्रेष्ठ भूमिओं का प्रतिनिधित्व करता है या राज्य श्रेष्ठ और आदर्श गण्टीय का प्रतीक है। राज्य एक मौलिक आवश्यकता है। प्रथम विश्वयुद्ध के पश्चात् अवश्य ही श्रीधरविन्द की राज्य-विषयक धारणा में परिवर्तन आया। वे राज्य को बुद्धि एवं नीतिज्ञता दोनों ही दृष्टियों में श्रेष्ठ तथा आवश्यक मानने लगे।

श्रीधरविन्द ने राज्य के आंगिक निदानों का आलोचना की है। वे केवल मन्त्र के मदमें में आंगिक मनुष्यता प्रस्तुत करने हैं। वे राज्य को जंग मध्य न मानकर केवल एक यन्त्र मानते हैं—ऐसा यन्त्र जिसके द्वारा मानव-मन्त्रिक पर नियन्त्रण स्थापित करने का प्रयास किया जाता है। राज्य द्वारा नियन्त्रित शिक्षा भी राज्य के इसी यन्त्र का प्रतीक है। श्रीधरविन्द ने यह व्यक्त किया था कि हमारे मानव्य विकास के लिए राज्य एक बुद्धि है। यह एक मही बुद्धि है किन्तु इसे अपने आप में माध्य बढ़ाते नहीं बढ़ने देना चाहिए। श्रीधरविन्द के विमर्श में जहाँ राज्य केवल यन्त्रमात्र है और मन्त्र मनुष्य जीवित न होकर केवल जीवन का एक पक्ष है वहाँ नवीयिक महत्त्व भाव, आत्मा एवं ईश्वर का है जो सर्वव्यापी है।¹²⁴

राज्य के बापों के बारे में श्रीधरविन्द के विचार अधिक उदात्तवादी नहीं थे। वे राज्य-बापों की भूमिका करने के समझते हैं।¹²⁵ राज्य का कार्य केवल बाधाओं को दूर करना तथा सम्पत्ति को रोकना आदि है।¹²⁶ स्पष्टतः तथा श्रीधरविन्द के विचारों में भारी साम्य है। दोनों की यह धारणा है कि राज्य द्वारा न तो निम्न-कार्य किया जाना चाहिए और न राज्य द्वारा किसी चर्च प्रपञ्च एवं विदेश का पालन कराया जाना चाहिए। वे विचार श्रीधरविन्द की व्यक्तियों की धारणा में ला खड़ा करने हैं। किन्तु श्रीधरविन्द आधुनिक व्यक्तिवाद के समर्थक नहीं थे। वे धर्म की भाँति व्यक्ति के मर्यादा विधान तथा आत्म-विकास के समझते थे। वे मन्त्रवादी वर्ग के सर्वहारा आधुनिक कार्यक्रम में प्रभावित थे। सर्वहारा समाजवादी विचारधारा का उद्देश्य उन्हें स्वीकार्य था किन्तु वे इनके मन्त्रगत व्यक्ति तथा राज्य के उद्देश्यों को समान मानने की तैयारी न थे। व्यक्ति के जीवन का उद्देश्य परममन्य की चेतना एवं मोक्ष-प्राप्ति है। इनके विद्वाने राज्य का उद्देश्य सामाजिक एवं आर्थिक आदर्शों को प्राप्ति है।¹²⁷

श्रीधरविन्द ने मानवीय स्वतन्त्रता की मान्यता द्वारा स्वीकृत मान्यता का पालन माना है। पर्यावरण में मानव का तादात्म्य नहीं स्थापित हो सकता है जब कि अन्धे प्रारंभिक मन्त्रात्मक का वैज्ञानिक विज्ञान प्राप्त कर सके।¹²⁸ जब तक यह स्थिति प्राप्त न हो तब तक कानून द्वारा स्थापित आत्म नियन्त्रणों की मान्यता उचित है। नियन्त्रण स्थापित करने वाले कानून स्थायी नहीं माने जाते चाहिए। वे केवल उद्देश्य-प्राप्ति तक ही स्वीकृत विद्वाने जान तत्पश्चात् सच्चे कानून की स्थापना जो कि अन्तर्गता द्वारा होती आत्म वास्तविकता कानून का स्वतः स्थापन में देती। वास्तविक स्वतन्त्रता व्यक्तिगत आन्तरिक स्वतन्त्रता

है। यह बाह्य जीवन स्वतन्त्रता से भी अधिक वास्तविक है। आन्तरिक स्वतन्त्रता एवं आत्मिक स्वाधीनता जीवन का सार हैं।²⁹

धीमरविन्द ने अनुसार समाज की भागिक एवता पर ही राज्य की एवता आधारित है। स्वस्थ समाज द्वारा स्वस्थ राज्य की स्थापना सम्भव है और राज्य की शक्ति पर ही समाज की एवता का आदर्श अवस्थित है। यदि राज्य विदेशी तथा अनागिक है तो समुदाय का भागिक जीवन सम्भव नहीं हो सकता। अतः पराधीन जनता के लिए यह अपरिहार्य है कि प्रथम राज्य की प्राप्ति की जाय। राज्य के बिना पराधीन देश की जनता सामाजिक एवं बौद्धिक दृष्टि से जाग्रत नहीं हो सकती। मन्मोनी ने इटली की जनता को सम्बोधित करते हुए यही कहा था कि साहित्य और कला को तिलांजलि देकर राष्ट्रीय संग्राम में जुझना आवश्यक है ताकि धर्मियों की समस्याओं पर इटली की कला सन्निहित हो सके। कोई भी समुदाय तब तक महान् काम नहीं कर सकता जब तक उसमें केन्द्रीय शक्ति न हो अथवा शक्ति केन्द्रित न हो। राजनीतिक स्वतन्त्रता से विमुक्त सामाजिक सुधारों की मांग केवल अवधान है। नैतिक पुनरुत्थान के लिए राजनीतिक स्वतन्त्रता आवश्यक है। स्वतन्त्रता पुनरुत्थान की अवधारणा होती चाहिए।

स्वराज्य की प्राप्ति ही भारतीयों का प्रथम उद्देश्य होना चाहिए। यदि भारतीय घेतना का विश्वास सही दृष्टि से सम्भव है तो केवल इसी धारणा द्वारा कि स्वतन्त्रता वृद्धि प्राप्ति की जाय। राजनीतिक स्वतन्त्रता की प्राप्ति के लिए समस्त साधन एवं शक्ति जुटा दी जाय। सामाजिक सुधार एवं नैतिक पुनरुत्थान की बात बाद में की जाय अन्यथा लक्ष्य भ्रष्ट होने की सम्भावना बढ़नी जामगी। अंगल के विभाजन के शम्भ उत्पन्न हुई राजनीतिक घेतना को बनाये रखने की आवश्यकता पर बल देते हुए धीमरविन्द ने यह प्रकट किया कि भारत की स्वतन्त्र राष्ट्र के रूप में जीवित रहने की आवश्यकता को पूर्ण प्राथमिकता मिलनी चाहिए। इसके पश्चात् प्रकृति तरह से जीवित रहने की चिन्ता की जाय। इस दृष्टिकोण से सामाजिक सुधारों का राजनीतिक सुधारों के पश्चात् ही लागू किया जाना उचित ठहराया गया है।³⁰

धीमरविन्द ने स्वावलम्बन तथा निष्क्रिय प्रतिरोध को पराधीन जनता की स्वतन्त्रता-प्राप्ति का मार्ग प्रकट किया। उन्होंने प्रकट किया कि स्वराज्य की प्राप्ति के लिए अन्य राष्ट्रों के प्रति पूर्ण रूप से अवश्यता नहीं है। विदेशी प्रशासन को लोकतांत्रिक बनाने की आवश्यकता है। विदेशी शासन को स्वदेशी शासन में परिवर्तित करना है। विदेशी नियन्त्रण को भारतीय बनाना है। वे हिंसा एवं घृणा को त्यागन का आह्वान कर रहे थे। उनकी दृष्टि में देशभक्ति का आदर्श प्रेम एवं मानव मात्र में एकता के विचार पर आधारित था। किन्तु ये भारतीय रक्त एवं बल के व्यक्तियों के पृथक् प्रतिरोध की स्थापना चाहते थे। वे ऐसी मानव-एवता में विश्वास करते थे जिसमें शासक और शासित को एक ही स्तर पर रखा गया हो। वे मोक्ष एवं दासता रहित बृहत् विश्वव्यापी समाज की स्थापना चाहते थे।

स्वावलम्बन एवं निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति के माध्यम से भारतीयों को संगठित होकर उद्योगों का विकास, विवादों तथा सार्वजनिक समस्याओं का निराकरण, रोग-निवारण स्वच्छता तथा प्रकृत सहायता का कार्य, बौद्धिक जागरण तथा शिक्षा की

ननुचित विकास प्रमोदित था। श्रीधरबिन्द इन बापों के प्रलाप स्व-गामन की स्थापना के लिए विदेशी शासन के प्रति असहयोग की नीति का मार्ग भी प्रगल्भ कर रहे थे। अमेरिकावासियों की 'प्रतिनिधित्व नहीं, तो वर भी नहीं' की नीति के अनुसार वे "नियंत्रण नहीं, तो सहयोग भी नहीं" का नारा प्रस्तुत कर रहे थे। बहिष्कार की पद्धति द्वारा शासन ने असहयोग को प्रगल्भ करने का प्रयास उचित माना गया था। बहिष्कार द्वारा स्वदेशी के उत्थान एवं विस्तार का मार्ग भी प्रगल्भ होता था। भारतीय उद्योगों, शिक्षण-मन्त्रालयों एवं व्यापारियों में स्वदेशी मूल्य की वृद्धि एवं विकास के लिए बहिष्कार से ही नवीन शक्ति प्राप्त हुई थी।¹³¹

निष्क्रिय प्रतिरोध द्वारा राष्ट्रीय प्रगति एवं स्वराज्य-प्राप्ति के लिए श्रीधरबिन्द ने तीन प्रमुख आदर्शनामों की पूर्ति को प्राथमिकता दी। प्रथम वे निर्बाध बौद्धिक विकास एवं चेतना का संचार करना चाहते थे ताकि भारत में व्याप्त पराधीन एवं विकर्त-व्य-विमूर्तता का निराकरण हो सके। द्वितीय, वे राष्ट्रीय आत्म-प्रेरणा को विकसित करना चाहते थे ताकि भारत में स्वतन्त्र केन्द्रीय मना की स्थापना की जा सके। तृतीय वे मण्डित विरोध प्रस्तुत करना चाहते थे ताकि एक सामाजिक लाक्षणिक शासन की स्थापना हो सके। उनके अनुसार राष्ट्र के स्वतन्त्र राजनीतिक अस्तित्व के लिए अनेक मार्ग उपलब्ध थे। मजदूर सैन्य-विद्रोह, मण्डित आक्रामक प्रतिरोध तथा निष्क्रिय प्रतिरोध इन तीनों में से किसी भी मार्ग का अनुसरण किया जा सकता था। जहाँ प्रत्यक्ष आक्रामक प्रतिरोध अन्धधोषी व्यवस्था के विध्वंस का उपाय था वहाँ निष्क्रिय प्रतिरोध द्वारा अन्धधोषी व्यवस्था एवं अन्धधोषी प्रभावहीन बनाने के लिए असहयोग का प्रयोग किया जा सकता था। इन उपायों में श्रीधरबिन्द ने निष्क्रिय प्रतिरोध को ही प्राथमिकता दी। निष्क्रिय प्रतिरोध द्वारा भातिपूर्ण उपायों में विदेशी मना के अविचारविहीन शासन को चुनौती दी जा सकती थी। अहिंसक असहयोग पर आधारीत निष्क्रिय प्रतिरोध यानत्रासों को महर्षि जेठे की प्रेरणा देने वाला था। श्रीधरबिन्द के अनुसार निष्क्रिय प्रतिरोध के अन्तर्गत चलन कानून को प्रवर्तमान केवल न्यायोचित ही नहीं अस्तित्व में रखना प्रेरक है। इसी प्रकार में शासन के अनुचित आदेशों का विरोध करना भी कर्तव्यपूर्ण है। ऐसे व्यक्तियों का, जो राष्ट्रविरोधी गतिविधियों में लगे हुए हैं, सामाजिक बहिष्कार सर्वथा उचित है।¹³² निष्क्रिय प्रतिरोध नकारात्मक होने हुए भी राष्ट्रीय जीवन को स्पष्टित करने वाला कार्यक्रम है। वे इसे गांधी का ही मार्ग मानते हैं। श्रीधरबिन्द आत्मिक शक्ति लाता चाहते हैं ताकि मजदूर जीवन में तबजीवन का संचार हो सके। वे भारत की पूर्ण स्वाधीनता के लिए मरण का प्राज्ञान करते हैं। उनका निष्क्रिय प्रतिरोध केवल मात्र प्रतिगोष्ठात्मक विरोध ही नहीं है। आदर्शनाम पहले पर वह आक्रामक प्रतिरोध का स्वरूप भी ग्रहण कर सकता है।¹³³ उनके स्वयं के जीवन के उदाहरण में स्पष्ट होता है कि वे आत्मिकशक्तियों के बापों का समर्थन करते रहे थे।

श्रीधरबिन्द तथा जर्मन आदर्शवादों चिंतन में समानता के दर्शन होते हैं। किन्तु जर्मन के समान श्रीधरबिन्द का आध्यात्मिक रूप में स्वच्छन्द मानव आमादिक एवं नैतिक मर्यादा के प्रति उत्तरदायी नहीं है। वह केवल अपने अन्तर्गत में विद्यमान आत्मा के प्रति उत्तरदायी है। जर्मन तथा फिने का जर्मन आदर्शवाद राज्य का ईश्वरीकरण करने का

अग्राम करता है किन्तु श्रीधरविन्द राज्य के प्रति कठोर दृष्टिकोण अपना कर चलते हैं। वे राष्ट्र के प्रति अधिक आशावान हैं।

श्रीधरविन्द आध्यात्मिक आदर्शवाद एवं व्यक्ति की राजनीतिक गरिमा का समर्थन चाहते हैं। वे धार्मिक पद्धतियों से व्यक्ति को परिचित करने का विचार प्रस्तुत करते हैं। व्यक्ति के अधिकारों के प्रति उनकी महती आस्था है। अधिकार राज्य द्वारा दिये हुए नहीं हैं अपितु वे व्यक्ति की मनोवैज्ञानिक एवं समाजशास्त्रीय परिस्थितियों के फल हैं। व्यक्ति का स्वभाव एवं स्वधर्म उसके अधिकारों का जन्मदाता है। अधिकारों के माध्यम से व्यक्ति समुदाय में आध्यात्मिक मूल्य का दर्शन करता है। व्यक्ति की नैतिक एवं आध्यात्मिक स्थिति ही उसकी उन्नति की मूलक है। राज्य व्यक्ति से बढ़ कर नहीं है। व्यक्ति के जीवन को भेद्यता बनाना चाहिए क्योंकि जीवन में सुख तथा साधनता की अनुमति ही मोक्ष का मार्ग है। वे मानव जीवन को अधिक आध्यात्मिक बनाना चाहते हैं किन्तु श्रीधरविन्द आध्यात्मिक धराजन्तवाद के प्रतीक नहीं कहे जा सकते। वे व्यक्ति तथा समष्टि दोनों ही को ईश्वरीय बनाना चाहते हैं। वे प्राचीन भारतीय स्वर्णिम युग के आदर्शों की पुनः व्याख्या प्रस्तुत करते हुए सत्य-युग का आदर्श हमारे सामने रखते हैं जो कि हिंस्र धराजन्तवाद का विलोम है। वे गांधी तथा टॉल्स्टॉय के आध्यात्मिक धराजन्तवाद में सहमत नहीं हैं। गांधीजी राज्य को एक आत्माविहीन मशीन मानते थे। वे राज्य को धर्म का समुच्चय मानते हुए व्यक्ति के स्वातंत्र्य को केवल अहिंसा के वातावरण में ही सुनिश्चित मानते थे। उनका रामराज्य अथवा जन-मंत्रालय का आधार नैतिक सत्ता पर आधारित माना गया था। किन्तु श्रीधरविन्द मानव की प्राधुनिक औद्योगिक सभ्यता के लाभ से वंचित रहना नहीं चाहते। अतः उनके विचारों में भारतीय आदर्श तथा पाश्चात्य प्रगति का सुन्दर समिश्रण विद्यमान है।

श्रीधरविन्द ने व्यक्तिगत स्वतंत्रता को राष्ट्रीय विकास के लिए आवश्यक बतलाया है। उनके अनुसार स्वतंत्रताएँ तीन प्रकार की होती हैं। प्रथम राष्ट्रीय स्वतंत्रता है जिसे विदेशी नियंत्रण से मुक्ति कह सकते हैं। द्वितीय आन्तरिक स्वतंत्रता है जिसमें किसी व्यक्ति के निरंकुशवाद अथवा किसी वर्ग या वर्गों के सामूहिक नियंत्रण से मुक्त हो स्वशासन प्राप्त करना सम्मिलित है। तृतीय व्यक्तिगत स्वतंत्रता है जिसमें अन्तर्गत व्यक्ति के समाज अथवा मानव के अनिवार्य तथा स्वेच्छाचारी नियंत्रण से मुक्त होने का अभिप्राय सम्मिलित है। शासन चाहे राजतन्त्रात्मक हो अथवा लोकतन्त्रात्मक, अभिजातवादी हो अथवा नीचराजी का व्यक्तिगत स्वतंत्रता की रक्षा आवश्यक है। शासन का उद्देश्य व्यक्ति एवं समष्टि दोनों का ही विकास होना चाहिए। व्यक्ति स्वयं अपना विकास नहीं कर सकता। उसे अपने समूह के अनर्जन विकास प्राप्त करना है। समूह भी किसी समूह के माध्यम से शक्ति एवं सुरक्षा के वातावरण में शारीरिक, नैतिक एवं बौद्धिक विकास प्राप्त करता है। समूह अथवा राष्ट्र व्यक्तियों के समान एकांगी विकास प्राप्त कर सफल नहीं हो सकता। कार्यज, स्पर्धा, इटली के यूनानी उपनिवेश, वेरु का साम्राज्य आदि ऐसे उदाहरण हैं जिसमें राष्ट्र के एकांगी विकास ने उन्हें नष्टभ्रष्ट कर दिया। सरकार द्वारा राष्ट्र के सर्वांगीण विकास के पूर्ण अवसर उपलब्ध किये जाने चाहिए। विदेशी आगमन इसी कारण से राष्ट्र के सर्वोत्तम विकास में बाधक माना गया है। राष्ट्रीय स्वतंत्रता के बिना राष्ट्रीय

उन्नति एवं प्रगति सम्भव है।

व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के अस्तित्व से राष्ट्र को सर्वांगीण प्रगति सुगम हो जाती है। राष्ट्रीय शक्ति की स्व-शामन में अभिवृद्धि होती है। स्वशासन का व्यापक प्रयोग आवश्यक है। केवल किसी वर्ग विशेष को स्वशासन की सुविधाओं का एकाधिकार प्राप्त होने से राष्ट्रीय शक्ति में वृद्धि नहीं होती। श्रीमन्नरविन्द ने भारत के प्राचीन इतिहास का उदाहरण देते हुए यह सिद्ध किया कि मुगलों या अंग्रेजों ने भारत की जनता से भारत का शासन नहीं जीता अपितु एक छोटे से विशिष्ट वर्ग से भारत का शासन अपने हाथ में ले लिया। अठारहवीं शताब्दी में शिवाजी तथा गुरु गोबिन्दसिंह ने जनता का प्रेरित कर उसे शासन से सम्बन्धित किया किन्तु उनके उत्तराधिकारियों ने पुनः इस नीति को त्याग कर एक वर्ग विशिष्ट के हाथ में सत्ता निहित मानी। परिणाम वही हुआ जो पहले हुआ था—भारत पुनः गुलाम बन गया। श्रीमन्नरविन्द ने यह उदाहरण इस अर्थ में प्रस्तुत किया है कि जब तक जनसाधारण में राष्ट्रीय राजनीतिक चेतना जागृत नहीं की जाती तब तक देश का उद्धार नहीं हो सकता। केवल मुठ्ठी भर शालग्राम वर्ग द्वारा राष्ट्रीय स्वतन्त्रता का रक्षण हाथिप्रद हो माना जायगा। अतः विदेशी शासन से मुक्ति प्राप्त करने के लिए यह आवश्यक है कि जनसमूह में राष्ट्रीय आत्म-चेतना का संचार किया जाय। विदेशी शासन स्वयं कभी नहीं चाहेगा कि वह व्यक्तियों में राष्ट्रीय चेतना का विकास होने दे। स्वराज्य की प्राप्ति के लिए स्वतन्त्र रूप से कार्य करना आवश्यक है। विदेशी शासन के अतर्गत एवं विदेशियों के मार्गदर्शन में स्वतन्त्रता-प्राप्ति मिथ्या है।³³

श्रीमन्नरविन्द ने लोकतन्त्र की धारणा को आर्थिक एवं राजनीतिक व्यक्तिवाद का प्रतिफल माना है। व्यक्ति के आर्थिक एवं राजनीतिक हितों का संरक्षण लोकतन्त्र का मूल उद्देश्य रहा है। किन्तु लोकतांत्रिक धारणा ने अनमान्यता, सम्भ्रांत वर्ग का शासन, वर्ग-भेद तथा भोपाल की जन्म दिया है। श्रीमन्नरविन्द ने लोकतन्त्र की वृत्तियों की सुन्दरदर्ष्टि से दृष्टा है। वे लोकतन्त्र को व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का पोषक नहीं मानते। व्यक्ति का समष्टि-करण उसके व्यक्तित्व को दबा देता है। जनता के शासन में नाम पर केवल कतिपय धनी एवं कुलीन व्यक्तियों का शासन हो स्थापित हुआ है। आकृतिक स्वतन्त्रता एवं समानता केवल तारबन्धी तब ही सीमित रह गयी है। लोकतांत्रिक संरचना के पार्श्व में एक शक्तिशाली अल्प संघर्ष नेतृत्व पनपा है जो पूरे शासन पर छाया रहता है। आधुनिक प्रतिनिधिभूतक लोकतन्त्र केवल एक मिथ्य है। विधायकों अथवा मंत्रियों द्वारा जन-प्रतिनिधित्व का आदर्श दम्भपूर्ण है। जन-प्रतिनिधित्व के स्थान पर केवल कुछ एक ध्यायमायिक हितों एक समूह का हित संरक्षित किया जाता है। ऐसे लोकतांत्रिक उपकरणों में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की कामना श्रीमन्नरविन्द की रुचि पर प्रतीत नहीं हुई। बहुसंख्यक दल का शासन व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की रक्षा में बर उसे स्वार्थपूर्ति का साधन बनाता रहा है। राजनीतिक नेतृत्व ने जनसमूह को अपनी वक्त्रता के वर्गीकरण से बाध दिया है। वे लोकतन्त्र के इन दोषों के निवारण के लिए पुनः सामूहिक जीवन को जागृत करना चाहते हैं। उन्हें आधुनिक लोकतन्त्र की केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति सर्वोच्च दोषपूर्ण लगती है। उनके अनुसार राजनीतिक शक्ति के केन्द्रीकरण के स्थान पर विकेन्द्रीकरण की स्थापना कर लोकतन्त्र के दोषों में मुक्ति प्राप्त की जा सकती है।³⁴

श्रीअरविन्द ने पश्चिम के उपयोगितावाद तथा पूजीवाद की भी भर्त्सना की है। वे समाजवाद को व्यक्तिवाद, राष्ट्रवाद तथा विश्व-बन्धुत्व का प्रतीक मानते हैं। शोषित श्रमिकों को नवजीवन प्रदान करने में समाजवाद का जो महत्त्व रहा है उसे श्रीअरविन्द ने मराहा है किन्तु वे समाजवादी विचारधारा में मन्त्रित राज्य शक्ति के केन्द्रीकरण के पक्ष में नहीं हैं। वे समाजवाद के सामाजिक एवं आर्थिक पक्ष का समर्थन करते हुए भी उसके सर्वाधिकारवादी पक्ष के समर्थक नहीं रहे। समाज का राजनीतिक एवं सामाजिक पक्ष एकीकृत नहीं किया जान चाहिए। वे सामाजिक एवं राजनीतिक क्रियाकलापों को पृथक् पृथक् रखने के पक्षपाती हैं। समाजवाद व्यक्ति के सामाजिक क्रियाकलापों में राजकीय हस्तक्षेप का मार्ग प्रशस्त करता है जिसे श्रीअरविन्द उचित नहीं मानते। वे समाजवाद के साम्राज्यवाद में परिवर्तित होने की सम्भावना के प्रति भी समान रूप से चिंतित हैं। इसी प्रकार श्रीअरविन्द ने पूजीवाद एवं साम्यवाद में संधि की सम्भावना भी व्यक्त की है। द्वितीय विश्व-युद्ध के पश्चात् विश्व राजनीति के ध्रुवीकरण को ध्यान में रखते हुए श्रीअरविन्द ने यह व्यक्त किया कि अमेरिका की राष्ट्रवादी साम्राज्यवादी प्रवृत्ति तथा रुम का शक्ति-प्रदर्शन दोनों में पारस्परिक संधि एवं मनोमालिन्य का कारण बन सकता है। साथ ही साथ श्रीअरविन्द ने यह भी व्यक्त किया है कि समस्त साम्यवाद एवं पूजीवाद में समझौता भी हो सकता है। समाजवादी राज्य में पूजी पर शासकीय नियंत्रण एवं राज्य द्वारा आर्थिक क्रियाकलाप का निदेशन एवं नियंत्रण राजकीय पूजीवाद को जन्म देता है। अतः पूजीवाद के बदलते हुए स्वरूप का समाजवाद से एकाकार होना सम्भव है।

श्री अरविन्द ने साम्यवाद को मानवीय सभ्यता के विच्छेदकारी तरंग के रूप में नहीं माना। वे साम्यवाद को पूजीवादी समाज-विरोधी गतिविधियों का शत्रु अवश्य मानते हैं और वह उचित भी है। उनकी यह धारणा है कि विश्व में पूर्ण साम्यवाद की कोई सम्भावना नहीं है। वे साम्यवाद के आधुनिक आदर्श को राज्य समाजवाद की ही सभा देते हैं। उनके अनुसार समाजवाद तथा पूजीवाद दोनों ही व्यवस्थाएँ विश्व में बनी रहेंगी। केवल समाजवादी व्यवस्था ही समस्त विश्व पर छा जाय ऐसा आशान श्रीअरविन्द के विचारों में नहीं मिलता। श्रीअरविन्द ने समाजवाद के सामाजिक बन्धुत्व तथा राजकीय नियंत्रण को असंगत बतलाया है। वे समाजवाद को आध्यात्मिक बन्धुत्व का संदेश देकर व्यक्तिवाद एवं साम्यवाद में समन्वय का स्वप्न देखते हैं। आत्मिक बन्धुत्व पर आधारित साम्यवाद ही मानव एकता एवं मानव कल्याण का मार्ग प्रशस्त कर सकता है।³⁶

साम्राज्यवाद के उग्रतम विरोधी होने के कारण श्रीअरविन्द ने प्रथम विश्वयुद्ध के समय प्रचारित राष्ट्रीय आत्म-निर्णय के सिद्धान्त को पूर्ण समर्थन प्रदान किया है। उनके अनुसार राष्ट्रीय आत्मनिर्णय का नियम स्वतंत्रता एवं कानून का नया कीर्तिमान स्थापित करता है।³⁷ यह एक उल्कादश का प्रतीक है। इस विचार से प्रेरणा प्राप्त कर अंतर्राष्ट्रीय एकता की स्थापना बलवती हो सकती है।³⁸ किन्तु श्रीअरविन्द ने आत्मनिर्णय के सिद्धान्त को युद्ध एवं शक्ति का पूर्ण समनवर्त्ता नहीं माना। राज्या की पारस्परिक कलह एवं नियंत्रण प्राप्त करने की नीति के कारण युद्ध एवं साम्राज्यवाद को निर्मूल नहीं किया जा सकता। साम्राज्यवाद का अंत करने के लिए विश्व-संघटन की स्थापना आवश्यक है। दो

स्तर पर विश्व-मगठन की स्थापना सम्भव है। पहले स्तर पर स्वतंत्र राष्ट्रों की स्वयं मगठित होने की आवश्यकता है। इसके पश्चात् मगठित राष्ट्रों को पारम्परिक मतभेद एवं स्वार्थ मिटा कर अन्तर्राष्ट्रीयता का दृष्टिकोण विकसित करना है। इन दोनों स्तरों को पार करके ही एक गम्भीर मानवीय धर्म स्थापित हो सकता है जो मानवीय एकता का आदर्श स्थापित कर सके। राष्ट्रवाद मानवीय एकता की एक माध्यमिक इकाई है। राष्ट्रवाद से विश्व-एकता के आदर्श की ओर अग्रसर होना है। केवल 'राजनीतिक, आर्थिक एवं सामाजिक' मगठनों की स्थापना मात्र से विश्व एकता अनुभूत नहीं होती। राष्ट्र-मगठन सधुक्त राष्ट्र की स्थापना से मानवीय धर्म विकसित नहीं होगा। इसके लिए प्रयास किया जाना चाहिए। वर्णित नया राष्ट्रीय स्वार्थों को प्रेम एवं वन्द्यत्व से जोड़ना है। मानवधर्म की स्थापना से ही मानव मात्र में एक ही आत्मा का बोध प्राप्त कर विभाजन परक स्वार्थ से मुक्ति मिल सकती है।³⁹

किन्तु मानवधर्म की स्थापना की श्रीअरविन्द का आदर्श मानवतावाद में भेल नहीं खाता। वे बीमवीं शताब्दी के मानवतावादों आंदोलन के इस कथन की कि 'मानव ही सब वस्तुओं का नियामक है', स्वीकार नहीं करते। श्रीअरविन्द की वैचारिक योजना में मनुष्य अन्तिम तत्त्व नहीं है। मनुष्य का जो कुछ भी महत्त्व है वह इसी कारण से है कि वह ईश्वर की अभिव्यक्ति है। परमात्मा ने ही मनुष्य को भक्तता दी है अतः परमात्मा ही परम सत्य है।⁴⁰

नित्यत्व

श्रीअरविन्द ने भारत के आदर्शवादी चिन्तन की परम्परा को नवीन ऊँचाई प्रदान की है। वे भारतीय दर्शन एवं मस्तिष्क के प्रदुभन व्याख्याकार के रूप में सर्वप्रथम विद्ये जाते रहेंगे। उनकी वैचारिक महत्ता इस कारण से भी मानी जाती है कि वे पूर्व तथा पश्चिम की नैतिक, आध्यात्मिक एवं सोन्दर्यमय परम्पराओं के महान समन्वयकर्त्ता थे। उनका धार्मिक एवं रहस्यवादी दृष्टिकोण मौलिक एवं मर्मस्पर्शी था। वेद, वेदान्त, उपनिषद्, गीता आदि पर उनके लेख, उनकी चमत्कारी शैली एवं मानवतावादी ज्ञान के जीवन्त प्रसार हैं। उनकी आध्यात्मिक अनुभूतियों का मार सावित्री एवं ही सादृक विवाह में अन्तरण उत्तरा है। गीता के पश्चात् भारतीय रहस्यवादी साहित्य में यदि सावित्री को रखा जाय तो कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी। श्रीअरविन्द ने इस ग्रन्थ की रचना मस्तिष्क प्रपञ्च किसी भाग्यीय भाषा में की होनी तो जन-मानस को इस ग्रन्थ के समास्वादन का अधिक भानव प्राप्त होता। श्रीअरविन्द की स्वयं यह चुनन हमेशा बनी रही कि वे अग्रणी में ही अपना साहित्य-मृज्जन कर भारतीय जन साधारण तक नहीं पहुँच पाये। भारतीय जन-मानस पर उनका प्रभाव उनकी पत्रकारिता के माध्यम से अधिक पड़ा। बंगाल में नवचेतना के सदेशवाहक के रूप में उनका चिरस्मरणीय योगदान रहा। भाग्यीय राजनीतिक उपवादी चिन्तन के वे प्रमुख स्तम्भ थे।

राजनीतिक चिन्तन की दृष्टि में श्रीअरविन्द का योगदान राजनीति के अध्यात्मोपरण से जुड़ा हुआ है। वे राष्ट्रवाद, विश्व-एकता, मानव-स्वतंत्रता आदि के मर्मन् व्याख्याकार थे। जीवन के पूर्वार्द्ध में श्रीअरविन्द ने राष्ट्रवाद, लोकतन्त्र, समाजवाद, उपयोगितावाद, व्यक्तिवाद, साम्यवाद आदि पर अपने उद्गार प्रकट किये, किन्तु जीवन के उत्तरार्द्ध में

उनकी कृतियाँ योग, दर्शन, रहस्यवाद एवं प्राध्यात्मिक चेतना से श्रोत श्रोत रही। एक महान् योगी के रूप में श्रीरविन्द ने अपने जीवन के उत्तरार्द्ध में प्रवेश किया। वे महर्षि थे। उनकी प्राध्यात्मिक साधना तथा तपस्या ने उन्हें परमतत्त्व के साथ एकाकार कर दिया। किसी राजनीतिक चिन्तक का ऐसा आत्मोत्कर्ष और वही उदाहरण के रूप में भी प्राप्य नहीं है।

श्रीरविन्द ने राष्ट्रवाद को सर्वोपेक्षित नीतियों से निकाल कर सार्वभौम सत्य से उसे परिष्कृत किया। तपस्या ज्ञान तथा शक्ति के साथ राष्ट्र का समन्वय कर उसे मानवीय एकरा के शाश्वत मूल्यों के साथ जोड़ दिया। वे मानवमात्र में एकरा एवं सद्गुण के दर्शन करते थे। 1907 में भारत की पूर्ण स्वतन्त्रता की माँग प्रस्तुत कर उन्होंने सबसे उत्तम उत्तर दे दिया। ऐसे समय में जब हिंसात्मक विचारों पर छाया हुआ था, श्रीरविन्द ने मानवीय स्वतन्त्रता का उद्घोष कर फासीवाद, सर्वाधिकारवाद तथा तानाशाही को चुनौती दी। वे मानव की इतनी ऊपर उठना चाहते थे कि शोषण एवं परतन्त्रता उस न दृष्टि में। इस सदर्भ में मानवीय गरिमा के रक्षा के लिये उन्होंने अपना 'प्रतिमानव' का सिद्धान्त प्रतिपादित किया। उनका यह सिद्धान्त नीतियों के अतिमानवीय स्वरूप से भिन्न था। जहाँ नीतियों ने सर्वश्रेष्ठ मानवीय प्रतिमानव की कल्पना की थी वहाँ श्रीरविन्द का प्रतिमानव गीता के कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ मानव का सौम्य चित्रण था।¹ मानव की गरिमा को प्राध्यात्मिक तत्वों से अभिव्यक्ति कर श्रीरविन्द ने शोषण तथा पातनाश के विरुद्ध तबोले वैचारिक क्रान्ति का शब्दावली किया था। □□

टिप्पणियाँ

1. लिटिरेचर दुसार प्रेस, श्रीरविन्दो एण्ड इन्डियन वीइज, (श्रीरविन्दो मार्गदर्शी ग्रन्थ, 1948) पृ. 24
2. देखिये श्रीरविन्दो काँच रिपब्लिक एण्ड ऑन हो गवर्न, (श्रीरविन्दो काँच, पारिवेरी, 1953) पृ. 81 तथा मनोज शान, श्रीरविन्दो इन हो वर्ल्ड बेहेव ऑन हो लेनरी (श्रीरविन्दो काँच, पारिवेरी, 1972) पृ. 24
3. श्रीनिवास कायनर, श्रीरविन्दो, (काँच प्रतिनिधि हाउस कलकत्ता 1945) पृ. 12
4. श्रीरविन्दो, हो गोपदोस काँच रलिफ रेविरेन्स, (पारिवेरी 1952) पृ. 69-70
5. वही
6. स्पेचिय, (काँच प्रतिनिधि हाउस, कलकत्ता, 1922, प्रथम संस्करण) पृ. 173-174
7. हो गोपदोस काँच रलिफ रेविरेन्स पृ. 71
8. देखिये श्रीनिवास कायनर, पृ. 168
9. श्रीरविन्दो, एलेज ऑन हो गीता, (कलकत्ता, 1949) खण्ड I पृ. 96 तथा खण्ड II, पृ. 312
10. हो गोपदोस काँच रलिफ रेविरेन्स, पृ. 28-29, 62
11. श्रीरविन्दो, ब्रह्मसूत्रा स्वीच (काँच प्रतिनिधि हाउस, कलकत्ता) पृ. 20
12. वही, पृ. 33-34
13. वही पृ. 29-30
14. श्रीरविन्दो, हो गवर्न ऑन हो गवर्न (श्रीरविन्दो एवं मनोज शान मार्गदर्शी पारिवेरी, 1971) पृ. 479

15. श्री रोबर्ट्सन बॉक वेस्विच रेजिस्ट्रार, पृ. 71
16. श्री आइरविथ बॉक ह्यूमन यूनीटी, पृ. 290
17. श्री बरविन्दो, श्री बोन बॉक इन्डिया (आर्थिक पब्लिशिंग हाउस, कलकत्ता, 1923) पृ. 10-11
18. श्री बरविन्दो, श्री आइरविथ बॉक कर्मयोगिन (आर्थिक पब्लिशिंग हाउस, कलकत्ता, 1921) पृ. 6-7
19. बहो
20. एपीलेज, पृ. 6, 18-19
21. देविदे करणचिह्न, प्रोफेटर बॉक इन्डियन नेशनलिज्म, (भारतीय विद्या भवन, बम्बई, 1970) पृ. 82-83
22. श्री आइरविथ बॉक ह्यूमन यूनीटी, पृ. 226
23. बहो, पृ. 124-125
24. श्री बरविन्दो, श्री साइफ रिवाइज, खण्ड II, (आर्थिक पब्लिशिंग हाउस, कलकत्ता, 1941) पृ. 921
25. श्री आइरविथ बॉक ह्यूमन यूनीटी, पृ. 37
26. श्री ह्यूमन साइफिज, पृ. 25-26
27. बहो, पृ. 39
28. श्री आइरविथ बॉक ह्यूमन यूनीटी, पृ. 166
29. बहो, पृ. 166-167
30. देविदे हरिदास मुखर्जी एण्ड तथा मुखर्जी, श्री बरविन्दो एण्ड श्री न्यू पाँट इन इन्डियन पोसिटिविज्म, (वर्मा के. एन. मुखोपाध्याय, कलकत्ता, 1964) पृ. 379-380
31. एपीलेज, पृ. 141-145
32. श्री रोबर्ट्सन बॉक वेस्विच रेजिस्ट्रार, पृ. 4-53
33. बहो, पृ. 63
34. देविदे मुखर्जी एण्ड मुखर्जी, पृ. 22-27
35. देविदे श्री बी. वर्मा, श्री पोसिटिविज्म चिन्तोत्तरी बॉक श्री बरविन्दो, (एशिया पब्लिशिंग हाउस, बम्बई, 1960) पृ. 310-320
36. बहो, पृ. 333-345
37. श्री बरविन्दो, बार एण्ड सेल्फ डिस्टिन्गुइश, (सेन्ट्रल सायन्स प्रेस, पारिजेट, 1971) पृ. 603
38. बहो, पृ. 633
39. श्री आइरविथ बॉक ह्यूमन यूनीटी, पृ. 362-369
40. श्री ह्यूमन साइफिज, पृ. 78-79
41. श्री बरविन्दो, श्री सुपरमेन, (कलकत्ता, 1944) पृ. 2-4, 81

रवीन्द्रनाथ ठाकुर का जन्म कलकत्ता के एक सम्पन्न जमींदार परिवार में 7 मई, 1861 को हुआ। उनके पिता महर्षि देवेन्द्रनाथ ठाकुर उपनिषदों के महान् विद्वान् थे। बंगाल की नवजागरिति में उनका अनुपम योगदान रहा। रवीन्द्रनाथ ने अपने बाल्यकाल में राजा राममोहन राय के ब्रह्मसमाज-आंदोलन,¹ बंकिमचन्द्र चटर्जी के बंगला-साहित्य, पाश्चात्य प्रभाव में पली नव-सम्पन्न बंगाली पीढ़ी द्वारा प्राचीन मूल्यों के तिरस्कार का दृष्टिकोण आदि का अनुभव किया था। उनका स्वयं का दृष्टिकोण पाश्चात्य एवं पौराण्य के समिश्रण का था। भारतीय नवजागरण के सदेशवाचक रवीन्द्र ने बंगाल एवं साहित्य के क्षेत्र में अभिनव प्रयोग किये। उनका समन्वयकारी दर्शन जीवन की समस्त विधाओं—साहित्य, संगीत, चित्रकला, अर्थशास्त्र, राजनीति, समाज-सुधार, शिक्षा, श्रमोत्प्रेरक करने वाला था। वे केवल कवि घोर समीक्षक ही नहीं थे अपितु एक नाटककार, कहानीकार, चित्रकार अभिनेता, शिक्षाविद् तथा दार्शनिक के रूप में भी सर्वे प्रसिद्ध रहे। राजनीति से उनका सम्बन्ध क्षणिक रहा किन्तु राजनीतिक विचारों में उनकी मौलिकता प्रशंसनीय थी। समाज सुधार के क्षेत्र में भी उनका योगदान कम महत्वपूर्ण नहीं कहा जा सकता। उनकी कार्यें गौरी भिन्न थीं। भीड़-भाड़ एवं जन-समुदाय के नेतृत्व का प्रचलित प्रयोग उनके घर का नहीं था। वे एकान्त के साधक थे किन्तु उनके विचारों ने समाज के हर वर्ग को प्रभावित किया। भारत के महान् सपूतों में से वे एक थे।

रवीन्द्रनाथ ने विश्वविद्यालय-शिक्षा कभी प्राप्त नहीं की। उनका विद्याभ्यास घर पर ही हुआ। वे पाठशाला भी भेजे गये किन्तु वहाँ वे प्रायः अनुपस्थित ही रहते थे। वे मैट्रिक तक भी नहीं थे किन्तु बंगला तथा अंग्रेजी का उन्होंने जो अध्ययन किया उसी से वे महान् बन गये। मृत्यु पर्यन्त उनका लेखन कार्य चलता रहा। उनकी कृतियों का सम्बलन पूरे 10 खंडों में प्रकाशित हुआ। कविता, उपन्यास, नाटक तथा निबन्धों के अनेक संग्रह प्रकाशित हुए। उनकी अनेक अंग्रेजी कृतियों में से सर्वाधिक चर्चित एवं विश्व प्रसिद्ध रचना गीतांजलि थी। इसी पर उन्हें 1913 में नोबेल पुरस्कार भी प्राप्त हुआ।² यह उनकी बंगला कविताओं का अंग्रेजी अनुवाद था। वे प्रथम तथा अब तक अन्तिम भारतीय हैं जिन्हें साहित्य में यह पुरस्कार प्राप्त हुआ है। इस पुरस्कार ने उन्हें विश्व प्रसिद्ध बना दिया। उनके आलोचक भी उनके प्रशंसक बन गये। विश्वविद्यालयों द्वारा उन्हें उपाधियों से श्रद्धांजलि देने की होड़ सी लग गयी। उन्हें विदेशों से व्याख्यान देने के निमन्त्रण प्राप्त होने लगे। वे अनेक बार विदेश-यात्रा पर गये और प्रायः समस्त विश्व का भ्रमण किया। उन्हें भारत की ब्रिटिश सरकार ने 1915 में 'सर' का खिताब दिया।

रवीन्द्रनाथ ने 1901 में शान्ति निकेतन में ब्रह्मचर्याश्रम की स्थापना की। प्राचीन भारत की गुरुकुल व्यवस्था के अनुरूप उनका यह प्रयोग प्रारम्भ में अनेक कठिनाइयों से गुजरा। उनके आश्रम में ईसाई तथा अंग्रेज अध्यापकों की नियुक्ति के कारण परम्परावादियों ने उनकी आलोचना की। नवीन विचारधारा वालों ने उनके प्रयोग को पुरातनवादी वतलया। आर्थिक कठिनाइयों के बावजूद उनका यह आश्रम सफलतापूर्वक चलता रहा। आगे चल कर यह विश्व-भारत में न्यान्तरित हो गया और उसका अन्तर्राष्ट्रीय महत्व स्वीकार किया जाने लगा। विश्व के अनेक विद्वान् यहाँ शिक्षण के लिए ग्रामग्नित विद्ये गये। भारतीय सस्कृति का प्रकृति के निर्मन एवं स्वच्छन्द वातावरण में अनुशीलन इस संस्थान की विशेषता रही है।¹³

वैचारिक दृष्टि से रवीन्द्र परमेश्वर की मत्ता के उपासक थे। उपनिषदों के प्रभाव में वे मानव के क्षणभंगुर जीवन में अविनाशी ईश्वर की शक्ति का दर्शन करते थे। मानव द्वारा जीवन के उच्चतम लक्ष्यों की प्राप्ति ही उसका अमरत्व माना गया। यह जिजीविषा रवीन्द्र की प्रेरणा थी। वे जन्मता का साधारण नौकिक जीवन से उठकर अलौकिक की ओर बढ़ने के लिए आह्वान करते थे।¹⁴ मकीर्णता तथा क्षुद्र भावुकता एवं सामाजिकता के मोहपाश से निवृत्तता अनिवार्य था। जीवन में एकाकीपन ही अन्तिम मत्त था। मृत्यु तथा जीवन के बीच मानव का कार्य क्षेत्र उनके द्वारा असीमित परखा गया था। वे श्रुतिपुत्र्य में फिर भी नौकिक जीवन से दूर नहीं थे। शक्ति एवं कर्म का अनुपम योग उनमें दिखाई देता था। महात्मा बुद्ध के उपदेशों, कबीर की अनासक्ति एवं सत्यबाणी, वैष्णव भक्तों की निष्कपट भक्तिविह्वलता तथा बंगाल के बाउल गायकों की हृदयस्पर्शी समीत लहरी ने उनके धर्ममर्म की निमित्त दिया था। वे भट्टैतवादी थे। मानवीय एकता तथा विश्व-व्यापार उनके असीम थे। प्रकृति तथा मानव को एकलय करना उनका उद्देश्य था। हिंसा से दूर, मानव-प्रेम पर समस्त सामाजिक, धार्मिक एवं राजनीतिक विचारों को उन्होंने आधारित माना। आत्मा का परिष्कार ही उनका ध्येय एवं मन्देश था। भारत के भावी भविष्य का आशाजनक चित्र उन्होंने प्रस्तुत किया था। विभिन्नता में एकता स्थापित करने की भारत की विशेषता से वे ग्रथित प्रभावित थे। समस्त धर्मों, जातियों एवं रंगों के व्यक्तियों का एकीकरण एवं प्रातृत्व रवीन्द्र का भावी स्वप्न था। भारत की महिम्ना, धर्मप्रियता तथा विदेशों तत्त्वों की आत्मसात् करने की अनूठी शक्ति ने उन्हें भारत की महानता एवं उसकी भावी भूमिका का ज्ञान कराया।¹⁵ पूर्व तथा पश्चिम के मधुर सम्बन्धों के लिए भारत को ही प्रधान करना था। भारत एक महत्वपूर्ण सम्बन्धकारी तत्व था।

रवीन्द्र केवल भनीपों तथा एकात्मता की चिन्तक-साधक ही नहीं थे। वे राजनीतिक प्रबुद्धता के मदेशवाहक भी थे। जीवन के प्रारम्भिक दिनों में बंगाल की राजनीतिक स्थिति ने उन्हें प्रभावित किया था। व राष्ट्रीय आन्दोलन के समर्थक थे किन्तु कांग्रेस की रीति-नीति उन्हें पसन्द नहीं थी। केवल दिखावे एवं प्रस्ताव पारित करने वाली उदात्तवादियों की कांग्रेस ने उन्हें प्रभावित नहीं किया। वे कांग्रेस में ग्रथित रचनात्मक कार्यक्रम की उम्मीद करते थे। नैतिक शक्ति तथा मध्य के साधारण पर विदेशी शासन की घपनी बात मानने के लिए नुका देना उन्हें पसन्द था न कि याचना तथा

चादुकारिता। यही कारण था कि 1898 के स्वतन्त्र भाषण पर प्रतिबन्ध लगाने वाले अधिनियम का उन्होंने गुप्त कर विरोध किया। वे राष्ट्रीयी देशभक्तों के भावों की मरहटा करते थे। उपवादी कार्यक्रम की ओर उनका रुझान बसल तब ही मोड़ित नहीं था। तिसरी ही प्रथम गिरफ्तारी के समय उनके बचाव के लिए धन-संग्रह करने में उनका योगदान रहा। 1905 के वग-भग आन्दोलन में उनका सक्रिय सहयोग रहा। अपने आगेस्वो भाषणा, लेखों तथा प्रदर्शनों के द्वारा उन्होंने वगण की जनता को नई नज़िरे प्रदान की। विविध बन्द पाल के अनुसार वग-भग के विरोध में 'राष्ट्री-उत्सव' तथा कर्मवृत्ता-विश्वविद्यालय की परीक्षाओं का बहिष्कार रवीन्द्र द्वारा प्रेरित थे।¹⁶ वे मानिपूर्ण तरीका में सरकार की बमाल का विभाजन समाप्त करने के लिए बाध्य करना चाहते थे। किन्तु वग-भग-आन्दोलन के दौरान जिस प्रदर्शनों एवं घटनाओं में धुध हो वे राजनीति में दूर हट गये और पुन माहिस्व-साधना में लीन हो गये। जालियावाला बाग के मर-मारा ने उनके कवि हृदय का व्यथित कर दिया। उन्होंने शासन की इस क्रूर नीति के विरुद्ध अपना 'मर' का गिताय लीटा दिया। उनका यह वाक्य माहिस्व एवं देशभक्ति पूर्ण था। ऐम समय में जब कि जनता का मनोबल प्रिटिया जासने की कठोर नीतियों में गिर चुका था रवीन्द्र ने उन्हें आत्म-विश्वास का नया पाठ गिराया।¹⁷

गांधीजी ने रवीन्द्र को 'गुरुदेव' बहू कर सम्बोधित किया। वे जन जन की श्रद्धा के पात्र बन चुके थे। देश-विदेश का कोई भी ऐम मझा व्यक्ति नहीं था जो रवीन्द्र के दर्शनो के लिए आकर्षित न रहता हो। रवीन्द्र पागोबाद एवं मार्क्सवाद के प्रबलतम विरोधी थे। उनकी रचनाएँ पागोबादियों तथा नाजिमा द्वारा जलाई गयीं। 1926 में विष्णुप्रानिया की सरकार ने ठाकुर की रचनाओं पर प्रतिबन्ध लगा दिया। किन्तु वे अपने विरोधी दूर को बनाये रहे। 1938 में जापान के प्रसिद्ध कवि बोने नागुचो को मिले पत्र में उन्होंने जापान के साम्राज्यवाद को तीव्र भर्तना की। वे निबेल देशों पर बनवान देशा द्वारा आधिपत्य बिने जाने की भर्तना करते थे। जापान के एगियाई पागोवाद का रवीन्द्र ने तीव्रतम विरोध किया। जापान के प्रचार को भारत में रोने के लिए बिने गये प्रयत्न में रवीन्द्र के विचारों का महत्वपूर्ण योगदान रहा।¹⁸

रवीन्द्र ने इटली की सरकार के निमन्त्रण पर वहाँ की यात्रा की। मुसोलिनी ने उनकी काफी प्रशंसा की थी किन्तु जब रवीन्द्र को फासीवादियों की वास्तविकता का पता चला तो उन्होंने अपनी तीव्र प्रतिनिधिया व्यक्त करना जोषा पर्यन्त जारी रखा। वे सावित्रनरुम तथा प्रमेनिका की भी यात्रा कर चुके थे। विदेशतन्त्र की यात्रा ने उन्हें काफी प्रभावित किया और यह भी तर्क के समय में जब इटालियन दल का सर्वेगर्मी था। 1937 में रवीन्द्र ने अफ्रीका की नीग्रो-प्रजातियों के प्रति रावेदना प्रकट की। वे अफ्रीका को पूर्णतः शाशु मानते थे। वे एगिया तथा अफ्रीका के भावी मधुर सम्बन्धों का स्वप्न सजोद हुए थे। पश्चिमी देशों द्वारा अफ्रीका पर आधिपत्य स्थापित करने के विरुद्ध उन्होंने अपनी कविताओं के माध्यम से रोष प्रकट किया।¹⁹

रवीन्द्र तथा आर्द-स्टीन में एक बार पारस्परिक चर्चा-लाप भी हुआ। चर्चा-लाप अथार्थ की प्रकृति पर केन्द्रित हुआ तो रवीन्द्र ने मागवीय जगत् की अपनी अग्रधारणा प्रस्तुत की। मार्क्सवाद के सिद्धांत ने सम्बन्धित होकर ब्रह्माण्ड की अवितामय व्याख्या सुनी। रवीन्द्र ने

कहा कि पदार्थ का निर्माण प्रोटोन्स तथा इलेक्ट्रोन्स से हुआ है। इन दोनों के मध्य रिक्तता है किन्तु पदार्थ ठोस दिखाई देता है। इसी प्रकार से मानवता व्यक्तियों द्वारा निर्मित है फिर भी मानवीय सम्बन्धों में परस्पर अन्तर्निम्बन्ध है जो कि मानव-विश्व को जीवन्त रक्ता प्रदान करता है। सारा ब्रह्माण्ड भी इसी तरह हम से जुड़ा हुआ है, यह मानवीय ब्रह्माण्ड है। रवीन्द्र ने यह भी व्यक्त किया कि वे क्या, साहित्य तथा मानव की धार्मिक चेतना के माध्यम से इन विचार का अनुत्तरण कर रहे थे। वे इसे सत्य तथा सुन्दर मानते थे।¹⁰

7 अगस्त 1940 को ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय ने शांति निकेतन में रवीन्द्र को डाक्टर ऑफ लेटर्स की उपाधि से सम्मानित किया। लेटिन भाषा में उनकी प्रशस्ति पढ़ी गयी। रवीन्द्र ने इस प्रशस्ति का उत्तर संस्कृत में दिया। उनके लिए पढ़ी गयी प्रशस्ति में कहा गया कि रवीन्द्र का जीवन केवल साहित्य-भाषना के एकाकी वातावरण का ही प्रतीक नहीं था। वे अक्सर घाने पर जनता के मध्य उपस्थित हुए और मानवता के विरुद्ध किये गये कार्यों की भर्त्सना की। उन्होंने ब्रिटिश राज को भी आड़े हाथों लिया और ब्रिटिश प्रशासन के न्यायकर्त्ताओं के बुरे कार्यों की आलोचना की। वे अपने देवगानियों की वृत्तियों के भी आलोचक रहे। वे जन सामान्य की स्वतन्त्रता के रक्षक रहे हैं। रवीन्द्र ने अपने संस्कृत भाषी उत्तर में व्यक्त किया कि ऐसे समय में जबकि विश्व में भयानक सघर्ष छिड़ा हुआ है और विज्ञान ने युद्ध की विभोपिका को तीव्र कर दिया है, विश्व-ध्यायी सम्बन्धों की वात करना कवि की उद्धान जैसा लगता है। किन्तु समय की हिना मयावह होते हुए भी किसी दिन समाप्त होने वाली है और अन्त में मानव-सन्धता का दिवान पुन लक्ष्य की ओर प्रवृत्त होना दिखाई देगा। द्वितीय विश्व युद्ध के समय लेटिन तथा संस्कृत भाषा का यह सगम पूर्व तथा पश्चिम की एकता के मार्क्समैनिक् सत्य का मार्गी था।¹¹

इस अवसर पर ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय का प्रतिनिधित्व करने वाले मर मॉरिस स्वायर ने कहा कि रवीन्द्र मानवीय स्वतन्त्रता के प्रणेता हैं। वे फ्रांसोवाद तथा नालीवाद के सर्वाधिकारवादी तन्त्र के कटु आलोचक रहे हैं। मानवीय आत्मा की स्वतन्त्रता के वे समर्थक हैं।

सम्बन्धित समय तक साहित्य-भाषना एवं शिक्षण के अमिनव प्रयोगों द्वारा वे देश को मेवा करते रहे। वे प्रवृत्ति-चित्रण के महानतम साहित्यकार थे।¹² अनेक पारिवारिक विपत्तियों को महं नेते हुए उनकी लेखनी सतत चलती रही।¹³ 1941 में उनका स्वर्गवास हुआ। भारत को "जन-गण मन अधिनायक जय है" का राष्ट्रगीत बबोन्द्र रवीन्द्र ने ही दिया है।

रवीन्द्र के राजनीतिक विचार

रवीन्द्रनाथ ठाकुर के राजनीतिक विचार कुछ सीमा तक भारत के उग्रवादियों से साम्य रखते हैं। वे अन्याय एवं दमन के विरोधी थे। दासता तथा अमानवीयता उन्हें स्वीकार नहीं थी। स्वतन्त्रता एवं स्वच्छन्दता के अनुकूल वातावरण में वांता उनका मंगल विदेशी नामन के बठोर जिकजे से मुक्त होने की प्रेरणा देता था। उन्हें पूर्णतया उग्रवादियों की श्रेणी में नहीं रखा जा सकता क्योंकि वे यूरोपीय उदारवाद से अत्यधिक प्रभावित थे। किन्तु इतना अवश्य है कि भारत के उदारवादी विचारकों के कार्यक्रम से उन्हें सहानुभूति नहीं थी। वे उदारवादियों की याचना एवं याचिकाओं की नीति के विरोधी रहे। राजनीतिन भिन्नवृत्ति को वे बुरा समन्ते थे। उनका यह दृष्टिकोण था कि सर्वप्रथम

मान्दोलन चलाने मात्र से स्वशासन प्राप्त नहीं होगा। अधिवारों की भाग करने मात्र से अधिवार प्राप्त नहीं होंगे। हठधर्मी विदेशी शासन से स्वतन्त्रता की आशा करना व्यर्थ था। ये परोक्ष रूप में असहयोग एवं हड़ राजनीतिक कार्यक्रम के पक्षपाती थे। ये स्वदेशी तथा महिष्कार की प्रतिभूति थे। वेवल राजनीति में मान्दोलन तक ही वे अपने विचार सीमित नहीं करना चाहते थे। उनका दृष्टिकोण व्यापक था और वे राजनीतिक कार्य के साथ ठास रचनात्मक कार्य भी करना चाहते थे। उनके रचनात्मक काम का आधार समाज की विगलित मान्यताओं एवं रूढ़ियों को समाप्त कर देना था। हमारी सामाजिक व्यवस्था के वे अशो मानव-परिभा के प्रतिगुल अस्पृश्यता तथा ऊँचीच का भेद-भाव दर्शाते थे उनसे वे जूझना चाहते थे। भारत के निवासियों में समान चेतना तथा आत्मविश्वास का जागरण करना उनका ध्येय था। इसकी प्राप्ति के लिए ही वे अधिक क्रियाशील रहे क्योंकि उनकी दृष्टि में हमारी आन्तरिक कमजोरियाँ ही हमारी दस्तक के लिए उत्तरदायी रही थीं। उन कमजोरियों को दूर करने ही हम पुन अपनी घायी हुई स्वतन्त्रता प्राप्त कर सकते थे।¹¹

रवीन्द्र राज्य के दमनकारी स्वरूप से घृणा करते थे। वे सीमित राज्य-व्यवस्था के पक्षपाती थे। सरकार का कार्य व्यक्तियों के मार्ग में आने वाली बाधाओं को दूर करना था। वे नहीं चाहते थे कि सरकार 'माई-बाप' बन जाय। राज्य तथा समाज के अंतर को स्पष्टतः प्रामत्तात करके रवीन्द्र ने सामाजिक दायित्व को विस्तृत करने का शुभाश्रय दिया। वे राज्य को समाज की तुलना में अधिक शक्तिसम्पन्न अथवा नियन्त्रणकारी नहीं बनने देना चाहते थे। व्यक्ति द्वारा अपने हितकारी एवं सुविधामूलक कार्यों को किया जाना चाहिए। व्यक्ति का कार्यक्षेत्र व्यापक होगा तभी राज्य पर व्यक्ति की निर्भरता कम होगी। समाज द्वारा स्योद्धृत एवं प्रस्तुत क्षेत्राधिकार ही राज्य के लिए उपयुक्त था। ये इस प्रकार सीमित राज्य के समर्थक थे। समाज उनके राजनीतिक विचारों का मूलधार था। इस सन्दर्भ में स्वयं रवीन्द्र ने बोलपुर में अपनी जमींदारी के क्षेत्र में स्वमशासी व्यवस्था स्थापित करने का प्रयोग किया था। वे ग्रामीण सभठनों के माध्यम से स्थानीय स्तर पर समस्त प्रशासनिक एवं व्यापिक कार्यों की अनुपूर्ति चाहते थे। पचायती राज-व्यवस्था या एक सुन्दर एवं सजीव प्रयोग उन्होंने किया था। ये आजकल की सामुदायिक विकास योजना तथा सहकारिता के पूर्वदृष्टा माने जा सकते हैं।

वे भारत की प्राचीन राजनीतिक सत्ताओं को प्रमाण मानते हुए यह सिद्ध करना चाहते थे कि शासक तथा शासित के सम्बन्धों में शासन समाज के नियमों के समक्ष अपने भाग को बाबद्ध एवं सीमित मानता था। समाज की व्यक्तियों के योगक्षेम का उत्तरदायित्व सौंपा गया था। वे भारतीय समाज के इस पुरातन महत्त्व को पुनर्स्थापित करने के दृष्टान्त थे। उनकी स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा भी इसी विचार पर आधारित थी। वे मानवीय आत्मा के परमात्मा में विलीनीकरण को ही सच्ची स्वतन्त्रता मानते थे।¹² व्यक्ति भी यह स्वतन्त्रता समष्टिरूप में समाज के लिए भी आवश्यक थी। वे वेवल राजनीति में स्वतन्त्रता के पक्षधर नहीं थे। वे मानवीय स्वतन्त्रता को अधिक महत्त्व देते थे। समाज के लिए चिन्तन, स्वतन्त्र क्रिया-कलाप एवं आत्म-विश्वास की स्वतन्त्रता चाहते थे, ऐसी स्वतन्त्रता जो समस्त कृत्रिम बाधों को समाप्त कर मानव की नैतिक प्रतिभा को सुदृढित करने का अवसर प्रदान करे। वे राजनीति एवं सामाजिक स्वतन्त्रता

का दायरा सीमित मानते थे। मानव मानव के परस्पर मधुर सम्बन्धों की स्थापना अत्यन्त व्यापक विचार था। राजनीतिक स्वतन्त्रता की मांग राष्ट्रीय स्वतन्त्रता की पृष्ठपोषक हो सकती थी किन्तु मानवीय स्वतन्त्रता की राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के निमित्त न्योछावर नहीं किया जाता चाहिए था। जब तक मानव स्वतन्त्रता की आत्म-प्रेरित दिशा का स्वयं बोध न कर ले तब तक वह राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के महत्व को आत्ममातृ नहीं कर सकता। राष्ट्रीय स्वतन्त्रता मानव के विचारों की सज्जित करती है। वह राष्ट्र के नाम पर अन्य राष्ट्रीयताओं को हेय तथा महत्वहीन समझने तथा अन्तर्राष्ट्रीय तनाव को पैदा करने वाली हो सकती है। मानवीय स्वतन्त्रता का सदेव राष्ट्र की सीमाओं को समाप्त कर विश्व व्यापी मानव-बन्धुत्व एवं एकता का मार्ग है।

रवीन्द्र सकीर्ण राष्ट्रवाद के आलोचक थे। राष्ट्रवाद जनित-सकीर्णता मानव प्रकृति के स्वच्छन्द एवं आध्यात्मिक विकास के मार्ग में बाधा थी। वे राष्ट्रवाद का युद्धोन्मादवर्धक एवं समाजविरोधी मानते थे। राष्ट्रवाद के नाम पर राज्यशक्ति का अनिदग्ध प्रयोग अनेक अपराधों का कारण था। व्यक्ति को राष्ट्र के प्रति समर्पित कर देना उन्हें स्वीकार नहीं था। राष्ट्र के नाम पर मानव-संहार तथा मानवीय सगठना का संचालन उनके लिए असह्य था। मानव की सहिष्णुता तथा उसमें नैतिकता अन्य परमार्थ की भावना राष्ट्र की स्वार्थ-परायणता की नीति के अन्तर्गत समाप्त प्राय हो जायगी। ऐसे अप्राकृतिक एवं अमानवीय विचार पर राजनीतिक जीवन को आधारित करने का अर्थ सर्वनाश ही होगा। रवीन्द्र ने राष्ट्र की धारणा को विश्व-व्यापी स्तर पर अमान्य करने का आग्रह किया था। वे भारत में राष्ट्रवादी आन्दोलन के राजनीतिक स्वतन्त्रता-सम्बन्धी पक्ष के आलोचक थे क्योंकि उनका यह विश्वास था कि भारत इससे शान्ति प्राप्त नहीं कर सकता। भारत की अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण अपमानास्पद चाहिए। आर्थिक प्रगति में भारत चाहे पिछड़ा हुआ हो किन्तु मानवीय मूल्यों में पिछड़ापन उसमें नहीं होना चाहिए। निर्धन भारत भी विश्व का मार्गदर्शन कर मानवीय एकता के आदर्श को प्राप्त कर सकता है। भारत का अतीत इतिहास यह सिद्ध करता है कि भौतिक सम्पन्नता को विन्ता न कर भारत ने आध्यात्मिक चेतना का सफलतापूर्वक प्रचार किया है। रवीन्द्र ने नव-युग की नवीन निर्माणक क्षमता को दृष्टि में रख कर राष्ट्रवाद का विरोध किया।

अपने राष्ट्र सम्बन्धी विचारों का प्रतिपादन करते हुए रवीन्द्र ने व्यक्त किया कि भारत में राष्ट्रवाद नहीं के बराबर है। भारत में यूरोप सदा राष्ट्रवाद नहीं पनप सकता। सामाजिक बापों में रुढ़िवादिता का पालन करने वाले यदि राष्ट्रवाद की बातें करते हों तो राष्ट्रवाद वहाँ से प्रभावित होगा। वे भारत के राष्ट्रवादी विचारकों के उस उदाहरण को जिसमें वे स्विट्जरलैंड को बहुभाषी एवं बहुजातीय होने हुए भी राष्ट्र का अनुकरणाय प्रतिष्ठा मानते थे और भारत को उसी के अनुरूप राष्ट्र मानते थे उचित नहीं ठहराया। रवीन्द्र का यह विचार था कि स्विट्जरलैंड तथा भारत में अनेक अन्तर एवं भिन्नताएँ हैं। वहाँ व्यक्तिगत में जातीय भेद-भाव नहीं है और वे आपसी मतभेद रखते हैं तथा अन्तर्विवाह करते हैं क्योंकि वे एक ही रक्त के हैं। भारत में जमाअधिकार समान नहीं है। जातीय विभिन्नता तथा पारस्परिक भेद-भाव के कारण भारत में उस

प्रकार की राजनीतिक एकाता की स्थापना कठिन दिखाई देती है जैसी एक राष्ट्र के लिए आवश्यक है। समाज द्वारा बहिष्कृत होने का भय भारतीय को डरपोक तथा कायर बना देता है। श्रान-पान की जहाँ स्वतन्त्रता न हो वहाँ राजनीतिक स्वतन्त्रता का अर्थ कुछ व्यक्तियों पर शासन ही कहा जायगा। निरकुशता ही शासन का प्रकार बनेगी और राजनीतिक जीवन में विरोध अथवा मतभेद रखने वाले का जीवन दुष्पर हो जायगा। क्या ऐसी नाममात्र की स्वतन्त्रता के लिए हम अपनी नैतिक स्वतन्त्रता को तिलाजड़ि दे दें ?

रवीन्द्र ने 1917 में अपने लेख 'नेशनसिज्म इन दी बेस्ट' में यह प्रकट किया कि राष्ट्रवाद का राजनीतिक एवं आर्थिक संगठनात्मक आधार उत्पादन में वृद्धि तथा मानवीय धर्म की वृद्धि कर अधिक सम्पन्नता प्राप्त करने का यांत्रिक प्रयाग है। राष्ट्रवाद की धारणा विज्ञापन तथा अन्य संगठनों का लाभ उठाकर राष्ट्र की समृद्धि एवं राजनीतिक शक्ति में अभिवृद्धि करने में प्रयुक्त हुई है। शक्ति की वृद्धि ने राष्ट्रों में पारस्परिक द्वेष, घृणा तथा भय का वातावरण उत्पन्न कर मानव जीवन को अस्थिर एवं असुरक्षित बना दिया है। शक्ति की यह लालसा जीवन के साथ खिलवाड़ है क्योंकि शक्ति का प्रयोग ब्राह्म सम्बन्धों के माध्यम-स्थ राष्ट्र की आन्तरिक स्थिति को नियंत्रित करने में भी होता है। ऐसी परिस्थिति में समाज पर नियन्त्रण बढ़ना स्वाभाविक है। राष्ट्र समाज तथा व्यक्तिगत जीवन पर छा जाता है और एक भयावह नियन्त्रणकारी स्वरूप प्राप्त कर लेता है।¹⁶ रवीन्द्र ने इसी आधार पर राष्ट्रवाद की आलोचना की है। वे राष्ट्र के विचार को जनता के स्वार्थ का ऐसा संगठित रूप मानते हैं जिसमें मानवीयता तथा आराम तत्त्व वेश मात्र भी नहीं रहता। दुर्बल एवं असंगठित पड़ोसी राज्यों पर अधिकार प्राप्त करने का प्रयास राष्ट्रवाद का ही प्रतिफल है।¹⁷ यह साम्राज्यवाद अन्ततः मानवता का संहारक बनता है। राष्ट्र की शक्ति में वृद्धि अनियन्त्रित है। इसके विस्तार को कोई सीमा नहीं है। किन्तु उसकी शक्ति में ही उसने विनाश के बीज उपलब्ध है। राष्ट्रों का पारस्परिक संघर्ष जब विश्व व्यापी युद्ध का रूप धारण कर लेता है तब उसकी संहारकता से सामने सब कुछ नष्ट हो जाता है। यह निर्माण का मार्ग न होकर विनाश का मार्ग है।¹⁸ मानव-प्रेम एवं एकाता के स्थान पर मानव-जाति में वैमनस्य तथा स्वार्थ उत्पन्न करने की राष्ट्रवादी धारणा का विरोध रवीन्द्र का सर्वत्र स्मरणीय योगदान है।

रवीन्द्रनाथ के विचारों में लोकतन्त्र की स्पष्ट झलक दिखाई देती है। वे लोक-तान्त्रिक सिद्धान्त के सर्वहितकारी पक्ष का जीवन भर अपनी लेखनी से निर्वह करते रहे। वे सर्वजनसुखाय एवं सर्वजनहिताय राजनीतिक व्यवस्था के समर्थक होते हुए भी सभ्यतावादी नहीं थे। मानव समुदाय में समानता न तो है और न लायी जा सकती है अतः वे समता के स्थान पर अवसर की समानता में अधिक विश्वास प्रकट करते थे। वे मानव अधमानता को नैसर्गिक मानते थे। प्रकृति ने मानव में विभिन्न योग्यताओं तथा क्षमताओं का ऐसा प्राकृतिक अन्तर उत्पन्न किया है कि उसे शिक्षा द्वारा भी दूर नहीं किया जा सकता। असमानता के निवारण के स्थान पर व्यक्तियों में प्राप्त नैसर्गिक प्रतिभा को उभारने तथा विकसित करने का उन्हें पूर्ण अवसर प्राप्त होने चाहिए।

रवीन्द्र प्राकृतिक अधिकारों समर्थक सिद्धान्त के अधिक निकट दिखाई देने हैं। वे

प्रत्येक देश के स्वतन्त्र बने रहने के प्राकृतिक अधिकार को मानते हैं। भारत द्वारा आत्म-निर्भर्य की समता प्राप्त करना भी वे इसी सिद्धान्त के अनुसार उचित ठहराते हैं। वे सेवा-धर्म को ही स्वतन्त्रता मानते थे। कर्त्तव्य करने से ही अधिकारों की प्राप्ति होती है। यह ईश्वरीय विधान है कि हम देश की सेवा के लिए तत्पर रहते हैं, आत्म-प्रेरणा हमें कर्त्तव्य के लिए बाध्य करती है। केवल अधिकारों की कामना मात्र से अथवा उनकी वैधिक प्राप्ति से राजनीतिक तथा सामाजिक स्वतन्त्रता प्राप्त नहीं होती। प्रथम कर्त्तव्य है उनसे पश्चात् अधिकार। यदि देश की सेवा का व्रत पूर्णतया निभाया जाय तो अधिकारों की प्राप्ति स्वतः अनुभव होने लगेगी। भारत की सेवा करने के पुनः कर्त्तव्य से विचलित नहीं होना चाहिए। देश निर्माण के कार्य में निरन्तर व्यस्त रहने की आवश्यकता है। इस कार्य को यदि ब्रिटिश हुकूमत रोकना चाहे तब भी नहीं रोक सकती। यदि हम सेवा करने के इस अधिकार का प्रयोग न करें तो दोष किसे देंगे। इस प्रकार से सेवा करने के प्राकृतिक अधिकार को ही रबीन्द्र ने विशेष महत्व दिया। उनका अधिकार विषयक दृष्टिकोण लोकतन्त्र सम्बन्धी व्याख्या के सन्दर्भ में अधिक सापेक्ष एवं सार्थक है। वे लोकतान्त्रिक पद्धति की यथोचित समानता को स्वीकार न कर, मानव मानव में स्वार्थ, लालच तथा भ्रमण्यता को समाप्त करना चाहते हैं। लोकतान्त्रिक व्यवस्था का यत्निय हाथों में मनुचन तथा नेतृत्व द्वारा अपनी स्वार्थ सिद्धि का प्रयोग उन्हें पसन्द नहीं था। वे चाहते थे कि जनता में सही चेतना जागृत हो और वह संगठित होकर अपनी शक्ति का स्वयं बोध कर सके। प्रेम तथा सेवा द्वारा ही मानव-समाज में शोषण समाप्त हो सकता है। वे ऐसा सामाजिक पुनर्निर्माण चाहते थे जिसमें व्यक्ति अपनी क्षुद्र आकांक्षाओं को समाजहित में नियन्त्रित कर सके। शक्ति या मनमाना प्रयोग जनहित के लिए घातक मानते हुए रबीन्द्र ने सच्चे लोकतान्त्रिक व्यक्ति के निर्माण पर बल दिया। उनकी यह धारणा विश्व-भ्रमण के परश्चात् और भी दृढ़ हो गयी। वे रूस तथा अमेरिका दोनों ही देशों की राजनीतिक स्थितियों को स्वयं देखकर आये थे। यही कारण था कि वे वर्ग-चेतना जागृत करने के स्थान पर मानव-वत्प्राण की विश्व-चेतना का विकास करना चाहते थे। वर्गभेद तथा वर्ग-समर्पण द्वारा सामाजिक परिवर्तन अथवा विभिन्न राजनीतिक दलों द्वारा सत्ता के लिए समर्पण दोनों ही विफल उन्हें स्वीकार्य नहीं थे। वे सच्चे लोकतन्त्र की स्थापना के लिए अलग ही मार्ग चुनना चाहते थे और वह था मानववादी व्यवस्था का मार्ग जिसमें निर्धन की स्थिति को सुधारने के लिए समृद्ध द्वारा सेवा अर्पित की जाय, जहाँ धार्मिक अचलों की विवर्धित करने के लिए स्वयं-सेवा की जाय। वे हिंसा द्वारा किसी राजनितिक व्यवस्था की स्थापना को स्वीकार नहीं करते थे। उनके कवि हृदय में निर्धन एवं असहाय के लिए विनाश स्थान था और इसी कारण वे दरिद्रनारायण को सेवा की महत्त्वपूर्ण मानते थे।

रबीन्द्र ने भारत की विभिन्न धार्मिक इकाइयों में सामंजस्य एवं मेल-जोल बढ़ाने का मार्ग-प्रशस्त किया। अल्प संख्याओं की देश की मुख्य धारा में एकीकृत करना चाहते थे। साम्प्रदायिकता के वे बटूर विरोधी थे। बंगाल-विभाजन के समय मुसलमानों द्वारा हिंसात्मक कार्य किये जाने का उन्होंने प्रबल विरोध किया था। वे मुस्लिम अल्पसंख्यकों की धार्मिक प्रवृत्ति के विरोधी नहीं थे। हिन्दू और मुसलमानों की धार्मिक पृथक्ता स्पष्ट थी किन्तु उनकी यह धार्मिक प्रवृत्ति दोनों ही सम्प्रदायों में मनोमानिक्य उत्पन्न करने

के लिए उत्तरदायी नहीं ठहरायी जा सकती थी। पारम्परिक वैमनस्य का कारण धर्म न होकर धर्म के साथ जोड़े गये अशुभिमग्न सामाजिक रीति-रिवाज थे। बदलती हुई परिस्थितियों के साथ धार्मिक दृष्टिकोण में भी परिवर्तन आवश्यक था। रवीन्द्र चाहते थे कि हिन्दू तथा मुसलमान दोनों मिनबर सद्भाव का वातावरण तैयार करें और भारत के निर्माण में अपना समान योगदान दें। वे भारत में सामाजिक एवं सांस्कृतिक घातान प्रदान एवं समन्वय का ऐसा वातावरण चाहते थे जिससे जातीय एवं धार्मिक वैमनस्य कम हो सके तथा साम्प्रदायिकता का अन्त हो सके। मुसलमानों की पृथक्तावादी नीति इस बाध में बाधन थी।

रवीन्द्र न प्रारम्भ में (बग-भग के समय) अग्रहयोग एवं बहिष्कार की नीति का समर्थन किया था। किन्तु गांधीजी के अग्रहयोग एवं बहिष्कार-आन्दोलन के वे आलोचक बन गये। शिक्षण-मठधर्मा, न्यायालयों तथा विद्यालयमण्डलों आदि का बहिष्कार जैसा कि गांधीजी चाहते थे रवीन्द्र को अस्वभाविक एवं नकारात्मक कार्यक्रम प्रतीत हुआ। उनमें गांधीजी की निष्ठा, मन्वप्रियता, सादगी तथा आध्यात्मिकता के प्रति गहरी आस्था थी किन्तु वे गांधीजी के अग्रहयोग आन्दोलन को प्रलयकर मानते थे। इतने व्यापक पैमाने पर अग्रहयोग का कार्य ब्रिटिश शासन के साथ साथ हमारे अन्य देशों के प्रति दृष्टिकोण को भी अस्वभाविक एवं विरोधी बना सकता था। विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार को आग प्रत्येक विदेशी वस्तु एवं विचार के बहिष्कार तक फैल सकता था। ऐसी असहिष्णुता भारत के अन्य देशों के साथ मध्यमों तथा पूर्व-पश्चिम की संस्कृतियों के मिलन में बाधक बन सकती थी। रवीन्द्र ने जीवन पर्यन्त प्रयास कर शान्तिनिकेतन, श्री निकेतन तथा विश्व-भारती की स्थापना की थी। अब वे गांधीजी को सहयोग देकर अपने रचनात्मक कार्य में हटना नहीं चाहते थे। उन्हें गांधीजी के आर्थिक कार्यक्रम तथा उनकी चरखे की अर्थव्यवस्था के प्रति आस्था नहीं थी। वे स्वराज को धूँसा द्वारा प्राप्त करने के इच्छुक नहीं थे। वे गांधीजी के आध्यात्मिक प्रयोगों एवं अहिंसा तथा सत्य के प्रति उनकी नैतिक निष्ठा को राजनीति के घिनोले वातावरण में प्रविष्ट होने देख उद्धेलित थे। गांधीजी जैसे व्यक्तित्व का सामाजिक सेवा में स्थान था, न कि राजनीति में। रवीन्द्र ने इसी कारण से गांधीजी के राजनीतिक कार्यक्रम को स्वीकार नहीं किया। रवीन्द्र की भावकता एवं कोमल कल्पना गांधीजी के राजनीतिक प्रयासों की वास्तविक गहराई तक नहीं पहुँच सकी। रवीन्द्र तथा गांधीजी में उतना ही वैचारिक भेद था जितना कि कल्पना तथा यथार्थ में हो सकता है। रवीन्द्र राजनीतिक यथार्थ से दूर कल्पनालोक में विचरण करने वाले मनस्वी थे। गांधीजी जन-आन्दोलन के अग्रगण्य तथा सूखी और नगी मानवता के उद्धारक थे। रवीन्द्र की सगीत-लहरी आत्मिक सुख की पूरक थी जबकि गांधीजी करोड़ों जन की उदरपूर्ति का मार्ग ढूँढ रहे थे।

रवीन्द्र ने गांधीजी के अग्रहयोग-आन्दोलन की पद्धति तथा उसके लक्ष्य की आलोचना करते हुए यह व्यक्त किया कि भारत की समस्याएँ सामाजिक हैं, न कि राजनीतिक। सामाजिक समस्याओं का हल सामाजिक रीतियों से ही प्राप्त किया जा सकता है। भारत ने अतीत में प्रजातीय समस्याओं का सुन्दर हल प्राप्त कर विश्व की विभिन्न संस्कृतियों में सुन्दर समन्वय स्थापित किया है। भारत का मार्ग सहयोग का रहा

है। असहयोग-आन्दोलन तिरस्कार तथा बहिष्कार पर आधारित होने के कारण मान्य नहीं हो सकता। रवीन्द्र ने इस सन्दर्भ में यह भी व्यक्त किया कि "स्वराज" हमारा लक्ष्य नहीं है। हमारा सपना आध्यात्मिक सपना है। यह मानव के लिए किया जाने वाला सपना है। हमें मानव को मानवकृत जाल से, जो कि राष्ट्रीय स्वार्थ के रूप में विद्यमान है, मुक्त करना है। असहयोग-आन्दोलन अताकि धारणा के अनुष्ठानानुसरण पर आधारित है। यह भीड़ के मनोविज्ञान की आड़ में शोषण का मार्ग प्रशस्त करता है। "स्वराज" को केवल प्रचार के माध्यम के रूप में प्रयोग किया जा रहा है। साम्प्रदायिक एकता की स्थापना का सुगम मार्ग प्रस्तुत करना भुलावा मान है। वे गांधीजी द्वारा पाश्चात्य शिक्षा की आलोचना को भी निरर्थक बतलाते थे।

रवीन्द्र की यह धारणा थी कि भारतीयों के अंग्रेजों के चरित्र में विश्वास के कारण ही उनमें भारत के प्रशासन में बराबर का हिस्सा भागन का माहम जागृत हुआ है। उन्नीसवीं शताब्दी में जब कि इंग्लैंड का साम्राज्य अपनी चरम उप्रति पर था भारत को स्वशासन एवं स्वतन्त्रता का सन्देश प्राप्त हुआ। मस्तेनो, गैरीबाल्डी तथा रूह्स्टन भारतीयों की प्रेरणा का स्रोत बने। फ्रांस की राज्य-व्रति के पश्चात् अमेरिका द्वारा नीचे लोगों को अधिकार दिये जाने का प्रयास एक नयी प्रेरणा का जनक था।¹⁹ समय ने पलटा छाया और बीसवीं शताब्दी में इंग्लैंड की स्थिति जर्जरित होने लगी। फिर भी यूरोप ने एशिया को नहीं राह दिखाई, अमरहित विवेक तथा व्यावहारिक कार्यों के लिए उसे प्रेरित किया। हमारा दृष्टिकोण अन्ध विश्वास से हटकर वैज्ञानिक सत्यता की ओर मुड़ा। आत्म-विश्वास की भावना जागृत हुई। यदि इन पाश्चात्य प्रभावों में भारत मार्ग नहीं बड़ा होता तो आज भारत की स्थिति उतनी ही दयनीय होती जैसी अंग्रेजों के आगमन के पहले विदेशी शासकों के अन्तर्गत नहीं। यह अंग्रेजों शासन का ही परिणाम था कि हम शासन कार्य में बराबर का हिस्सा भागने लगे। यदि किसी अन्य शासन की बात होती तो हम तरह की कल्पना ही नहीं की जा सकती थी। भारत के पूर्व शासकों ने जो कुछ जनहित में किया वह जनता पर दया तथा अनुग्रह दिखाने के लिए किया था। उनसे कुछ मागने का दुसाहम बोन कर सकता था किन्तु अंग्रेजों ने हमें ऐसी स्थिति में लाकर खड़ा कर दिया कि हम सामान्य आचार-भास्त्र की दलील देकर उनसे अधिकारों की माग करने लगे।²⁰ रवीन्द्र के विचारों का यह पक्ष इस बात की ओर इंगित करता है कि वे भारत में अंग्रेजों शासन तथा पाश्चात्य प्रभाव के रचनात्मक पक्ष के प्रशंसक थे। यद्यपि उनके विचार उदात्तादियों जैसे नहीं रहे और न वे प्रार्थना एवं याचिकाओं की नीति के पक्षपाती थे फिर भी उनके हृदय में अंग्रेजों शासन के प्रति गहरी श्रद्धा थी। भारत में नव जागृति तथा अधविश्वास एवं रुढ़िवादिता को दूर करने में अंग्रेजी शासन के योगदान का सही मूल्यांकन उन्होंने किया। उनकी दंगमस्ति इस मूल्य की स्वीकारोक्ति में बाधक नहीं थी।

एशिया में नव-जागरण का रवीन्द्र ने स्वागत किया। उन्हें जापान के उद्भव में प्रमत्तता हुई थी। तब तक जापान द्वितीय विश्वयुद्ध में सम्मिलित नहीं हुआ था। जापान का उदात्तरण उन्हें इसलिए भी अधिक लगता था कि जापानियों ने पश्चिम के साथ सपना तथा सामंजस्य दोनों ही स्थितिमाँ देखी थी। जापान ने यह दर्शाया कि वह कैसे पुरानी मान्यताओं को समाप्त कर वर्तमान में जीना जानता है। 1933 में रवीन्द्र ने अनुभव

किया कि भारत भी जापान की तरह आत्मनिर्णय की प्रतीक्षा करता रहा तथा प्रगति के लिए उत्कण्ठा लिये रहा किन्तु भारत की अंग्रेजी मत्ता ने मार्ग प्रवृद्ध कर दिया। भारत प्रगति चाहने हुए भी आगे नहीं बढ़ सका। लम्बे समय तक प्रतीक्षा करने के बाद भी लक्ष्य उतना ही दूर प्रतीत होता है। भारत में अंग्रेजी शासन केबन कानून और व्यवस्था बनाये रखने के लिए चिन्तित है। विधियों तथा आदेशों के माध्यम से सामयिक परिवर्तन पर्याप्त नहीं है। शिक्षा तथा स्वास्थ्य के क्षेत्र में किये कार्य देश की आवश्यकताओं की पूर्ति करने साधक नहीं है। जनता के जीविकोपार्जन के मार्ग सीमित हैं। भारत की सम्पदा को कानून और व्यवस्था रखने वाली पान्त्रिक प्रणाली निगल रही है। भारत के यूरोप के साथ सम्बन्ध आज भारत का शोषण कर रहे हैं। नवीन युग की चमत्कारी वाली रश्मियों में भारत एक बड़ा ध्वजा बना हुआ है।²¹

1941 में रवीन्द्र ने अपनी मृत्यु के तीन मास पूर्व यह व्यक्त किया कि भारत पर विदेशी शासन दुर्भाग्यपूर्ण है। दैनिक जीवन की सुविधाओं में ही नहीं अपितु भारत में भेद-भाव की नीति द्वारा भी बारबार इस दुर्भाग्यपूर्ण स्थिति का बोध होता है। इससे भी दयनीय बात यह है कि इस सब का दोष हमारे मनो पर ही मढ़ा जाता है। भारत में पृथक्तावादी तत्वों को गुप्त रूप से उभारा जाता है।²² रवीन्द्र का इंगित अंग्रेजों द्वारा मुसलमानों को पृथक्त्व के लिए प्रेरित करने वाले प्रचार की ओर था।

रवीन्द्र भारतीयों की बौद्धिक क्षमता में किसी अन्य की तुलना में पिछड़ा हुआ नहीं मानते थे। भारतीय जापानियों से किसी भी तरह कम नहीं। अन्तर यह है कि भारतीय अंग्रेजों के अधिपत्य में हैं जबकि जापान के निवासी स्वन्त्र हैं। ब्रिटेन के प्रशासन के अन्तर्गत ब्रिटिश सभ्यता का मानव-गरिमा का आदर्श भारत में नहीं है। अंग्रेजों ने भारत में पुलिस राज्य की स्थापना कर रखी है। अंग्रेजी सभ्यता का यह भारतीय रूप स्वीकार योग्य नहीं हो सका। सभ्यता का आदर्श अश्विनियों में एकता की स्थापना करने का तथा शान्ति एवं सुभाव बनाने का रहा है जबकि भारत में इसके विपरीत स्थिति है। भारत के सामाजिक श्रोत्रियों को इस प्रकार से तोड़-मरोड़ दिया गया है कि कानून और व्यवस्था बनाये रखने वाली हुकूमत के संरक्षण में गुंडागर्दी तथा तोड़-फोड़ की घटनाएँ हो रही हैं। जब तक स्वयं शांति का जीवन खतरे में न पड़े प्रशासन इस ओर से निश्चिन्त हुआ बैठा है। रवीन्द्र फिर भी उन महान् अंग्रेजों की प्रशंसा करते थे जिनकी आत्मा उच्च थी तथा जो चारित्रिक दृष्टि से प्रशंसा के योग्य थे। उन्हीं पर रवीन्द्र को भारत की नैया की रक्षा का भरोसा था। रवीन्द्र का यह अन्तिम विश्वास था कि भाग्यचक्र परिवर्तित होकर रहेगा और एक दिन अंग्रेज भारत के साम्राज्य को त्यागने के लिए विवश कर दिये जायेंगे।²³

रवीन्द्र के सामाजिक विचार

रवीन्द्र के सामाजिक विचारों पर ग्रामीण परिवेश की स्पष्ट छाप है। ग्रामीण क्षेत्र की समस्याओं से उनका साक्षात्कार एक जमींदार के रूप में हुआ था। उनकी सहृदयता ने उन्हें अपने ही किसानों के जीवन को सुधारने और सुखमय बनाने का अवसर देकर एक नया प्रयोग देश के सामने प्रस्तुत किया।²⁴ उनकी दयनीय दशा से वे द्रवित हुए और उनका मार्गदर्शन किया। वे इन भूमिहीन खेतीहर श्रमिकों की शक्ति को जानते

थे। मर्यादा उनके द्वारा इन अभिनों को समझित करने तथा उन्हें अपने वर्ग के प्रति वैयक्तिक कर समझित प्रदातो में अपनी स्थिति को सुधारने का कार्य नहीं किया गया। वे इनके विपरीत उनीशायो के हृदय-मन्त्रिर्गण का कार्य कर रहे थे ताकि अनीशायों की उनीशें मुक्ति में रहे तथा अभिनों को भी दो जून रोटी मिल जाय। इन कार्य को महकान्ता के नाट्यम से पूरा करने का उनका आह्वान अवश्य महत्वपूर्ण था। वे महकान्ता की कृति-सेव में प्रयुक्त करना चाहते थे। महकान्ता का आधुनिक वायेंशन आदिभ है जबकि रवीन्द्र का मूल्य नुसुल्ल नैतिक पक्ष में रहा है। वे महकान्ता द्वारा व्यक्तियों में आत्म-दिग्बान तथा आत्मनिर्भरता की भावना का संचार कर रहे थे। महकान्ता के आदिभ पक्ष को वे इस नैतिक वायेंशन का अनुगामी मानते थे। जेवन आदिभ ईश्वरों नैतिक मूल्यों को विरोधित कर नचना था।

आनीश भारत की समस्याओं में एक समस्या जो जि प्रारम्भ से आरंभ तक विद्यमान रही है वह है आनीश क्षेत्र में शहरों को शोर पलायन। रवीन्द्र ने इस समस्या पर समुचित चिन्तन कर यह सुझाव दिया कि आनीश क्षेत्रों में आधुनिक सुविधाएँ उपलब्ध करायी जाय तथा शोचन को अश्वि मुल्लय बनाने का प्रयास किया जाय ताकि एक शोर शान्ति से शहर को शोर शान्ति की प्रवृत्ति समाप्त हो जाय तथा दूसरे शोर शहरों में शान्ति की शोर जाये तथा बनने शान्ति की मर्यादा में वृद्धि हो। रवीन्द्र ने अपने-शोचन का अश्विभाम समय शहर के कोनाहल में दूर आनीश क्षेत्र में ही बिनाया था। उनको नाट्यम पाठना तथा शिक्षा के क्षेत्र में उनके प्रयोग भी आनीश वातावरण में ही हुए थे। यहाँ तक कि उनकी नाट्यम कृतिपा भी प्रवृत्ति के मुख्य उपवन में प्रस्तुति हुई। यदि रवीन्द्र के जीवन में प्रवृत्ति को पृथक् कर दिया जाय तो उनका नाट्यम योगदान नगण्य रह जायगा। इसी प्रवृत्ति के माय मायात्कार के लिए वे प्रतिमान-मन्त्र व्यक्तियों को शान्ति करता चाहते थे। आरंभ की शक्ति सामाजिक एवं आदिभ परिस्थितियों का मूल शहरोकरण की प्रवृत्ति एवं महानगरी की छिछली समृद्धि है। रवीन्द्र ने बहुत पहले इस शोर शान्ति केन्द्रित कर हने तथा नाग दिग्बान विन्नु पागचाय सम्प्रदा के अश्विभाम में रवीन्द्र के प्रयोगों को विमृष्ट ना कर दिया गया। कृतिमता जीवन का अंग बन गयी। शायद अमेरिका के महानगरी की अनुसृत जनता का छोटे कम्बो की शोर अभिमुख होना आनीशों को पुनः रवीन्द्र में प्रेरणा प्राप्त करने के लिए विवश करे।

रवीन्द्र समाज तथा व्यक्ति में नाट्यम चाहते थे किन्तु उनका व्यक्ति समाज द्वारा प्राकृत नहीं था। वे समाज द्वारा व्यक्ति की नैतिक अभिना तथा आकाशायों का कृति होना पसन्द नहीं करने थे। वे अमानवीय सामाजिक माय्याओं एवं वयनों की दूर करने में विश्वास करने थे। यही कारण है कि रवीन्द्र राजनीति में शायद दूर रहने का प्रयास करने रहे। उन्हें राजनीति में विशेष लगाव इसलिए भी नहीं था कि शान्ति प्राप्त करने की योजना तथा जनता पर नेतृत्व स्थापित करने की महत्वाकांक्षा उनमें बची नहीं रही। वे सोम्यता, सादगी एवं साहित्य-सेवा में अपना जीवन गुजारना चाहते थे। उनकी दृष्टि में आदिभ विपत्तया ही सामाजिक दुरावलों को उदर थी। विमोक्षनीय में शान्ति के मन्द में वे निपटना के बुरे प्रभावों का समीक्षण अनुभव प्राप्त कर चुके थे। उनकी यह अनुकृति थी उनकी नाट्यम योजना का भी शोर था आनीश समाज के पुनर्निर्माण का नाग दिग्बान।

है। गांवों में शिक्षा के समुचित प्रबन्ध द्वारा ग्रन्थावस्थाम एवं पिछड़पन को दूर किया जा सकता था। कुटीर-उद्योगों को पुनर्जीवित कर गांवों को आर्थिक दृष्टि से माधन-सम्पन्न तथा आत्मनिर्भर बनाना आवश्यक था। इस कार्य के लिए रवीन्द्र ने धीनिकेतन भी स्थापना की जिसका उद्देश्य ग्राम-पुनर्निर्माण का समुचित ज्ञान प्राप्त करना था। जब तक स्वयं ग्रामीण क्षेत्रों की जनता अपने बारे में सोचने और कार्य करने के लिए जागृत न हो, बाह्य सहायता से उन्नति सम्भव नहीं। वे इस कार्य के लिए समय-समय पर मेलों तथा यात्राओं का आयोजन उचित समझते थे ताकि एक क्षेत्र के ग्रामीण दूसरे क्षेत्र के ग्रामीणों के सम्पर्क में आएं और एक दूसरे के अनुभव में लाभान्वित हों। किन्तु यह कार्य राजनीतिक प्रभाव में दूर रह कर ही किया जाना था।

रवीन्द्र उन सामाजिक बुराइयों का अन्त करना चाहते थे जिनमें भारतीय समाज की प्रगति प्रवृत्त हो रही थी। वे अस्पृश्यता, जाति-प्रथा एवं स्त्रियों की दुर्दशा से चिन्तित थे। ब्रह्म-समाज के प्रभाव में रवीन्द्र ने जाति-प्रथा का विरोध करते हुए इसे भारत की ऐश्वर्या का प्रबल शत्रु बताया। जाति-प्रथा के प्रतिहार में अस्पृश्यता की समस्या भी सहज रूप में हल की जा सकती थी। वे इसके उन्मूलन के लिए निरन्तर प्रयत्नशील रहे। स्त्रियों की दशा को सुधारने के लिए उनके द्वारा शिक्षा के प्रचार पर बल दिया गया। शिक्षण-संस्थाओं के माध्यम से उन्होंने यथाशक्य यह कार्य सम्पादित किया। वे स्त्रियों में जागृति तथा आत्मविश्वास का प्रसार निश्चिन्त करना चाहते थे। किन्तु इससे उनका उद्देश्य स्त्रियों को पुरुषों के साथ बंधे में बंधा मिला कर आगे बढ़ाने का था न कि उनमें पारस्परिक प्रतियोगिता उत्पन्न करने का। स्त्रियों को वे कार्य करने हैं जिनके लिए प्रकृति ने उन्हें बनाया है। स्त्रियों की महानता उनकी मृदुलता, वास्तव्य आदि स्त्रियोद्धित गुणों में है जिन्हें प्रकृति ने पुरुषों को प्रदान नहीं किया। पुरुषोचित कार्यों को करने की होड़ में स्त्रियां अपने स्वभाव के विपरीत दिशा में ही जा सकती हैं। यह स्थिति न केवल स्त्री समाज के लिए अपितु समस्त मानव-समाज के लिए समस्यामूलक बन सकती है। स्त्रियों का पुरुषों के समान आदर एवं सम्मान वे स्वीकार करते हैं।

रवीन्द्र ने समाज को राज्य का आधार माना है। उनके विचारों में ग्रामीण-समाज तथा विश्व-समाज का अन्तर अधिक स्पष्ट नहीं हो पाया। वे व्यक्ति का समष्टिकृत रूप स्वीकार नहीं करते। उनका सामाजिक व्यक्ति न तो जनता के दायरे में आता है और न वर्ग की मंशा के अन्तर्गत। वे व्यक्ति की स्वतन्त्रता के प्रचारक हैं। सामाजिक पुनर्निर्माण को वे सुधारवादों दृष्टि से नहीं अपनाते। वे विकासवादी हैं, न कि सुधारवादी।²⁵

रवीन्द्र समाज को राज्य से अधिक प्रमुखा देते थे और मानवीय विकास में समाज को अधिक महत्वपूर्ण मानते थे। उनकी यह धारणा राष्ट्रवाद की आलोचना में सहायक थी। वे फासीवादियों को राष्ट्रवाद के पागलपन का प्रतीक मानते थे। फासीवाद के प्रवर्तन के पहले राष्ट्रवाद आर्थिक विस्तारवाद तथा उपनिवेशवाद में जुड़ा हुआ था। प्रथम विश्व-युद्ध के बाद राज्य की बढ़ती हुई शक्ति के कारण राष्ट्रवाद को शांतीय स्वीकृति संत्रस्त प्राप्त हो गयी। सुमोनिनी ने कहा कि 'राष्ट्र राज्य का निर्माण नहीं करता अपितु संत्रस्त प्राप्त हो गयी। सुमोनिनी ने कहा कि 'राष्ट्र राज्य का निर्माण होता है।' राष्ट्रवाद की अवधारणा, जोकि उन्नीसवीं शती के उत्तरार्द्ध तथा बीसवीं शती में राजनीति की सहाय्यी अवधारणा बन गयी थी, अपने मूल

रूप से सान्कृतिक थी। पाश्चात्य देश इनमें पूर्व अधिक विश्वव्यापी दृष्टिकोण से मुक्त थे और इस कारण वहाँ राष्ट्रवाद सुप्तप्राय रहा। किन्तु क्षेत्रीयता के प्रचार ने धीरे-धीरे स्थिति परिवर्तित कर दी। मशीनीकरण ने एक नया वातावरण तैयार किया। परम्परागत मूल्यों को समाप्त किया जाने लगा तथा मानव-समुदाय की एकता के सूत्र बिखरने लगे। राष्ट्रीय भाषाओं तथा राष्ट्रीय साहित्य का विकास हुआ और पुनर्निर्माण होने लगा। राष्ट्रवाद समाज की आशिक एकता का प्रतीक बन उसके व्यक्तित्व को दमनकारी तत्वों से बचाने का साधन बन गया। जैसे-जैसे शान्कीय वर्ग ने राष्ट्रवाद के महा-पुजारी बनने का कार्य प्रारम्भ किया वैसे-वैसे राष्ट्रवाद को धारणा शक्ति के दानिक संगठन में परिवर्तित एवं दृढ़ होती गयी। राष्ट्रवाद राष्ट्रीय-राज्य का उद्भासक एवं उपनिवेशों के वारिज्मय शोषण का प्रतीक बन गया।

रवीन्द्र ने राष्ट्रवाद के इसी अन्तिम पक्ष की आलोचना की है जिनमें नृशत्रुता, रूपाता तथा पृथक्ता दिखाई देती है। वे राष्ट्रवाद को शक्ति का संगठित नमोष्ठित रूप मानते हुए राज्य के शोषणकारी पक्ष को दर्शाते हैं। उनके अनुसार पश्चिम ने वारिज्म तथा राजनीति की राष्ट्रीय मशीन द्वारा मानवता की माफ-नृपरी दबाई हुई गठि तैयार की है। वे भारत को पश्चिम के राष्ट्रवाद से दूर रहने की प्रेरणा देते थे। अन्तर्राष्ट्रीय सहयोग के लिए यह आवश्यक था कि भारत इस पाश्चात्य राष्ट्रवादो विषय में दूर रहे। उनका कहना था कि पाश्चात्य राष्ट्र ऐसा बाँध है जो पाश्चात्य सभ्यता को राष्ट्रहित देशों की ओर प्रवाहित होने से रोकता है। वे भारत की राष्ट्र-रहित देश मानते थे क्योंकि भारत विभिन्न प्रजातियों का देश था और भारत की इन प्रजातियों में समन्वय बनाये रखना था। यूरोप के देशों के सामने प्रजातियों का समन्वय कोई समस्या नहीं थी, यतः वे राष्ट्रवाद रूपी मदिरा का सेवन कर स्वयं की प्राध्यात्मिक एवं मनोवैज्ञानिक एकता को उत्तर उत्पन्न कर रहे थे। अब पाश्चात्य राष्ट्र या तो विदेशियों के लिए द्वार बन्द कर दें या फिर उन्हें दाम बना दें। यही उनकी प्रजातीय समस्या का समाधान है।

राष्ट्रवाद की आलोचना के तीन प्रमुख आधार जो कि रवीन्द्र ने प्रस्तुत किये वे थे (1) राष्ट्रीय राज्य की प्राथमिक नीति, (2) प्रतिद्वन्द्वी वारिज्मवाद की विचारधारा तथा (3) प्रजातिवाद।-वर्चस्व के प्रवल विरोधी रवीन्द्र ने चीन, अर्मीनीया तथा गुरुवादी स्पेन की स्वतन्त्रता के लिए आवाज बुलन्द की। वे अन्तर्राष्ट्रवादी होते हुए भी देश की सङ्गति से जुड़े हुए थे। वे फामोवादियों के राष्ट्रवाद की आलोचना करते थे किन्तु स्वयं भारत के साम्प्रतिक राष्ट्रवाद के मनोहर प्रतिनिधी थे।

फामोवाद तथा साम्प्रवाद की तुलना प्रस्तुत करने हुए उन्होंने फामोवाद को प्रमत्त निरक्षुणवाद की सजा दी। अपने सांविध्य रूप के अनुभवों को अभिव्यक्त करते हुए वे अनुभव कर रहे थे कि स्तालिनवादी रूप में व्यक्ति को समष्टिवाद में प्राध्यापित कर दिया था। वे वैचारिक नियन्त्रण को अच्छा नहीं मानते थे। किन्तु उन्हें इस बात में मनुष्टि थी कि रूप में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता पर नियन्त्रण होने हुए भी शिक्षा तथा मनुष्टि के क्षेत्र में विकास के पूर्ण अवसर उपलब्ध थे। वे फामोवादियों की स्थिति को सर्वाधिक हेतु मानते थे क्योंकि उस व्यवस्था में हर प्रकार का नियन्त्रण था। वे रूप के उपभोगपरक उत्पादन श्रम की प्रशंसा कर रहे थे क्योंकि उसमें तात्त्विक तथा सच्चे का स्थान नहीं था। उन्हें यह

व्यवस्था भारतीय उपनिषदों की 'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा' के समान लगती थी।

रवीन्द्र ने सोवियत रूस के धर्म-विरोधी प्रचार तथा कार्य की भी सराहना की। वे धर्म को 'विपत्तयः' की तरह मानते थे। उनका कहना था कि सोवियत रूस के नेतृत्व में देश का जारणाही के प्रचलित तथा स्वयं आरोपित तिरस्कार से बचाया था। धार्मिक शक्तिशाली से रूस की प्रालोचना करने वालों को रवीन्द्र का कहना था कि वे रूस की धर्म सम्बन्धी नीति का समर्थन करते हैं क्योंकि अस्तित्व को अन्धकार में रखने वाली तथा आत्मा को अन्तरी गुफा में बन्द करने वाली धर्मांधता से तो नास्तिकता बड़ी अच्छी है। रवीन्द्र धर्म को लौकिक तथा कर्मकाण्डों धर्म में स्वीकार नहीं करते थे। उनका धर्म व्याख्यात्मकता के उच्च धरातल पर अवस्थित था। यह आत्म-निष्ठ तथा मोक्ष की व्याख्यात्मकता से सम्बन्धित था न कि दिन प्रतिदिन के धार्मिक सत्याग्रहों के आदर्श पर तथा ब्रह्म है। किन्तु रूस में एक बात रवीन्द्र को रुचिकर नहीं लगी और वह थी व्यक्तिगत सम्पत्ति का समाजीकरण। रवीन्द्र सम्पत्ति को मानव व्यक्तित्व की सही अभिव्यक्ति का साधन मानते थे। सम्पत्ति का मण्डितकरण उन्हें मानवीय प्रकृति के नियमों की अवहेलना तथा अभिव्यक्ति की क्रूरतापूर्वक दबाने जैसा लगा। उन्हें इस बात का दुःख था कि रूस अहिंसक सभी पार्श्वस्थ देशों में सामाजिक परिवर्तन के लिए शक्ति को विरोध महत्व दिया जाता था। बल-प्रयोग के स्थान पर शक्त की शक्ति का उपयोग किया जाना चाहिए था। वे प्राचीन भारतीय आदर्शों को जिसमें अहम् तथा नोअहम् दोनों के सामन्य की स्थिति स्वीकार की गई थी, उचित मानते थे। रवीन्द्र ने जहाँ रूस की इतनी प्रशंसा की वहाँ रूस की बोल्शेविक शक्ति को 'प्रप्राकृतिक शक्ति' भी बतलाया। व्यक्ति तथा समाज के मध्य इन्द्र ने रूस की शक्ति को जन्म दिया था। जारणाही के प्रमानवीय शासन से बचने के लिए शक्तिधारियों ने बलप्रयोग द्वारा सत्ता हाथ में ली किन्तु वे शक्ति के परिणामों को गंभीर प्राप्त करने के अग्रसर में अपनी जनता पर बलप्रयोग करने लगे यह उचित नहीं था। फिर भी रवीन्द्र ने रूस की सहकारी प्रकृति की प्रशंसा की। वे स्वयं सहकारिता के प्रशंसक थे। सत रूस के शहीदों से सहकारिता का सफल प्रयोग देख कर वे हर्षित हुए। वे भारत में भी भूमि के व्यक्तिगत स्वामित्व के स्थान पर सहकारी शेती को प्रोत्साहित करने के पक्ष में थे ताकि भूमि न तो व्यक्तिगत स्वामित्व में रहे और न सामूहिक शेती का प्रभिशाय महान करता पड़े। रवीन्द्र का यह विचार वृद्धिपूर्ण था क्योंकि रूस ने सामूहिक शेती तथा भूमि का पूर्ण समाजीकरण कर लिया था। सहकारिता का जो मधुर स्वप्न रवीन्द्र रूस में देख रहे थे वहाँ कुछ भी नहीं था। समाजीकरण की प्रक्रिया में व्यक्तिगत मूल्यों तथा प्राणियों का महत्व नहीं रहता। रवीन्द्र रूस की प्रशंसा तथा प्रालोचना के मिले-जुले स्वर में वास्तविकता से दूर जाते दिखाई देते हैं। एक ओर उनके सत्कारों की श्रुतीन्तता सर्वहारा के शासनतन्त्र को स्वीकार करने में सकोच करती है तो दूसरी ओर उनकी मानववादी भावनाएँ हिंसा के प्रयोग पर आधारित समाजीकरण की प्रमानवीय प्रवृत्ति का प्रचण्ड विरोध करती हैं। रवीन्द्र के विचारों में न फासीवाद के लिए प्रशंसा है और न रूस के समाजवादी समाज के प्रति मोह। उनका राजनीतिक चिन्तन राजनीतिक आदर्शवाद एवं प्रतिमानवाद पर आधारित है।

ठाकुर की आध्यात्मिक धारणाएं

नवीन्द्र नाम ठाकुर के अपने चरित्र में आध्यात्मिक दृष्टियों का पुनर्जागरण किया है। वे नवीन्द्र के साम्प्रदायी मौलिकवाद के मूल में एक ही आदर्शवादी अनुपमत्व के सम्मिलित हैं। वे एकेश्वरवादी होते हुए भी सर्वेश्वरवादी तथा छद्मेश्वरी होते हुए भी ईश्वर के परम मानक हैं।¹⁰⁰ उनका धर्म-दर्शन विभिन्न साम्प्रदायों का सैद्धांतिक वृक्ष था। वे साम्प्रदायिकता की दृष्टि स्थिति को मानते हुए भी दोनों में सामंजस्य का प्रतिपादन कर रहे थे। ईश्वर का निश्चयानुपम स्वतन्त्र मानव को आत्मोपमा बना दे दृष्टि नहीं था। वे 'मनोवादात्मक' के रूप में मानवीय ईश्वर का मान्यता के प्रतीक थे।¹⁰¹ नवीन्द्र और साम्प्रदायिकता का नातिशय एक सहजतर प्रत्यक्ष रूप से रूप में मानते हुए स्वतन्त्र ने साम्प्रदायिकता की निरन्तरता एक पुनः तथा प्रकृति दोनों का समन्वय में उनकी उपमत्ता को माना।¹⁰² साम्प्रदायिकता के परम पुनर्जागरण का उनकी पुनर्जागरण स्थिति का पुनः तथा प्रकृति के सामंजस्य का आधार बना। वे निरन्तर ईश्वर ने समुदाय परमत्मा को आगे प्रवेश हुए। प्रेम ने परमात्मा की पूर्णता का दर्शन करत हुए वे उच्चतम साम्प्रदायिकता की अनुभूति करने लगे। वे मानव की वैश्विक प्रकृति में निश्चय रखते थे। नैतिक आचरण के लिए ही मानव-ईश्वर का मूल्य मानते हुए पात एवं अनेकिक आचरण के लिए साम्प्रदायिकता द्वारा दर्शन किए जाने का विधान स्वीकार किया।¹⁰³

नवीन्द्र की आध्यात्मिक प्रेरणा उत्तिवदी, वैष्णव, ब्रह्मचर आदि के प्रभाव में बहुत हुई थी। वे हिन्दू-धर्म एवं सभ्यता की पूर्णतया दर्शन एवं सम्मति में उच्च मानते थे। हिन्दू आतिथ्यवत्ता की सत्ता आदना के बारे में ब्रह्मचर हिन्दू-धर्म, ब्रह्म-दर्शन न एकेश्वरवाद एवं साम्प्रदायिकता का ऐसा सामाजिक आदर्श प्रस्तुत किया था जो ईसाईयत की समस्त उत्तिथियों में श्रेष्ठ था। नवीन्द्र ने यह प्रेरणा अपने दूर राजनीतिक दोष में प्राप्त की थी।¹⁰⁴ वे मानव को विश्व-साम्प्रदायिकता का संपूर्ण देण मानते थे।¹⁰⁵ उनके अनुसार मानव जीवन में ईश्वर का जीवन की अनुभूति आवश्यक है। सर्वशक्ति ईश्वर का प्रतिपादन वैश्विक मौलिकवाद एवं उद्वेग में श्रेष्ठ है। विश्वास के प्रेरणा-स्रोतों के अनुसार जीवन जीना समझ दुर्लभ एवं विनाशो में मुक्ति का मार्ग है। वे सृजन-मूल मानवीय रूपों को धर्म-प्रभु एवं विश्वास की सत्ता सृजन-मूल का ही प्रतिपादन मानते थे। उन्हें विवेक एवं अनुभव-मूल ज्ञान की सत्ता सामाजिक एवं सामाजिक ईश्वरीय निष्ठा ने अधिक प्रभावित किया।

नवीन्द्र ने मानव की प्रकृति में समस्त एवं प्रतिपक्षी ईश्वर का वन माना है। परम सत्य की प्राप्ति के लिए परमात्मा का पुनः के रूप में प्रवर्तन तथा पुनः का प्रवर्तन के साथ विनिर्माण ही सबसे बड़ा सत्य है। मानव अपनी सृजन-मूल गति के द्वारा परमात्मा की प्रतिपक्षिण बन ऐहिक जीवन की कार्य-वृत्ति सिद्ध करता है। ईश्वर द्वारा रचित सृष्टि में मानव-प्रतिपक्षिण का विनिर्णय स्पष्ट प्राप्त हुआ है। मानवता का सर्वसामान्य स्वतन्त्र जीवन में परम सत्य, सत्य एवं मानवों की प्राप्ति द्वारा सर्वप्रतिपक्षिण परमात्मा के प्रतिपक्षिण का प्रतिपादन करना है। नवीन्द्र का स्पष्ट चरित्र सामाजिक है किन्तु उनके मूल मूल्य की दृष्टि से निश्चय मानवता में प्रवृत्ति होती है, प्रवृत्ति है। मानवता द्वारा निरूपित सामाजिक प्रवृत्ति एवं मानवता की वैश्विक सत्ता ने नवीन्द्र को न केवल

मूल्यांकन

रवीन्द्रनाथ ठाकुर का चिन्तन सार्वकालिक एवं शाश्वत मूल्यों का निरूपक है। वे समन्वय-युग के ऐसे विचारक थे जिसने पाश्चात्य एवं प्राच्य के मानवीय मूल्यों को एकीकृत करने का स्वप्न देखा। उनका साहित्यसृजन अद्वितीय था। भारतीय परिवेश तथा पाश्चात्य प्रभाव के मिलेजुले वातावरण में उनका सृजन-चिन्तन प्रस्फुटित हुआ। पाश्चात्य देशों की अनेक यात्राओं ने उनके मानस में भारतीय महानता को और भी अधिक उभार दिया। वे मानवता के गरिमामय भावों की खोज में भारतीय आध्यात्म के मफल मध्येता थे। उनकी कृतियों में सार्वभौमिक मानववाद एवं विश्व-समाज की चेष्टा ने उन्हें 'विश्व-नागरिक' की श्रेणी में ला खड़ा किया। वे सामाजिक अन्ध्याप एवं धार्मिक मतमतान्तर के आडम्बर से मानव की मुक्ति का प्रयास करते रहे। वे नैतिक आचरण की शुद्धता के प्रतीक थे। नैतिकता को धार्मिक घरातल से उठा कर मानवीय घरातल पर लाने का उनका प्रयास सराहनीय था। रवीन्द्र ने मानवता की ईश्वर के समक्ष प्रस्तुत कर भारतीय सस्कृति की महानता का संदेश दिया। वे मानवता के अप्रदूत थे। भारत में विभिन्न सम्प्रदायों एवं विश्व की समस्त मानवता को समन्वय का पाठ पढ़ा कर रवीन्द्र ने प्रेम एवं सहानुभूति के शाश्वत तत्वों का प्रस्थापन किया।

साहित्य में भारत के एक मात्र 'नोबेल पुरस्कार' विजेता का कीर्तिमान स्थापित कर रवीन्द्र ने समस्त विश्व का ध्यान अपनी ओर आकर्षित किया। उनकी साहित्यिक कृतियाँ परमात्मा की विराट् सृजनात्मक शक्ति का ही बोध नहीं कराती अपितु मानव के प्रकृति के साथ तादात्म्य का मार्ग भी प्रशस्त करती हैं। उनकी गीताजलि विश्व-साहित्य को अनुपम देन है। गीताजलि में रवीन्द्र का यह विश्वास मुखरित हुआ है कि विश्वत्व के स्तर पर भारत की भूमिका अन्य देशों से भिन्न है। यह न केवल भारत के अपितु समस्त विश्व के हित में है कि भारत एकनिष्ठ होकर उस भूमिका का निर्वाह करे।³⁵

रवीन्द्र का राजनीतिक दर्शन असामान्य है। वे राजनीति को सामाजिक दर्शन की तुलना में हेय मानते हैं। रवीन्द्र ने राजनीति को शक्ति का प्रतीक मान कर उसे मानवता का प्रबल शत्रु माना। वे सर्वाधिकारवाद के उग्रतम प्रालोचक थे। उनके अनुसार भारत ने सदैव सामाजिक स्वतन्त्रता को राजनीतिक स्वतन्त्रता से अधिक महत्व दिया था। सामाजिक स्वतन्त्रता एवं सामाजिक दर्शन का अत्यधिक महत्व रवीन्द्र ने इस कारण से भी व्यक्त किया कि वे ग्रामीण क्षेत्रों के विकास एवं पुनर्निर्माण के कार्य में अत्यधिक रुचि लेते थे। किन्तु रवीन्द्र की यह धारणा कि 'राजनीति को महत्वहीन बना दिया जाय तर्कसंगत नहीं थी। राजनीति-जनित मुद्दोग्माद, शोषण एवं लोभतांत्रिक मूल्यों का ह्रास अवश्य प्रालोच्य था किन्तु केवल इसी आधार पर समस्त राजनीतिक क्रियाकलापों को अवमानना नृतिपूर्ण थी। रवीन्द्र राजनीतिज्ञ नहीं थे। वे देशभक्त एवं मानवीय स्वतन्त्रता की गरिमा के रक्षक थे। उनका कविहृदय मानवीय भावनाओं का अतिरमण स्वीकार नहीं करता था। इसी कारण से वे राष्ट्रवाद के भी बटु प्रालोचक रहे। वे राष्ट्रवाद को मनुष्य की सामाजिक संवेगात्मकता का शत्रु मानते थे। उनकी दृष्टि में राष्ट्रवाद की धारणा कृत्रिमता की परिचायक थी। यद्यपि उनके विचारों में मध्य का अंश विद्यमान है क्योंकि राष्ट्रवाद अनेक मध्यों का कारण रहा है फिर भी यह नहीं माना जा सकता कि राष्ट्रवाद की

आरण्या का मानव स्थान-यह किंवा यावधान न रहा है। राष्ट्रवाद का खोले दृष्टि द्वाारा प्रस्तुत आशयना का एक पक्ष अथवा विचारणा है कि जब तक किसी देश में आन्तरिक अथवा सामाजिक नहीं। सामाजिक क्रियाकलापों में भाग लेने का स्वतन्त्र सामाजिक प्रवृत्ति न हो तब तक उस देश के प्रति निष्ठा अथवा त्याग की भावना—जो कि राष्ट्र के लिए अनिवार्य है—विकसित नहीं हो सकती। भारत के संदर्भ में खोले ने 1917 में यहाँ अथवा किया था कि सामाजिक सम्प्रदायों के प्रति हमारा मूलभूत धर्म न हो कि प्रतिपक्षिता उत्पन्न की है वह हमारे राजनीति में भी अथवा देशवासियों का कागज बनना देना। खोले ने यह धारणा कि सामाजिक दायता पर राष्ट्रनिर्माण आधारित नहीं हो सकती हमारे लिए प्राथमिक बनाना है।

गण्डकारि हों नर्तक भवितु माय्मवाद के प्रति रवाण्ड के उद्गार भा विचारार्त जक है । व सामाजिक जीवन म प्रप्रिगणवाद के प्रवेन वा व्यक्तित्व आत्मनिर्णय का अवरोधक मानत थ । व उनक अनुसार मानव जीवन वा भावे म वादन वातां कई थीं रचना का साम-निवचन वा भव गनुचिन करना ह । धनग्रन्थ ह । अत वागमासं का 'कम्पुनिय' मनिरेखा उतना ह । प्रामिक ग्रन्थ ह जिनकी हि हिदुमा के निण जीवन वा भागं निप्राप्ति बन वातां 'मृनिवा' । ग्वान्ट माधवाद का मानवीय स्वतन्त्रता का वाकिक नती भादत थ । उनका दृष्टि म वातांविक्वाद यमदूता के समान थ । रवाण्ड के गबनाकिज शन का मून उनका आध्यात्मिक मानवतावाद वा धीर इसी कारण म व गण्डवाद, गण्डवाद, कामावाद एव माय्मवाद क विरुद्ध मधयेन ग् । □□

टिप्पणियाँ

- 1 लखन सेन का योगिनिष्ठता और ईश्वर (मनन मित्र, बनारस, 1947) पृ 22
- 2 गारुडनाथ शर्मा, रघोदत्ताय ईश्वर (हिन्दू विश्वविद्यालय, लखनऊ विश्वविद्यालय काग्रेस, बनारस, 1932) पृ 3-8
- 3 विद्याय गंगाधर दे, का योगिनिष्ठता और रघोदत्ताय ईश्वर (हिन्दू विश्वविद्यालय, बनारस, 1949) पृ 7-8
- 4 वैष्णव लखन सेन, पृ 64
- 5, पृ 35
- 6 वैष्णव इन्द्रियन शैलानिष्ठता - इन्द्रियन शैलानिष्ठता और योगिनिष्ठता (पूर्व एवं को बंगाल, 1918) पृ 18-19
- 7 कृष्ण कृष्णलाल, रघोदत्ताय ईश्वर (श्रीगुरुदेव मुनिशर्मा श्रेष्ठ, 1962) पृ. 143
- 8 रामेश्वर शर्मा रघोदत्ताय ईश्वर (श्रीगुरुदेव मुनिशर्मा श्रेष्ठ, बनारस, 1964) पृ 2-5
- 9 पृ 23
- 10 पृ 55-56
- 11 पृ 1
- 12 श्री शैलानिष्ठता, रघोदत्ताय ईश्वर (हिन्दू विश्वविद्यालय काग्रेस, बनारस, 1939) पृ 255
- 13 शैलानिष्ठता, पृ 197
- 14 शैलानिष्ठता, कृष्णलाल, 'शैलानिष्ठता और योगिनिष्ठता काग्रेस, बनारस, 1964' पृ 149
- 15 रघोदत्ताय ईश्वर, योगिनिष्ठता (योगिनिष्ठता, बनारस 1922), पृ 131-132

- 16 रवीन्द्रनाथ ठाकुर, नेशनलिज्म (मैक्सिमिलियन, लन्दन, 1920) पृ 3-4
17. वही, पृ 43-44
- 18 वही, पृ. 46
- 19 रवीन्द्रनाथ ठाकुर, दुवार्ड्स युनिवर्सल मेन, (एशिया, बम्बई, 1961) पृ 346
- 20 वही, पृ. 347
- 21 वही, पृ 348
- 22 रवीन्द्रनाथ ठाकुर, फ्रांसिस इन सिविलाइजेशन, (विश्व भारती, कलकत्ता, 1941) पृ 12-17
- 23 वही
- 24 दक्षिण अश्वमेध सिन्हा, लोगल चिन्थि ऑफ इण्डिया, पृ. 97, रवीन्द्रनाथ ठाकुर, लन्ग ब्लोन एका (विश्व भारती, कलकत्ता, 1960) पृ 137-138
- 25 बुद्धदी प्रसाद मुखर्जी, टैपोर-ए स्टडी, (पद्मा पब्लिकेशन्स, बम्बई, द्वितीय संस्करण, 1944) पृ. 148
26. दक्षिण अश्वमेध सिन्हा, इण्डियन वाइ एण्ड इट्स डेवलपमेन्ट, पृ 244
- 27 रवीन्द्रनाथ ठाकुर, बी रिजोवन आरु मेन, पृ 34
- 28 वही, पृ 24
29. वही
- 30 बिनिचन्द्र पात्र, इण्डियन नेशनलिज्म, पृ 260-261
31. दुवार्ड्स युनिवर्सल मेन, पृ 272
32. बी रिजोवन आरु मेन, पृ 233-235
- 33 वही, पृ 120-186
- 34 वही, पृ 15-30, 134-143
- 35 डा डा छानोलकर, बी स्टूड एण्ड बी फो ए साइड आरु रवीन्द्रनाथ टैपोर, (बी बुक सेंटर प्रा नि, बम्बई, 1963) पृ 154

जवाहरलाल नेहरू (1889-1964)

14 नवम्बर 1889 के दिन जवाहरलाल नेहरू का इलाहाबाद में जन्म हुआ। उनके पिता पंडित मोतीलाल नेहरू भारत के जाने-माने वकील थे। बचपन में उन्होंने अपार धन अर्जित किया और वैभव तथा विलासपूर्ण जीवन व्यतीत करने लगे। बाद में गांधीजी के नेतृत्व में उन्होंने सामान्यजन की तरह सादगी का जीवन प्रारंभ किया और कांग्रेस आंदोलन के वर्णधार रहे। पिता के प्रभाव में जवाहरलाल नेहरू की शिक्षा-दांष्ट्रा पश्चिमी तौर-तरीके से हुई थी। उन्हें शिक्षा के लिये इंग्लैंड के प्रसिद्ध हेरो विद्यालय में भर्ती किया गया। उसके पश्चात् वे केंब्रिज विश्वविद्यालय में प्रविष्ट हुए और विज्ञान में प्रानर्स की परीक्षा उत्तीर्ण कर, सन्दन से बैरिस्टर की प्रमाणपत्र लेकर भारत लौटे। 1912 में भारत लौटने के पश्चात् वे कांग्रेस-आंदोलन की ओर झुकते हुए और पहली बार वापीपुर में होने वाले कांग्रेस अधिवेशन में प्रतिनिधि के रूप में सम्मिलित हुए। 1916 में कांग्रेस के लगनऊ अधिवेशन के समय वे गांधीजी के सम्पर्क में आये और तब से गांधीजी के साथ उनके सम्बन्ध निरन्तर प्रगाढ़ होते गये। गांधीजी के साथ अनेक प्रश्नों पर घसहमत होते हुए भी जवाहरलाल उन्हें अपना गुरु, मित्र तथा दार्शनिक मानते रहे।

जवाहरलाल वैभव के मध्य उत्पन्न हुए थे। साधारण जीवनयापन करने वाले भीसत भारतीय के जीवन में जो धार्मिक एवं सामाजिक गड्ढे होते हैं, उनका केवल तैद्वान्तिक अनुभव ही उन्हें रहा। स्वयं के जीवनयापन की समस्या उनके सामने कभी उपस्थित नहीं हुई।¹ किन्तु अपनी धार्मिक सम्पन्नता का उन्होंने स्वयं के प्रामोद-प्रमोद के लिए उपयोग न कर अपना सर्वस्व राष्ट्र की सेवा में समर्पित कर दिया। उनका वैवाहिक जीवन, पारिवारिक जीवन सभी कुछ राष्ट्रीय जीवन के लिये समर्पित रहा। युवा जीवन के श्रेष्ठ वर्ष उन्होंने कारावास में बिताये। कारावास का सिलसिला 1921 में उनके जीवन में आरंभ हुआ, जब कि गांधीजी के असहयोग आंदोलन में सम्मिलित होने के कारण थे तथा उनके पिता पंडित मोतीलाल नेहरू 6 महीने के लिए बंदी बनाये गये और तबसे 1945 तक वे अनेक बार जेल गये।

जवाहरलाल 1918 में कांग्रेस महासमिति के सदस्य चुने गये। 1922 में उन्हें इलाहाबाद नगरपालिका का सर्वसम्मत अध्यक्ष चुना गया। कांग्रेस के प्रतिनिधि के रूप में उन्हें जिनैवा में होने वाले साम्राज्यवाद-विरोधी सम्मेलन में जाने का अवसर 1927 में मिला। 1927 में ही वे कोविण्त सरकार के नियन्त्रण पर रूस-यात्रा पर गये। 1928 में उन्होंने लगनऊ में सादमन आयोज के विश्व प्रदर्शन किया जिसके कारण उन्हें पुलिस की

साधुओं का प्रहार सहता पड़ा। कांग्रेस के 1929 के साहोर अधिवेशन के वे अध्यक्ष निर्वाचित हुए और उन्होंने भारत की पूर्ण स्वतन्त्रता का सख्तनाद दिया। वे भारतीय ट्रेड यूनियन कांग्रेस के नागपुर अधिवेशन के भी अध्यक्ष रहे। गांधीजी द्वारा संचालित नमक-सत्याग्रह तथा 'सविनय अवज्ञा आन्दोलन' में वे प्रयत्न करते रहे। 1936 में बिहार में भूकंप से पीड़ित जनता की उन्होंने सेवा की। 1936 में ही दो बार वे कांग्रेस अधिवेशनों—पहले लखनऊ तथा बाद में फैजपुर अधिवेशन—के अध्यक्ष निर्वाचित हुए। 1938 में उन्हें कांग्रेस की राष्ट्रीय योजना समिति का अध्यक्ष चुना गया। उन्होंने 1939 में चीन की भी यात्रा की। गांधीजी के 1940 के धर्मनिरपेक्ष सविनय अवज्ञा आंदोलन में उन्होंने भाग लिया। क्रिष्ण-प्रायोग के आयोजन पर 1942 में उन्होंने सनलीलावार्ता में भाग लिया। अगस्त 1942 में 'भारत छोड़ो' प्रस्ताव का उन्होंने पूर्ण शक्ति के साथ समर्थन दिया। 1945 में वे गिनना-कमिशन में भी सम्मिलित हुए। आज़ाद हिन्द फौज के सैन्य इन्सुपेरिंगों की रिहाई की परबरी में भी उन्होंने भाग लिया। कैबिनेट मिशन योजना द्वारा प्रस्तावित अन्तरिम सरकार की स्थापना के समय वे बायनराय की परिषद् के उपाध्यक्ष बने एवं परराष्ट्र विभाग के सदस्य का कार्यभार उन्हें सौंपा गया। भारत के लिए संविधान निर्मात्री मन्त्री का स्थान निर्धारण प्रस्ताव उन्हीं के द्वारा 30 दिसम्बर 1946 को प्रस्तुत किया गया जो कि स्वतंत्र भारत के संविधान का आधार बना। सदियों की दासता से मुक्ति प्राप्त कर जब भारत ने स्वतन्त्रता के नवयुग में प्रवेश किया, जवाहरलाल नेहरू की ही भारत की सत्ता सभालने का सुषमर प्राप्त हुआ। वे भारत के प्रथम प्रधान मंत्री बने। विभाजन के पश्चात् भारत के जनसंख्यात्मक दुई अनेक चुनौतियों का उन्होंने सामना किया। किसानों की समस्या, शरणार्थियों की समस्या, छात्राग्न समस्या, देशी रिश्वतों के एकीकरण की समस्या, मनी का नेहरू ने विलक्षण समाधान प्रस्तुत किया। सरकार पटेल के उप-प्रधान मंत्री होने के कारण उनके द्वारा लिये गये निर्णयों का पूर्ण अनुगमन से पालन करवाया गया। नेहरू का आदर्शवाद तथा पटेल के समर्थवाद का सुन्दर समन्वय भारत के लिए सृष्ट की धरियों में महत्वपूर्ण रहा। नेहरू ने भारत की विदेश-नीति को नीतिन दिया ही। उनके नेतृत्व में भारत ने अखण्डता की नीति का समर्थन करते हुए बृहत्-निरपेक्ष राष्ट्रों की समुदाई की। एशिया तथा अफ्रीका के नव-जागरण की संकल प्रदान करते हुए नेहरू ने दिल्ली में 1949 में ग्यारह एशियाई राष्ट्रों का सम्मेलन बुलाया। दक्षिणी एशिया तथा दक्षिणपूर्वी एशिया में उनके राजनीतिक नेतृत्व की समिटि छाप पड़ी। धर्म-निरपेक्षता तथा लोकतांत्रिक समाजवाद के श्रुत जवाहरलाल नेहरू ने भारत की विश्व-शक्ति का पटवूत बना दिया। 1954 में उनके सङ्ग्रहणों से पचशीस का सिद्धान्त भारत ने स्वीकार किया और इसी के अंतर्गत भारत-चीन समन्धिता किया गया। कांग्रेस के आधारी अधिवेशन में समाजवादी समाज की स्थापना का लक्ष्य निर्धारित करने तथा जयपुर में कांग्रेस महासमिति के अधिवेशन में लोकतांत्रिक समाजवाद का ध्येय प्रस्तुत करने के साथ-साथ नेहरू ने भारत के योजनाबद्ध विकास का भी गणेश किया। वे योजना आयोग के अध्यक्ष बने तथा भारत की पंचवर्षीय योजनाओं का मूखनाथ कर उन्होंने भारत की प्रगति के पद पर ला खड़ा किया। भारी उद्योगों की स्थापना, सार्वजनिक

क्षेत्र का विस्तार, मिश्रित ग्रंथ-व्यवस्था, पंचायती राज, राज्यों का पुनर्गठन, शिक्षा का विस्तार, वैज्ञानिक गवेषणा तथा अनुसंधान का विकास आदि अनेक कार्य नेहरू ने प्रधानमन्त्रित्व काल में किये गये। चीन द्वारा भारत पर आक्रमण की घटना ने नेहरू को विचलित कर दिया। उन्हें कड़ी आलोचना का भाजन बनना पड़ा। वे फिर भी भारत को सुसंगठित करने के प्रयास में लगे रहे। चीन की चुनौती ने नेहरू को अधिक यथार्थवादी बना दिया। उन्हीं के समय सेना का पुनर्गठन आरम्भ हुआ और भारत की प्रतिरक्षा को नवीन परिस्थितियों के अनुरूप ढाला गया। उनकी गुटनिरपेक्षता की नीति यथावत् बनी रही। संयुक्त राष्ट्र की सफलता के लिए भारत का विशेष प्रयास उन्हीं के विचारों के अनुरूप था। अनेक कठिनाइयों के बावजूद नेहरू ने अपने विचार-दर्शन के अनुसार ही भारत का मार्ग-निर्देशन किया। भारत को सपनों के मध्य जीवित रखने में उनके करिष्मावादी नेतृत्व का अनुसन्धीय योगदान रहा।

जवाहरलाल केवल राजनीतिज्ञ एवं स्वाधीनता-सेनानी ही नहीं थे। उनकी लेखनी से अनेक महत्त्वपूर्ण रचनाएँ निरसृत हुईं। यदि उनके राजनीतिक जीवन-कार्य को कुछ समय के लिये विस्मृत कर दिया जाय, तब भी वे अपनी अनुपम कृतियों द्वारा विश्व मानवता के सदेशबाहक के रूप में साहित्य-प्रकाश के चमकते नक्षत्र रहेंगे। उनकी प्रमुख कृतियाँ हैं

सोवियत रणा (1928), लेटर्स फ्रॉम ए फादर टु हिज डॉटर (1929); विदर इंडिया (1933), ग्लिम्पसेज ऑफ वलेंट हिस्ट्री (1934); एन आंटोवायोवाकी (1936); इंडिया एण्ड दी वलेंट (1936), दी क्वेश्चन ऑफ लेगबेजेज (1937), एटीन मन्स इन इंडिया (1938), व्हेयर आर वी ? (1939), पाइना, स्पेन एंड दी वार (1940); टुवडे फ्रीडम (1941), दी यूनीटो ऑफ इंडिया (1941), दी डिस्क्वरी ऑफ इंडिया (1947), ए गन्व ऑफ मोल्ड लैटर्स (फिटन मोस्टली टु जवाहरलाल नेहरू एंड सम रिटन बाई हिम—1958), लैटर्स टु हिज सिरस (1963), विजिट टु अमेरिका (1950)।

इनके अतिरिक्त उनके भाषणों के संग्रह 'विफोर एण्ड आफ्टर इडिपेंडेंस, जवाहरलालनेहरूज स्पीचेज,' (4 खंड), 'एक्सपर्ट्स फ्रॉम हिज राइटिंग्स एंड स्पीचेज' तथा उनके वाङ्मय का सफल 'मिलेपेटेड बक्स ऑफ जवाहरलाल नेहरू' (8 खंड) उनके समुचित व्यक्तित्व की प्रतिबिम्बित करता है। नेहरू का व्यक्तित्व एवं कृतित्व उनके 27 मई 1964 के निधन के पश्चात् भी अमरत्व प्राप्त कर चुका है।

नेहरू का मानस

नेहरू के व्यक्तित्व की विशेषता उनके अंतराल में निहित वैचारिक द्वन्द्व से परिलक्षित होती है। उनके उपचैतन्य में विचारों, आकांक्षाओं एवं मिथ्याओं का निरन्तर संघर्ष उनकी बाह्य परिस्थितियों के साथ जूझता रहता था। उनकी आन्तरिक वैचारिक सुधा शांत नहीं हो सकती थी।¹ वे क्रियात्मक जीवन की व्यस्तता से कुछ क्षण निकालकर अपने वैचारिक जगत में खो जाना चाहते थे।² उनकी हार्दिक इच्छा थी कि वे अपने विचारों को, जो कि चिंतन, बौद्धिक उत्सुकता एवं ज्ञान के अन्वेषण की विपरीता द्वारा उत्पन्न हुए थे, जगत की वास्तविक समस्याओं से सम्बद्ध कर सकें। उन्हें इसमें सफलता भी प्राप्त हुई। वे केवल मानसिक धरातल पर ही चिंतन को सजोये न रहे, अपितु अपने चारों ओर फैले

हूँ मैं मानव-जगत की भावनाओं, आकांक्षाओं तथा विषयों को भी उन्हें मूल्य देने का निरन्तर प्रयास किया। साम्यविक्रमों के प्रति जागरूकता उनके जीवन-दर्शन का महत्वपूर्ण पक्ष था।

नेहरू ने व्यवस्थित रूप से अपने जीवन-दर्शन की प्रक्रिया को स्पष्टित नहीं किया, किन्तु वे जीवन के क्षणों की मान्यता एवं आदर्शमूल्यों को स्वीकार करते थे। उनके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति में जीवन के प्रति निश्चित धृष्टिभोग होता है जिसे समुदाय व्यक्ति अपने निम्न, अपनी मान्यताओं एवं अपनी जिज्ञासकता निर्धारित करता है। वे भी अपने जीवन में ऐसे वैचारिक क्रम की सृष्टि कर रहे थे, किन्तु उनका विस्तृत आदर्श कदाचित् निर्धारित नहीं था। वे बौद्धिक धृष्टि से दिये गए एक के बाद एक के नाटक पर अपने विचारों को आधारित मानते थे। उन्हें आध्यात्मिक दुस्सा कदाचित् सु-सुराओं की समुदाय-भावना से अधिक वैज्ञानिक एवं विवेकपूर्ण रूप पर गमना था। उन्हें पुरातन काल की बुद्धिमत्ता, नवजुग की धार्मिक मान्यताओं, सामुदायिक काल की समस्याविकाश का वैचारिक नयन मिला। वे विवेकवाद एवं स्वार्थ की ओर अग्रसर हुए और विश्वास के स्थान पर एक कदाचित् विवेक को जीवन का आधारभूत रूप मानने लगे। उनकी इस गमनाक्ति ने उन्हें साम्यविक्रमों की ओर प्रवृत्त किया। मार्क्सवादी जैसे युग के समर्थन में यह कहना कि नेहरू के विचारों का यह क्रम नहीं बदला। वे नैतिकता एवं सत्य के आधारित विचारों के प्रति निष्ठावान् रहे। इतिहासिक सत्यविकाश तथा साम्यविक्रम धर्मों के प्रति उनकी कोई रुचि नहीं रही। वे ब्रह्मवाद को वैज्ञानिक मूल्यता के परिदृश्य में रखते हुए उसे निरर्थक भाव में स्वीकार करना चाहते थे। उनकी वैज्ञानिक पद्धति ने उन्हें साम्यविक्रमों पर अपने विचारों को आधारित करने से दूर रखा। वे स्वयं वैज्ञानिक विचारों को साम्यविक्रमों पर आधारित विचारों से इस कारण भेद मानते थे कि वह आदर्शमूल्य रचनात्मकता, मानवीय क्षमता तथा जीवितों की कृति करने वाला नहीं था। उनका विचार एक अर्थ वेदों की के समान था। वे अपने के मूल रूप को मानते थे कि उनके समुदाय आधारित करने को मान्य देते थे न कि समुदायिक धार्मिक समुदायों में व्यक्ति के धार्मिक भाव आधारित की। धर्म का साम्यविक्रम रूप वैचारिक शक्ति, सत्यनिष्ठा, प्रेम एवं समृद्धि की विद्युत्ता में निहित था। धर्म के रूप पर मानवीय धर्मों, सामाजिक मान्यता तथा सहिष्णुता का हाथ करने वाले किसी भी विचार से वे दृष्ट नहीं थे। यही कारण था कि नेहरू धर्म के समुदायिक विचार से दूर रहे। वे समुदायिक धर्मों की सत्यविकाश, प्रजापिता, आध्यात्मिक सत्यता आदि का मूल्य मानते थे। वे समुदायिक की ही धर्मता मानते थे। सत्य को प्राप्त करने में मानव समुदाय की सीमाओं को भंग करते हुए वे मानते थे कि व्यक्ति जीवन में सत्य का कुछ पक्ष ही प्राप्त कर सकता है, न कि पूर्ण सत्य का ज्ञान। ऐसी स्थिति में व्यक्ति को निरन्तर सत्यार्थ पर नये यह कह दिया जा सकता है कि ओर बढ़ना चाहिये ताकि सत्य का अर्थ प्राप्त कर व्यक्ति उसे जीवन में समुदाय करे। उनके अनुसार अर्थमूल्य सत्यता एवं समुदाय के मूल्यों की मान्य करने में समुदायिक रूप का रहने में तो सत्य के केवल एक पक्ष का ज्ञान प्राप्त करना आवश्यक है।

सविवाद के प्रति विशेष का साम्यविक्रम परिलक्ष्य नेहरू के विचारों के अग्रवृत्त आधार-

वाद के रूप में प्रतिपादित हुआ। वे सहिष्णुता एवं निरपेक्षवादी दृष्टिकोण के सहारे मानवीय प्रकृति को समझने का प्रयास करते रहे। उन्हें ईश्वर को नकारने के स्थान पर मानव को नकारना कठिन प्रतीत होता था।¹⁶ उनका मानवतावादी दृष्टिकोण इतना व्यापक होता जाता गया कि वे मानव के घाटाघब घन गये। केवल राजनीतिक उद्देश्यों से ही नहीं, अपितु आंतरिक सद्गति के वशीभूत होकर नेहरू ने मानव की प्रकृति पर विजय प्राप्त करने की क्षमता एवं दृढ़ता का अभिनन्दन किया। आदर्शों, सत्य, देश तथा आत्मसम्मान के लिए मानव के सपनों ने नेहरू की कल्पनाशक्ति को प्रालोभित किया। मानव की पारस्परिक निष्ठा, मित्रता एवं निस्वार्थ वृत्ति के गुणगूँरे पक्ष ने नेहरू के दर्शन में मानव के प्रति मानव की श्रद्धा जागृत की। यही कारण था कि नेहरू ने सार्वजनिक जीवन में व्यक्ति की गरिमा को बनाये रखने के अपने उद्धार सत्कारों को तिरोहित नहीं होने दिया। राजनीतिक नेतृत्व के सफलतम क्षणों में भी वे मानवीय सहयोग, मानवीय प्रसन्नता तथा मानवीय प्रगति के उद्भाषण करने रहे। वैज्ञानिक मानवतावाद के समर्थक नेहरू ने जीवन में प्रलोभन-कारी वृत्ति का विरोध किया। पारलौकिक गुणों की चिन्ता न कर इसी जीवन को श्रेष्ठ बनाने का मानवतावादी विचार नेहरू के जीवन-दर्शन का आधार था। वे विश्व-मानवता को प्रणाम, दमन तथा दुःखों से मुक्त देखने के इच्छु थे।¹⁷

नेहरू का मानव-प्रेम उनके प्रकृति-प्रेम का सहगामी था। वे प्रकृति के प्रणम्यतम पुजारी थे। मनोवैज्ञानिक कारण कुछ भी रहा हो, उनके प्रकृति-प्रेम ने उनकी सुकोमल मानवीय भावनाओं को तदैव जीवित रखा।¹⁸ राजनीतिक सत्ता एवं नेतृत्व के उच्चतम शिखर पर पहुँच कर भी नेहरू की सोवतन्त्र निष्ठा घट्ट नहीं हुई। सम्भवतः उनके प्रकृति-प्रेम ने सृजनारम्भता के प्रति उनकी भावस्थाएँ इतनी गहरी कर दी थी कि वे सहार की प्रमानवीय समझने लगे। वे मानव प्रकृति तथा विश्व की एकता को साकार करना चाहते थे। उनका उद्देश्य जीवन में समन्वय, सन्तुलन एवं सम्प्रतिता को बनाये रखना था।

नेहरू के राजनीतिक एवं सामाजिक चिन्तन के मूल आधार

नेहरू के चिन्तन में सोवतन्त्र के प्रति उनकी गहरी भावस्था सर्वव्याप्त है। वे सोवतन्त्र को जीवन का एक प्रकार मानते थे। मानव-जीवन में स्वतन्त्रता का महत्त्व स्वीकार करते हुये नेहरू ने मानवीय स्वतन्त्रता को साध्य माना किन्तु वे स्वतन्त्रता को अनियन्त्रित ढंगों में स्वीकार नहीं करते थे। मानवीय प्रवृत्ति के पाणविक एवं श्लिषासी पक्ष को देखते हुए व्यक्ति की स्वतन्त्रता पर राज्य द्वारा उचित नियन्त्रण स्थापित करने की अनिवार्यता को वे स्वीकार करते थे ताकि निम्न स्तरीय सवेगात्मक मानव-अवस्थाएँ स्वतन्त्रता को गरिमा को न गिरा सके। वे राज्य की उपदेयता को स्वीकार करते हुये उससे माध्यम से सामाजिक हित को प्राप्त करना चाहते थे। उन्होंने राज्य की घर्मे निरपेक्षता पर बल दिया है। व्यक्ति के धार्मिक अधिकारों की मान्यता को स्वीकार करते हुए नेहरू ने राज्य के नैतिकवादी पक्ष को अधिक महत्त्व दिया है ताकि नैतिक गुणों को धार्मिक सकीर्णता तिरोहित न कर सके। वे व्यक्ति को सामाजिक प्रक्रिया से इस प्रकार एकीकृत करना चाहते थे कि उसमें मानवीय आत्मा व्यक्ति जन्य न हो कर समिष्टगत रूप से प्रकट हो सके ताकि धार्मिक न्याय, समानता, वर्गहीन समाज व शोषण-रहित व्यवस्था की स्थापना हो सके। समाज की भौतिक, आध्यात्मिक एवं सांस्कृतिक उन्नति

के साथ-साथ सहयोग, मौहार्ज' एवं प्रेम द्वारा विश्व-समाज की स्थापना हो सकती है। लोकतन्त्र तथा साम्यवाद दोनों ही इसी प्रकार की सामाजिक क्रान्ति के प्रतीक हैं। साम्यवाद भ्रष्ट ही मानवीय स्वतन्त्रता को सीमित करता है, अतः आलोचना का विषय बना है, अन्यथा सहयोग एवं समानता के आदर्श द्वारा मानवजीवन के रचनात्मक विकास का तम निरन्तर प्राप्त किया जा सकता है। नेहरू लोकतान्त्रिक पद्धति के प्रति पूर्ण निष्ठावान हैं किन्तु वे पंचवर्षीय लोकतन्त्र के पक्षपाती नहीं हैं जिसमें जनता चुनाव के समय ही लोकतन्त्र का आभास प्राप्त करे तथा शेष समय के लिए भ्रष्टराज्यवादी तथा मत्ता-सोतुप नेतृत्व का शिकार बनी रहे। नेहरू ने उन स्थितियों को आत्ममात् किया है जिनके अनन्तर मानवीय भक्तिपक्ष एवं आत्मा को परतन्त्रता में निबद्ध कर दिया जाता है। वे प्राधुनिक सभ्यता को मानवीय स्वातंत्र्य के लिए अभिशप्य मानते हैं क्योंकि मात्र का मानव धार्मिक होकर समष्टिगत समुदाय में विलीन हो गया है।⁹ धार्मिक विकास के भ्रमजात में फस कर व्यक्ति का जीवन एकाकी एवं अन्तर्मुखी बन गया है। भ्रष्टराज्यवादी इस बात को है कि व्यक्ति को पुनः सामाजिक परिवेश के प्रति जागृत किया जाये और नेतृत्व सत्ता का मोह छोड़ कर सामाजिक प्रक्रिया को नवीन गति प्रदान करे। उचित नेतृत्व के माध्यम से सामाजिक दायित्वों की पुनर्स्थापना हो सकती है।

नेहरू ने सविधान द्वारा स्वीकृत व्यक्तिगत स्वतन्त्रता एवं अन्य अधिकारों को व्यक्ति के आर्थिक विकास के लिये काफी नहीं माना। इसके लिये वे चाहते हैं कि लोकतन्त्रीय व्यवस्था को अधिक से अधिक विकसित किया जाय तथा सामाजिक प्रक्रिया के आत्मीकरण के साथ-साथ अधिकारों की सुरक्षा एवं अधिकार दोनों ही को विषय निष्ठ बनाया जाये। राजनीतिक, आर्थिक एवं सामाजिक बन्धनों को दूर करने में ही व्यक्तिगत प्रगति सामूहिक रूप से लोकतान्त्रिक समाज को उपादेयता सिद्ध हो सकती है। लोकतन्त्र केवल व्यक्तिपरक धारणा नहीं है। समाज का आणविकरण उचित नहीं है। लोकतन्त्र हम दृष्टि से राज्य के बढते हुए प्रभाव एवं आधिपत्य को सीमित कर सकता है। समाज के विभिन्न समूहों के पास स्वतन्त्रता होनी चाहिए ताकि समाज का उचित स्तरण हो सके। सामाजिक स्तरण का अर्थ पूँजीपतियों को आधिपत्य प्रथम जन्म, धर्म आदि परम्परागत प्रभावों के अन्तर्गत ऊँच-नीच का बाँटाकरण न होकर मानवीय समानता के आदर्श पर स्थापित लोकतन्त्रीय समाज होना चाहिए।

नेहरू ने समाजवाद की व्याख्या करते हुए समाजवाद को राज्य द्वारा उत्पादन के साधनों पर नियंत्रण को माना। समाजवादी व्यवस्था शोषण का प्रतिकार प्रस्तुत करती है। समूह की सामाजिक प्रवृत्ति को नियंत्रित करने की विशेषता समाजवाद में है, अतः लोकतन्त्र की दृष्टि से सर्वाधिक उपयुक्त विचारधारा समाजवाद के अन्तर्गत हो सकती है। समाजवाद के माध्यम से भ्रष्टराज्य, गरीबी, बेकारी आदि का निराकरण करते समाज का परिष्कार किया जा सकता है। नेहरू की समाजवाद में महान् निष्ठा थी। वे इसे केवल साधन के रूप में नहीं मानते थे। वे वैज्ञानिक समाजवाद से इन्तिहा भी प्रभावित थे कि वह समाज की परम्परागत मान्यताओं को समाप्त कर उनके स्थान पर प्राधुनिकता का नव-संदेश देने की क्षमता रखता है।¹⁰ सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया को तीव्रपति दे कर सामाजिक पुनर्निर्माण द्वारा राष्ट्रीय जीवन का लोकतन्त्रीकरण समग्र

है। भारत में समाजवाद का प्रसार एवं प्रचार भारतीय परिदृष्टि एवं परिवर्तन के अनुरूप होना चाहिये। नेहरू ने इस सदर्भ में गांधीजी के न्यायिता-सिद्धान्त का समाजवाद के अनुरूप स्वीकार नहीं किया। वे व्यक्ति अथवा समूह की न्यायिता के स्थान पर राष्ट्र की न्यायिता चाहते हैं। राष्ट्र की न्यायिता संपूर्ण अर्थ-व्यवस्था पर राज्य के नियंत्रण से ही प्राप्त हो सकती है।

नेहरू के विचारों पर मार्क्सवाद की निश्चित छाप थी। वे मार्क्स द्वारा प्रणिपादित वर्ग विहीन समाज तथा इतिहास की आर्थिक व्यवस्था को स्वीकार करते थे। अपनी रूस यात्रा के अनुभवों के आधार पर उन्होंने मार्क्सवाद के वैज्ञानिक समाजवादी पक्ष का समर्थन किया था। वे मानते थे कि रूस ने विज्ञान तथा प्रविधि का प्रयोग कर मानव के आर्थिक शोषण का प्रतिवार प्रस्तुत किया है। व्यक्ति ने समुदाय की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति में एक नये विश्व का निर्माण किया है। किन्तु नेहरू समाजवाद की व्यक्तिवाद का तत्सम रूप मानते थे। वे मार्क्सवाद की उस व्यवस्था को स्वीकार नहीं करते थे जिसमें व्यक्ति का समष्टि में परिवर्तित कर दिया गया है। समाजवाद में प्राप्त भौतिक सम्पत्ति व्यक्तिगत अभिव्यक्ति एवं स्वतन्त्रता का विलोम नहीं है, ऐसा उनका विचार था। सामाजिक अनुबंध एवं उत्तरदायित्वों के अन्तर्गत व्यक्ति पूर्णतया सुरक्षित रह सकता है। व सम्पत्ति के व्यक्तिगत अधिकार की पूर्णतया समाप्ति के पक्ष में नहीं थे। इसके स्थान पर वे सम्पत्ति को सहकारिता पद्धति पर आधारित करना चाहते थे, ताकि उसे वह व्यक्ति मुनाफाखोरी का माध्यम न बना सके। उनकी माय्यता थी कि साधना के उचित वितरण द्वारा सम्पत्ति के एकाधिकार अथवा केन्द्रीयकरण से बचा जा सकता है, यद्यपि राज्य का बढ़ता हुआ कार्य क्षेत्र व्यक्ति की स्वतन्त्रता के लिये खतरा भी उपस्थित कर सकता है। नेहरू इस खतरे के प्रति जागरूक हैं। समाजवादी राज्य द्वारा औद्योगीकरण का प्रसार राज्य में शक्ति को अभिवृद्धि करता है किन्तु बुनोती का सामना उचित आर्थिक समायोजन तथा योजनाबद्ध विकास पर सामाजिक नियंत्रण के माध्यम से ही किया जा सकता है। इसके प्रतिरिक्त छोटे उद्योगों का विकास करके भी औद्योगिक विकास का किर्कन्द्रीयकरण किया जा सकता है ताकि सहकारिता का सहारा लेकर नागरिकों को सामाजिक तथा आर्थिक परिवर्तन की प्रक्रियाओं में सम्मिलित किया जा सके। राष्ट्र निर्माण में औद्योगीकरण की उक्त महत्वपूर्ण भूमिका को नेहरू ने स्वीकार किया, किन्तु वे भारत राष्ट्र की आत्मा का ग्रामीण समाज में निवेश यथावत् बनाये रखना चाहते थे। अतः ग्रामीण क्षेत्रों का आर्थिक एवं सामाजिक विकास किया जाना आवश्यक है ताकि व्यक्ति गहरीकरण का शिकार न बन जाये तथा गहरी औद्योगिक इकाइयाँ ग्रामीण इकाइयों का स्वावलम्बन समाप्त न कर दें। गाँवों का आधुनिकीकरण करके ग्रामीण जन-समुदाय को गहरीकरण की चकावंध बरने वाली प्रवृत्ति से बचाया जा सकता है। गाँवों को राष्ट्र निर्माण की प्रक्रिया से सम्बन्धित करने का यह प्रयास महत्वपूर्ण था। नेहरू ने इस उद्देश्य की पूर्ति के लिये सामुदायिक विकास योजनाओं तथा निम्नार-सेवाओं का अनुमोदन किया।

नेहरू अन्तर्राष्ट्रवादी थे। उनका अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण वैदिक तथा आधुनिक विज्ञान के ब्रह्माण्डोप दृष्टिकोण का मिश्रण था, वे समस्त विश्व को एक इकाई के रूप

में देवत के बिना मानवीय आत्मा की सर्वभौमिक एका पर विशेष बल दिया गया था। इसी आधार पर वे सोचते थे तथा राष्ट्रों के परस्पर सम्बन्धों को प्रदर्शित करना चाहते थे ताकि राष्ट्रों में पारस्परिक वैमनस्य समाप्त होकर विश्व-सन्तुष्ट का वातावरण बना पड़े सके।¹¹ वे राष्ट्रों की विचारवादी प्रवृत्ति के प्रबल प्रतीक थे। इनका यह विश्वास नहीं कि वे राष्ट्रवाद के आलोचक थे। उनका यही अभिप्राय था कि मानवीय हितों तथा मानवतावादी को मादक शस्त्रागार करते हुए राष्ट्रीय हितों की प्राप्ति की जाये। वे उपनिवेशवाद, साम्राज्यवाद, रमनेवाद, प्रजातीय भेदभाव आदि दूसरों के राष्ट्रों का मुक्त करने के लिये प्रयत्नशील थे। वैज्ञानिक दृष्टिकोण के विकास में प्रत्येक राष्ट्र इन दुर्गुणों से बच सकता है, ऐसी उनकी मान्यता थी। नेहरू का राष्ट्रवाद उनके अन्तराष्ट्रवाद के अनन्त था।¹² वे केवल देश-भक्ति प्रथमा राष्ट्रवाद के सुनील प्रगल्भ पर प्रदर्शित रहना नहीं चाहते थे।¹³ उन्होंने दो हिन्दूवी आठ इण्डिया में सन्तुष्ट पर भारत की सन्तुष्टि तथा सन्तुष्ट की प्रगति में उगार व्यक्त किये हैं, किन्तु उनका राष्ट्रवादी दृष्टिकोण उनके विचारों की सीमा न कर सका। वे भारत की सीमा के बाहर के विश्व पर अपनी दृष्टि लगाये रहे। उनका मानवतावादी चिन्तन उन्हें विश्व नागरिक की न्याय में प्रयुक्त करता है।¹⁴

नेहरू ने गांधीजी की मरणा "गुरु" स्वीकार किया था किन्तु नेहरू तथा गांधीजी के वैचारिक भेद की कमी न थी। नेहरू ने गांधीजी के चिन्तन की शैलिकता-विहीन दृष्टि तथा सामाजिक जीवन की यथावस्था में विनय विचारणा को व्यावहारिक नहीं माना। वे मानते थे कि गांधीजी व्यक्ति की आत्मिक शुद्धता जीवन में नयन तथा परिवर्तन का धारणा से मानव जीवन को परिष्कृत एवं परिवर्तित करने की शक्त-कल्प दे। किन्तु प्रत्येक जीवन में गांधीजी की वे धारणाएँ सामाजिक जीवन की आवश्यकताओं के अनन्त अर्थवर्तन दिखाई देती थी। समाज के उत्थान तथा उत्तरी शैलिक समृद्धि नेहरू के लिये अधिक महत्वपूर्ण थी और उनकी बराबरी को आध्यात्मिक गुरुओं के अस्तित्व पर के अनन्त अनन्त नहीं किया जा सकता था। वे व्यक्ति के आत्मिकता के स्थान पर प्रत्यक्ष एवं स्पष्ट रूप में मानवीय प्रवृत्ति को महत्व देने थे।¹⁵

नेहरू के राजनीतिक विचार

नेहरू के विचार पर वैज्ञानिक एवं आधुनिक शक्ति, मानवतावाद, धर्मनिरपेक्षता, उदारवाद, पंचायतवाद तथा मार्क्सवाद का स्पष्ट प्रभाव था। वे आधुनिक विचारों एवं जीवन-प्रवाद दोनों के मध्य समन्वय स्थापित करना चाहते थे। आलोचकों ने उन्हें शायद इसी कारण से 'हमलेट आठ इण्डिया' कह कर सम्बोधित किया है किन्तु यह सत्य है कि मार्क्सवाद की यथावत् व्याख्या करने तथा आधुनिक विचारों के सभी उदाहरण का आश्रय-करण करने में नेहरू न जा वैचारिक एवं व्यावहारिक परमता प्राप्त की वह विश्व में प्रसिद्ध थी। स्वतंत्रता तथा समानता के व्यक्तिगत मूल्यों का अधारण करने के माध्यम-माध्य नेहरू न सोचते कि इन के अनन्त मानवीयता के स्थान पर महाकाव्य का वर्णन किया। वे अनन्त वैज्ञानिक स्वतंत्रता के मध्य आधुनिक समृद्धि का समावेशी प्रगति मानता चाहते थे। उनका दृष्टिकोण सर्वभौम मानवतावादी था। वे उन मूल्यों की भारतीय जन-जीवन में उठावना चाहते थे जो कि पारम्परिक जीवन के अन्त थे। समानता सोचते

को भारत में प्रतिष्ठा करने का उनका प्रयास सराहनीय था। वे भारत जैसे निर्धन, अल्पशिक्षित एवं अल्पविकसित देश में पश्चिम की अति-विकसित शासन पद्धतियों का प्रयोग करना चाहते थे ताकि वहाँ से चनी आ रही जड़ता, अज्ञानता एवं सामाजिक अधविश्वासिता को दूर किया जा सके। नेहरू ने राष्ट्रीय एकता, धर्मनिरपेक्षता तथा राजनीतिक समानता के आदर्शों को सफलतापूर्वक क्रियान्वित किया। नेहरू ने लोकतान्त्रिक उपायों से भारत में समाजवादी व्यवस्था की स्थापना का मार्ग प्रशस्त किया। यह उनके ही लोकतान्त्रिक विचारों एवं उदारता का परिणाम था कि केरल में "बुलेट" के स्थान पर "वेलट" से साम्यवादी सरकार की स्थापना हो सकी। देशी रियासतों के शासकों की अपार धन-वैभव, उद्योगपतियों के कालेघन से उत्पन्न समृद्धि तथा अंग्रेजों की गुलामी करने वाले सम्भ्रान्तस्वामी वर्ग के विरोधों से जनित वातावरण को सामान्य जन के स्वाधिकार एवं स्वाभिमान में परिणत करने का नेहरू का प्रयास व्यक्ति की गरिमा को पुनर्स्थापित कर रहा था।

नेहरू ने केवल भारत की सम्पत्ता तथा सस्कृति की महत्ता का ही अवलम्बन नहीं लिया, अपितु पाश्चात्य विश्व का महत्वपूर्ण विरासत को भी प्राप्तकर्ता करने का सन्देश दिया ताकि समाज के आणविक विकास के स्थान पर उसके अन्य समाजों के साथ सहयोग की प्रक्रिया को निरन्तरता प्रदान की जा सके। भारतीय समाज की पृथक्ता पर जोर न देकर विश्व-समाज के साथ उसके सम्बन्धों को स्थापित कर नेहरू ने परस्पर की आधुनिकता के साथ अन्तर्क्रिया को दर्शाया। उनका आधुनिक दृष्टिकोण उन्हें प्रारम्भ से ही विश्व इतिहास की अन्वयेन्द्रियता में परिचित रखे हुआ था। वे भारत के भावी भविष्य को इसी विश्व घटनाचक्र से सम्बन्धित मानते हुये एक अन्तर्राष्ट्रीय जीवन का स्पन्दन अपने हृदय में सजोये हुये थे।

नेहरू के राजनीतिक चिन्तन में उनकी सविधानवाद में दृढ़ निष्ठा प्रगट होती है। वे सार्वभौमिक व्यवस्था के माध्यम से लोकतान्त्रिक पद्धति के शान्तिकारी कार्य को सम्पादित करना चाहते थे। सामाजिक तथा आर्थिक विकास के विभिन्न स्तरों को सम्पादित करना चाहते थे। सामाजिक तथा आर्थिक विकास के विभिन्न स्तरों को सम्पादित करने के माध्यम से जनता में निर्वाचक का आत्मविश्वास नेहरू ने जगाते किया। भारत की जनता में लोक सम्प्रभुता का संचार करने का श्रेय नेहरू को ही मिलने वाला था। विदेशी पर्यवेक्षकों को भारत जैसे विशाल देश में लोकतन्त्र का प्रयोग असम्भव-सा प्रतीत होता था। यह नेहरू के प्रबल सत्य का ही प्रतिफल था कि वे भारत में व्याप्त समस्याओं के बावजूद भी लोकतन्त्र को सफल बना सके। केवल लोकतन्त्र को सफलता ही नहीं मिली, अपितु उसे स्थायित्व भी प्राप्त हुआ। दीर्घकाल से चले आ रहे विदेशी शासन के पश्चात् भारत की महत्वपूर्ण समस्या राजनीतिक एवं आर्थिक स्थायित्व प्राप्त करने की थी। नेहरू ने इन दोनों लक्ष्यों की पूर्ति करने का साहस प्रदर्शित किया। राजनीतिक स्थायित्व के लिए संसदात्मक शासन पद्धति का सहारा लिया। सामाजिक परिवर्तन तथा उन्नति के लिए सामाजिक शक्तियों को सर्वसम्मति के आधार पर गणिमान किया। आर्थिक स्थायित्व को प्राप्त करने के लिये नेहरू ने सम्पत्ति के अधिकार को छीनने के स्थान पर जनता की पूँजी के केंद्रीकरण से उत्पन्न परेशानियों से अवगत कराया और सहकारिता आन्दोलन के माध्यम से कुटीर एवं लघु उद्योगों की स्थापना तथा सम्पत्ति के

उचित दिशा पर अपना ध्यान केन्द्रित किया।

समाजवाद

नेहरू पर समाजवादी विचारधारा का प्रभाव उनके 1926-27 की रूस-यात्रा में पड़ा हो गया था।¹⁶ वे रूस द्वारा प्राप्त आर्थिक विकास में इतने प्रभावित थे कि उन्होंने कांग्रेस के लखनऊ अधिवेशन (1929) के अध्यक्षीय भाषण में समाजवादी दलों के विद्यमान नामाजिव प्रभाव को व्यक्त किया। उन्होंने भारत की दरिद्रता तथा आर्थिक विपन्नता के निवारण के लिये समाजवादी पद्धति को अनुसरणीय माना।¹⁷ उन्हीं के प्रभाव ने 1931 के कांग्रेस के कराची अधिवेशन में प्रमुख उद्योगों के राष्ट्रीयकरण का प्रस्ताव पारित किया गया। 1936 के लखनऊ अधिवेशन में नेहरू ने भूमि तथा चन्द व्यक्तियों के हाथ में उद्योगों के स्वामित्व की निन्दा करने हुए जमींदारी प्रथा के उन्मूलन की बात कही। वे मुसलमानों, जमाखोरों आदि आर्थिक बुराईयों को दूर करने के लिये दृढ-संकल्प थे। यह धर्म उनके जीवनपर्यन्त चलता रहा। उन्होंने ग्लिम्पसेज आफ दार्जिलिंग में ऐतिहासिक प्रक्रियाओं के अध्ययन में मार्क्स की शब्दावली का भी प्रयोग किया। यद्यपि वे मार्क्स की विचारधारा के सभी तथ्यों से प्रभावित नहीं थे और विशेषतः वर्ग-संघर्ष के विचार को भी स्वीकार नहीं करते थे, फिर भी उनके मन में पूँजीपतियों द्वारा साधनहीन कृषकों एवं श्रमिकों के शोषण के प्रति गहरा शोक था। वे इस आर्थिक शोषण के क्रम को समाजवादी प्रक्रिया में समाप्त करना चाहते थे। वे भारत में नये आर्थिक समाज की स्थापना करने के लिए परिवर्तन एवं विकास का मार्ग अपनाना चाहते थे, किन्तु यह परिवर्तन शक्ति के द्वारा लाने का विचार उनका नहीं था। वे शान्तिपूर्ण उपायों से सामाजिक तथा आर्थिक परिवर्तन चाहते थे। वे भारत में समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के लिये लोकतन्त्र को अनिवार्य धर्म मानते थे। भारतीय जनता में वर्ग-चेतना का प्रभाव, अर्थविश्वास, आत्मवादिता, प्रकर्मण्यता आदि ऐसे मूलभूत कारण थे जिनने नेहरू ने भारत में समाजवाद को दमन के माध्यम से लाना उचित नहीं समझा। वे निरंकुशता के माध्यम में उस परिवर्तन लाने के पक्ष में नहीं थे। वे इस कार्य के लिये जनता को जागृत कर उसमें समाजवाद के प्रति निश्चित लोकतन्त्र का संचार करना चाहते थे ताकि परिवर्तन की प्रक्रिया क्रमिक तथा स्वाभाविक रूप में पूर्ण हो सके। समाजवाद की गति प्रदान करने के लिए नेहरू ने भारत की धर्म-व्यवस्था में सार्वजनिक क्षेत्र को अत्यधिक महत्व दिया। उत्पादन के प्रमुख यंत्रों का सार्वजनिक क्षेत्र में होना स्वतः सार्वजनिक स्वामित्व में वृद्धि करते हुए देशवासियों की आँखों के सामने महत्वपूर्ण कदम होगा। वे भारत की दरिद्रता का निवारण निश्चित धर्म-व्यवस्था में ढूँढ़ रहे थे। उनका यह प्रयास उन्हीं के प्रयत्नों में सफल हुआ। वे योजनावद्ध विकास के द्वारा पंचवर्षीय योजनाओं के माध्यम से इन कार्य में जुट गये। उनके द्वारा स्वीकृत निश्चित धर्म-व्यवस्था का यन्त्र राष्ट्रीय उत्पादन-शक्ती तथा राष्ट्रीय आय में सक्रियता का कारण बना। सफलता के सम्बन्ध में समाजवादी दृष्टिकोण के कारण नवीन धारणाएँ विकसित हुईं। सार्वजनिक उपयोग में निजी संपत्ति के हस्तांतरण का मार्ग भी नेहरू ने ही प्रस्तुत किया। यद्यपि आज भी देश में समाजवादी समाज की स्थापना का उद्देश्य पूर्णतया सम्पादित नहीं हो पाया है।

और इस मार्ग में अनेक कठिनाइयों का सामना भी करना पड़ा है, किन्तु इसका यह सारपर्यन्त नहीं है कि नेहरू ने जिस समाजवादी व्यवस्था का सृजन करना चाहा था, वह स्थापित नहीं हो पायी। 'प्रगतिशील' आलोचकों द्वारा प्रायः नेहरू के विरुद्ध आलोचना प्रस्तुत की जाती है कि उनके समाजवादी विचारों ने भारत को समाजवादी प्रगति की ओर बढ़ाने के स्थान पर पूँजीवादी प्रवृत्ति की अभिवृद्धि में सहायता दी है। उन 'बुद्धिजीवियों' का यह भी तर्क है कि भारत में पूँजीवादी व्यवस्था पहले से भी अधिक मजबूत हुई है और बड़े-बड़े व्यवसायियों एवं उद्योगपतियों ने अधिक विरासत का अधिकार से अधिक लाभ उठाने का प्रयास किया है। इसी प्रकार से यह भी व्यक्त किया जाता है कि भारत में जमींदारी व्यवस्था के समापन के बावजूद भूमिहीन कृषकों की स्थिति जैसी की तैसी ही बनी हुई है बड़े-बड़े भूपतियों ने सपन सेती कार्यक्रम का लाभ उठाते हुए भूमि के स्वामित्व में अधिक विस्तार किया है। किन्तु उपर्युक्त आलोचना बेवुनियाद है। वास्तविकीयतया प्रगतिशील आलोचक यह भूल जाते हैं कि नेहरू ने समाजवादी देशों के समान पूर्ण राष्ट्रीयकरण की नीति का अवलम्बन नहीं किया। न उन्होंने भूमि के सामूहिक स्वामित्व का ही मार्ग अपनाया। नेहरू के समाजवादी समाज की रूपरेखा सीमित थी। वे सीमित अर्थों में समाजवादी प्रयोग कर रहे थे। मिश्रित अर्थ-व्यवस्था के उद्देश्यों में पूँजीपतियों को पूर्णतया समाप्त करने का कोई कार्यक्रम नहीं होता। उन्हें समाप्त करने में लिये परोक्ष रूप से सामाजिक क्षेत्र का विस्तार करने का कार्यक्रम निर्धारित किया जाता है। नेहरू ने सार्वजनिक क्षेत्र के विस्तार एवं बड़े-बड़े उद्योगों को सार्वजनिक क्षेत्र में स्थापित करने की प्रक्रिया का प्रारम्भ कर उन व्यवसायों से पूँजीपतियों को वंचित कर दिया किन्तु देश की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए तथा विदेशी उपभोक्ता वस्तुओं के उत्पादन के लिए छोटे उद्योगों एवं मध्यम श्रेणी के उद्योगों को निजी क्षेत्र में रखना आवश्यक था। नेहरू का आर्थिक कार्यक्रम सहस्रवर्षिक का चेतक था, अन्यथा वे निजी क्षेत्र को समूल समाप्त करने का विचार प्रस्तुत करते। समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के शान्तिपूर्ण प्रयासों में वर्ग-सघर्ष की स्थिति को टालना तथा इस सघर्ष को पारस्परिक कार्रवाई मजदूर संगठनों के विकास एवं बढ़ते हुए प्रभाव तथा उपभोक्ता व्यवस्थापन के माध्यम से दूर करने का उनका विचार मर्यादा समाजवादी था। वे समाजवाद को भारतीय पर्यावरण के अनुकूल स्थिति में ढालना चाहते थे। इस प्रपचा चीन का अनुकरण करने का उनका कोई हुरादा नहीं था जैसा कि प्रगतिशील बुद्धिजीवियों का रहता है।

वैक्यो के राष्ट्रीयकरण अथवा भूमि की अधिकतम सीमा निर्धारित करने का जो कार्य श्रीमती इन्दिरा गांधी के नेतृत्व में सम्भव हुआ, वह नेहरू द्वारा किये गये प्रयासों का ही प्रतिफल था। नेहरू ने समाजवादी समाज की स्थापना का प्रथम चरण हमारे समक्ष रखा था और उसे गति देने में उन्होंने कोई शिथिलता नहीं दिखाई। नेहरू केवल वैचारिक समाजवादी नहीं थे, वे राजनीतिक यथार्थवादी भी थे। निजी उद्योगों की राष्ट्रीय उत्पादन में अभिवृद्धि करने की क्षमता का उन्हें पूरा अहसास था और उन्होंने इसका पूर्ण उपयोग भी किया, किन्तु नेहरू ने सामाज्यजन की अधिक स्थिति को सुधारने के प्रयासों में कोई कमर नहीं रखा। पिछड़ी जातियों तथा आदिम एवं अनुप्रायित जातियों के संरक्षण, सम्पत्तियों के हितों का प्रतिनिधित्व तथा विदेशी आयात पर अनुमत निरर्भरता—इन सभी

उद्देश्यों को नेहरू ने अपने जीवन में साकार होने हुए देखा।

राजनीतिक नेतृत्व

नेहरू के राजनीतिक नेतृत्व को 'करिस्मेटिक लीडरशिप' की संज्ञा दी गयी है। नेहरू ने करिस्मावादी नेतृत्व प्रदान किया था। लोकतान्त्रिक पद्धति की दृष्टि ने ऐसे नेतृत्व को विकास-शील देशों के लिये सामाजिक परिवर्तन तथा राजनीतिक विकास के अत्यन्त अनुकूल माना गया है। नेहरू के सकल नेतृत्व के अनेक आधार थे। वे जन-जन के नेता अर्थात् लोकनायक थे। कांग्रेस दल के वे दार्शनिक, मित्र एवं पथ-प्रदर्शक थे। गांधीजी तथा सरदार पटेल के पन्चात् नेहरू को ही कांग्रेस दल का आत्मविश्वासी स्वीकार कर लिया गया था। कांग्रेस दल ने नेहरू के प्रभावशाली व्यक्तित्व के कारण अनुपूर्व उन्नताएँ अर्जित कीं। नेहरू को अपने राजनीतिक कार्यक्रम के क्रियान्वयन एवं समर्थन के लिए एक जन्मिणाली एवं सुसज्जित दल की आवश्यकता थी। कांग्रेस दल ने नेहरू का पूर्ण समर्थन किया। यद्यपि नेहरू के कांग्रेस में सभी हितों को प्रतिनिधित्व प्राप्त था, फिर भी कांग्रेस ने उनके समाजवादी कार्यक्रम को समर्थन दिया और उसे मजबूती की ओर बढ़ाया। कांग्रेस को बड़े उद्योगपतियों ने समय-समय पर आर्थिक सहायता भी प्राप्त हुई। यह उन समय की परिस्थितियों के अनुकूल बंदम था। भारत जैसे विनाश देग में लोकतान्त्रिक चुनाव-पद्धति के लिए अपार माँगों की आवश्यकता थी। ऐसी स्थिति में दल स्वयं के सदस्यों को सदस्यता-मुक्त में अपना व्यय बहन नहीं कर सकता था। इतना होने पर भी नेहरू के प्रभावशाली नेतृत्व ने कांग्रेस की प्रगति के मार्ग पर बढ़ाया और उसे दक्षिणपंथियों के प्रभाव से मुक्त रखा। नेहरू ने समाजवाद के राष्ट्रीय लक्ष्य की प्राप्ति के लिए कांग्रेस को दलीय अनुशासन में निबद्ध किया। जन-मानस को समाजवादी कार्यक्रम में अवगत-कराने के लिये दल के आन्तरिक विरोधी हित-समूहों की नियंत्रण में रखा। भारत में साम्यवादी दल तथा पृथक् समाजवादी दलों के विद्यमान रहने हुए भी नेहरू ने कांग्रेस-दल को सदैव पूर्ण बहुमत से सत्ता में प्रतिष्ठित रखा। उन्होंने कांग्रेस-दल का आधुनिकीकरण करते हुए उसमें सरचनात्मक परिवर्तन भी किये। 'काभराज प्लान'¹⁸ द्वारा दल से अनेक वरिष्ठ राजनेताओं को सत्ता से हटा कर नवीन तत्वों का समावेश किया। उनके द्वारा पंचायती राज्य की स्थापना भारत में प्रभावशाली नेतृत्व के निर्माण की दिशा में महत्वपूर्ण बंदम था।¹⁹

संविधानवाद

नेहरू ने सर्वप्रथम संरचना के माध्यम से सामाजिक परिवर्तन लाने का कल्प प्रकाश किया। वे स्वतन्त्र रूप से निर्मित लोकतान्त्रिक संविधान को ही सर्वप्रथम पद्धति का प्रमुख अंग मानते थे। यही कारण था कि भारत की परतन्त्रता के दिनों में उन्होंने सार्द लोपियन द्वारा सर्वप्रथम पद्धति को भारत के हित के लिये अनुकूल बताया जाने का विरोध किया था।²⁰ उनका यह तर्क था कि भारत में तब तक कोई परिवर्तन नहीं लाया जा सकता जब तक कि भारत के सर्वप्रथम तन्त्र को जनता की स्वतन्त्र सहमति पर आधारित नहीं किया जाता।²¹ इसी प्रकार नेहरू ने प्रतिवादी आन्तिकारी पद्धति को भी असंकोच किया। हिंसा के आधार पर भारत की राजनीतिक स्वतन्त्रता-प्राप्ति का मार्ग उन्हें उचित नहीं लगा। वे कांग्रेस के आदिमक अग्रहोय कार्यक्रम को अधिक

प्रभावोत्पादन मानते थे। उनकी यह मान्यता थी कि हिंसक आन्दोलन देश की आन्तरिक विचारधारा के आत्मिक विकास का योगदान है। आन्तरिक विचारधारा आत्मिक में हिंसा एक बल प्रयोग के परवाना ही नहीं रूप में पतनशील है। आत्मिक आन्तरिक केवल हिंसा पर आधारित नहीं होती।²² नेहरू ने अहिंसक आन्तरिक का समर्थन किया था। वे गांधीजी के अहिंसक आन्दोलन को आत्मिक आन्तरिक के प्रतिष्ठा के रूप में मानते थे,²³ किन्तु नेहरू की राजनीतिक पद्धति में अहिंसक का मार्ग अपनाया जाये, प्रयुक्त होने के स्थान पर नेताओं द्वारा प्रयोग में लाया जाये था। उनका विश्वास था कि अहिंसक देशों के समान अन्तर्गत के अहिंसक द्वारा बनाये जाये जाने राजनीतिक कार्यक्रम का भारत द्वारा अनुसरण उचित नहीं था। केवल अहिंसक आधार पर किसी राजनीतिक आन्दोलन की सफलता को आत्मिक उन्हें पसन्द नहीं था। जन-सामान्य अहिंसक आन्दोलन में उत्पन्न कष्टों को भुलने का साहस नहीं रखता। नुन हुए व्यक्ति ही ऐसे आन्दोलन की बागडोर सम्भाल सकते हैं। जहाँ अधिक जनसमुदाय को राजनीतिक आन्दोलन में प्रयुक्त करना हो, वहाँ आन्दोलन को सफलता दिशा ही मिलनी चाहिये।²⁴

राजनीति में नैतिक मूल्य : व्यक्ति तथा राज्य

नेहरू ने भारत की स्वतन्त्रता के परवाना अपनी अमेरिका यात्रा के दौरान बताया कि भारत की सफलता केवल विदेशी शत्रु की हार से ही पूरी नहीं हुई किन्तु और भी उपलब्धियाँ देखीं। साधन और साधन के पारस्परिक सम्बन्धों पर जोर देते हुए नेहरू ने नैतिक शक्ति को पारस्परिक शक्ति में अधिक महत्वपूर्ण बताया। बुराई का सहारा लेकर लिया गया कार्य एक दुश्चक्र है जिसे पैर बंद तब तक सम्भव नहीं। तब के आधार पर भारत द्वारा प्राप्त की गई स्वतन्त्रता यथार्थ पर आधारित है।²⁵

नेहरू ने 1958 में अहिंसक के अपने गहनानुभवों के नाम दिया था कि व्यक्ति के नैतिक मूल्यों का हम अहिंसक स्थिति का योगदान नहीं है। वे व्यक्ति के अस्तित्व द्वारा नैतिक शक्ति पर प्राप्त की गयी शक्ति को विश्व के होने वाले परिवर्तनों का आधार मानते हुए भी हम तब से निराश थे कि व्यक्ति आत्मिक अहिंसक की ओर बढ़ते हुए भी अपने अहिंसक को टटोलने में विवशता दिखाता है। उनकी मान्यता थी कि विज्ञान की आणविक तथा प्रविधि के क्षेत्र में प्रगति सभ्यता को विनाश की ओर धकेल रही है, धर्म विज्ञान के साथ सभ्यता में आता है और धार्मिक तथा सामाजिक परिवर्तन के आधार विज्ञानवाद के समक्ष निरस्त हो जाते हैं। धर्म अहिंसकवादी न होकर पारलौकिक इष्टिकोण अपनाता है और अहिंसकवाद सही ज्ञान प्राप्त करने तक सीमित रह जाता है। विज्ञान भी अहिंसक उपलब्धियों के परवाना पदार्थ, ऊर्जा तथा आ-मा की परम्परावृत्तता को नहीं समझता। भूतनाथ में जब कि मानव का प्रकृति से अधिक सामीप्य था, व्यक्ति का जीवन सुखमय था। विज्ञान के विकास ने निर्माण के उपायों को विनाश में प्रयुक्त करने का मार्ग दिखाया है।²⁶

जीवन का उद्देश्य क्या है? हम प्रश्न का उत्तर प्राप्त करने के लिए, नेहरू के अनुसार, आज भी मानव उत्तम है। प्राचीन सभ्यताओं की अपूर्णता को नवीन पाश्चात्य सभ्यता आणविक शक्ति का विकास करने भी दूर नहीं कर सकी है। हमारी सभ्यता में यही न यही कोई त्रुटि अवश्य है। हमारी समस्याएँ भी हमारी सभ्यता के सम्बन्ध में ही

हैं। धर्म ने जहाँ एक ओर आध्यात्मिक तथा नैतिक अनुशासन उत्पन्न किया है, वहीं अंधविश्वास तथा सामाजिक बुराइयों भी उत्पन्न की हैं। धर्म द्वारा उत्पन्न इन बुराइयों ने धर्म को निगल लिया है। अधकार से बचने के लिये मार्क्सवाद एक नई ज्योति दिखाता है, किन्तु मार्क्सवाद भी कतिपय दोषों से युक्त है। यह भी मानव, प्रकृति तथा मानवीय स्वतन्त्रता को जड़बद्ध करने का प्रयास करता है। इसके द्वारा आध्यात्मिक तथा नैतिक पक्ष का प्रतिष्ठा मानव व्यवहार के गूढ़ मूल्यों तथा नैतिक मूल्यों के विरुद्ध है। हिंसा का मार्ग प्रदर्शित करने वाली मार्क्सवादी विचारधारा मानवीय आचरण में बुराइयों को बढ़ावा देती है।¹²⁷

नेहरू ये सोचियत हम की प्रशंसा करने हुए व्यक्त किया कि वे हम द्वारा बच्चों तथा सामान्यजन के लिए किये गये कल्याणकारी कार्यों से अत्यधिक प्रभावित हुए थे, परन्तु व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को नियंत्रित करने का हम का कार्य साध्य को भ्रष्ट करने वाले साधनों पर आधारित है। मार्क्सवाद द्वारा पूंजीवादी व्यवस्था की यह आलोचना कि पूंजीवाद वर्ग-समर्पण एवं हिंसा पर आधारित है, वास्तव में सही है, किन्तु इस स्थिति से बचकर वर्गविहीन समाज की स्थापना करने के लिए हिंसा ही एकमेव मार्ग नहीं हो सकती। मार्क्सवाद तथा फामिस्मवाद दोनों ही, नेहरू के दृष्टिकोण में, हिंसा के प्रयोग पर अवस्थित होने के कारण स्वीकृति योग्य आदर्श नहीं हैं।

नेहरू ने गांधीजी द्वारा दर्शाये गये शांतिपूर्ण मार्ग को अन्य आदर्शों में कहीं अधिक सहिष्णु बतलाया है। वे मार्क्सवादी तथा गैर-मार्क्सवादी दोनों ही विचारधाराओं को अर्थों पर घुसने की असहिष्णु नीति के विरुद्ध थे। नेहरू ने 1956 के स्वेज-विवाद तथा हंगरी की स्वायत्तता-शक्ति की घटना-दोनों ही-को इसका ज्वलन्त उदाहरण बनलाया। उनको धारणा थी कि इस प्रकार का वैचारिक समर्पण सामाजिक प्रगति का बोध न हो कर हिटलर जैसे व्यक्ति के प्रभुत्व का वागु बन सकता है।¹²⁸

नेहरू ने यह स्वीकार किया कि भारत में भौतिक समृद्धि की प्राप्ति करने के प्रयत्न में मानवीय प्रकृति के आध्यात्मिक तत्त्व की ओर उचित ध्यान नहीं दिया गया। उन्होंने यह सत व्यक्त किया कि भारत में व्यक्ति तथा राष्ट्र के लिये एक ऐसे जीवन-दर्शन की आवश्यकता है जो हमारे चिन्तन की आध्यात्मिक पृष्ठभूमि दे सके। उनके अनुसार भारत का सत्य व्यक्ति के जीवन को उत्पन्न करना होना चाहिये। समाजवाद तथा लोकतन्त्र दोनों ही साधन हैं साध्य नहीं है। हम समाज के ब्यागु के लिये व्यक्ति का बलिदान नहीं करता है।¹²⁹ इसके लिए जीवन का ध्येय प्रतिस्पर्धा अथवा प्रतियोगिता न होकर सहयोग पर आधारित होना चाहिए। प्रत्येक का कल्याण उसके कल्याण का जनक बन सकता है यदि लोगों की अधिकारों के स्थान पर कर्तव्यों के प्रति निष्ठावान् बना जाय। इस तरह निष्ठा को नई दिशा प्रदान कर एक नव मानवता का सृजन किया जा सकता है।

वैदिक दर्शन का उन्मेष करने लगे नेहरू ने दर्शाया कि प्रत्येक क्षण में परमात्मा का अन्त है। यह स्पष्टि हम तत्त्वमीमाणा की गहराइयों की ओर ले जाती है। विज्ञान भी तत्त्वमीमाणा की ओर बढ़ रहा है। यदि व्यापक दृष्टिकोण में देखा जाय तो प्रत्येक क्षण में परमात्मा का निशम जीवन के यथार्थ को हमारे सामने प्रस्तुत करने लगे जाति, गणेश, वर्ग-भेद आदि के मनोर्ष बन्धनों में मुक्त करना हमारे अधिक सहिष्णु बनाने में अत्यधिक

हो सकता है।

नेहरू के प्रयत्नों से भारत में लोक कल्याणकारी राज्य तथा समाजवाद के भादर्श को स्वीकार लिया गया।³⁰ प्रत्येक देश चाहे वह पूँजीवादी हो, समाजवादी हो अथवा साम्यवादी-मूलरूप में लोक कल्याणकारी राज्य के भादर्श को स्वीकार करता है। पूँजीवाद ने भी इस भादर्श की पूर्ति का कार्य संपादित किया है। लोकतंत्र तथा पूँजीवाद ने इस भादर्श की अनेक कमियों को दूर करने का प्रयास किया है। औद्योगिक दृष्टि से विकसित राष्ट्रों ने भी प्राथमिक विवास के क्रम को निरन्तर अग्रे बढ़ाया है और समाज के सभी वर्गों को उन्नत किया है। पिछड़े हुये देशों में औद्योगिक विकास की कमी के कारण यह स्थिति अभी तक नहीं बन पायी जिसमें प्राथमिक असमानता को दूर किया जा सके। समाजवाद इन असमानताओं को दूर कर सकता है। विन्तु नेहरू का यह स्पष्ट विचार है कि पिछड़े हुये अथवा अविश्वसित देशों में समाजवाद का प्रयोग समाजवाद की भी पिछड़ा एवं अविश्वसित बना देगा।

उनके विचार से साम्यवाद के अनेक राजनीतिक आधारों ने समाजवाद सम्बन्धी साम्यताओं को विवृत रूप में प्रस्तुत किया है। साम्यवाद की व्यर्थ-हिंसक उपायों से स्थापना समाजवाद से मेल नहीं खाती। समाजवाद को समाज के सामाजिक, राजनीतिक तथा बौद्धिक जीवन में जोड़ने की आवश्यकता है ताकि उत्पादन के स्रोतों को सामुदायिक परिवर्तन तथा विकास का मापदण्ड माना जा सके। साम्राज्यवाद अथवा उपनिवेशवाद ने प्रगति को अवरुद्ध किया है। इसके विपरीत समाजवाद प्राथमिक स्वावलम्बन तथा समानता का आधार प्रस्तुत करता है।

नेहरू ने व्यक्ति तथा राज्य के सम्बन्धों पर बल देते हुये यह व्यक्त किया कि राज्य व्यक्ति के लिये है, न कि व्यक्ति राज्य के लिये। व्यक्ति समाज के प्रति उत्तरदायी है किन्तु राज्य का मूल आधार व्यक्ति के कल्याण पर निर्भर करता है। व्यक्ति के अधिकार उसके सामाजिक उत्तरदायित्वों से सन्तुलित किये जाये जाते हैं। नर्तक्यों के बिना अधिकारों का बोध नहीं हो सकता।³¹ नेहरू राज्य के पुलिस राज्य से लोककल्याणकारी राज्य की ओर विकास की आधुनिक समय की आवश्यकता के अनुकूल मानते थे। वे राज्य के बढ़ते हुए कार्यों की दृष्टि में रखते हुए राज्य-शक्ति के विस्तार तथा उसके केन्द्रीयकरण से परिचित थे। वे चाहते थे कि राज्य-शक्ति का विकेन्द्रीयकरण किया जाय ताकि व्यक्ति की स्वतन्त्रता की राज्य से रक्षा की जा सके।³²

नेहरू ने विकेन्द्रीयकरण तथा गाँवों के स्वावलम्बन में अग्रत बतलाया है। गाँवों को स्वावलम्बी एवं विकसित बनाने की योजना उन्हें सर्वाधिक प्रिय थी किन्तु वे उस प्राथमिक विकेन्द्रीयकरण के पक्ष में नहीं थे जो ऐसे सामोशेष पर बल देते हों जो आधुनिक उपकरणों एवं सधनों को त्याग कर पुरातनपथी साधनों से उद्योगों के विकास की राह दिखाता हो। निधनता को दूर करने के ऐसे प्रयास निधनता की ओर भी बढ़ाते हैं। निधनता को एकदम दूर नहीं किया जा सकता है। नेहरू के अनुसार समाजवादी दिशा में योजनाबद्ध प्रयास ही निधनता को मिटा सकता है।

योजना के महत्वा पर प्रकाश डालते हुये नेहरू ने योजनाबद्ध कार्यक्रम को सीमित साधना की दृष्टि में महत्व का बतलाया। विकसित एवं अविश्वसित दोनों का समान रूप

से विकास करने के लिये राष्ट्रीय एकीकृत योजना की आवश्यकता होती है। इस कार्य के लिये निजी उद्योगों को प्रोत्साहित करने की भी आवश्यकता होती है। भारत में निजी उद्योगों को योजना के अन्तर्गत उचित नियंत्रण में निबद्ध किया गया है ताकि योजना के राष्ट्रीय तथ्यों का सन्धारण हो सके तथा उत्पादन बढ़ाया जा सके।

नेहरू ने भूमि-सुधारों की योजना को कृषि की उत्पादन-क्षमता में वृद्धि के लिये आवश्यक माना।³³ इन सुधारों के माध्यम से असें से चर्ना आ रही सामाजिक असमानता तथा वर्ग संरचनाओं को समाप्त किया जाना आवश्यक था। भारत में भूमि-सुधारों द्वारा विकास के एक निश्चित आधार को प्राप्त कर सामाजिक सुरक्षा की स्थापना के लिये भी प्रयत्न किया गया था,³⁴ किन्तु कोई भी उद्देश्य तब तक, नेहरू की दृष्टि में, पूरा नहीं हो सकता जब तक कि मानवीय गुणों का विकास न किया जाय। मानव की उन्नति में ही राष्ट्र की उन्नति निहित है। नेहरू ने शिक्षा तथा स्वास्थ्य को इस दृष्टि से अधिक महत्व देने की आवश्यकता पर बल दिया है ताकि आर्थिक, सांस्कृतिक एवं आध्यात्मिक उन्नति हो सके।

नेहरू ने भारत की समस्याओं को अन्य देशों से भिन्न स्तर पर रखा। औद्योगिक दृष्टि में विकसित राष्ट्रों के समक्ष समस्याएँ भिन्न प्रकार की थी। उनका आर्थिक स्तर वर्तमान विकसित व्यवस्था से पहले भी भारत में कई गुणा अच्छा था। पञ्चातम्य मापदण्डों से भारत की समस्याओं का निवारण नहीं उभरने नहीं हो सकता। मार्क्सवाद की आर्थिक व्यवस्था भी पुरानी पड़ चुकी है। अतः भारत के लिए अपनी समस्याओं के निराकरण हेतु भारतीय दृष्टिकोण अपनाना ही श्रेयस्कर है। शांतिपूर्ण उपायों से तथा प्रत्येक वस्तु में जीवन-शक्ति के अस्तित्व के वैदिक आदर्शों को ध्यान में रख कर हमें आर्थिक समस्याओं का हल ढूँढना है।

सामाजिक परिवर्तन

नेहरू के अनुसार प्राचीन समय में जो राजप्रासादों की शान्तिवा दृष्टि बरती थी, उनमें राजनीतिक परिवर्तन की प्रक्रिया का सामान्य जनता के जीवन पर विशेष प्रभाव नहीं पड़ता था। जन-जीवन के सामाजिक एवं आर्थिक पक्ष को पश्चिन्नित करने की स्थिति सत्ता-धारियों की शक्ति-समस्या से सम्बन्धित नहीं थी। अछूते और बुरे जासबों का सत्ता के लिये रक्तपात निर्वाही गति से चलता रहता था। किन्तु यह स्थिति राष्ट्रीय शान्ति के युग में बदल गया। विदेशी सत्ता द्वारा संचालित राष्ट्र जनता की परतन्त्रता के अनायास उभार नैतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक पतन का कारण बन जाता है। परतन्त्रता में जबड़ी हुई जनता घोषणा एवं अपमान को भागी बनती है। समाज की उच्च श्रेणियों की सत्ता तथा शक्ति से दूर रखकर विदेशी शासन अपनी जड़ें जमाने का प्रयास करता। किन्तु राष्ट्रीय शान्ति के माध्यम से विदेशी सत्ता से मुक्ति प्राप्त करने पर समाज का उच्च वर्ग पुनः शक्ति प्राप्त कर लेता है और दागना के सभी बंधन तोड़ देता है। फिर भी राष्ट्रीय शान्ति या नाश समाज के निम्न वर्गों तक नहीं पहुँच पाता। उनके लिये परतन्त्रता और स्वतन्त्रता का अन्तर तब तक स्पष्ट नहीं हो सकता, जब तक उन्हें सामाजिक स्तर की दृष्टि में ऊँचा उठाने का प्रयास न किया जाय। इस कार्य के लिये केवल राजनीतिक परिवर्तन ही पर्याप्त नहीं होता। राजनीतिक परिवर्तन के साथ-साथ सामाजिक, शान्ति के

मावश्यकता होती है। सामाजिक शान्ति समाज के बीच की बदल देती है। अंग्रेजों की समझौते मर्जी-मनता स्थापित करने वाली शान्ति मथवा शास की साम्यशान्ति इसी प्रकार के सामाजिक परिवर्तन की छाया है। सामाजिक परिवर्तन के लिए जनता में जागृति आवश्यक है। जब प्राथमिक चरणों से जनता तिलमिला उठती है, तब सामाजिक परिवर्तन का मार्ग प्रशस्त होता है। फिर भी जनता में अन्याय का प्रतिहार करने की भावना पूर्णतया जागृत नहीं हो पाती। उक्त गुप्त भावना को जागृत किये बिना सामाजिक परिवर्तन संभव नहीं है।³⁵

नेहरू ने सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में प्राथमिक चरणों का उल्लेख करते हुये स्तनायक वि प्राचीन समय में प्रायःसमय के साधनों की सीमित उपलब्धि तथा उत्पादन के वितरण के साधनों में परिवर्तन की शिथिलता, धर्म द्वारा रुढ़िवादित्व एवं परिवर्तन का विरोध, वर्ग-विरोध का साधन पर एकाधिकार एवं सत्ता का स्वामित्व ऐसे कारण थे जिनमें मथास्थिति को भी परिवर्तन का प्रतीक बना दिया गया। उनके अनुसार सत्ता-धारियों द्वारा यह प्रश्न अभी भी बना हुआ है। वे जिसे स्वयं के लिए लाभकारी मानते हैं, उम्मी को श्रेष्ठ मानकर सोच समाज का शोषण करते हैं। वास्तव में समाज का हित केवल कुछ व्यक्तियों का हित नहीं हो सकता। सामाजिक हित की वास्तविक साधना में ही व्यक्तिगत हित की कामना करना व्यर्थ है। किन्तु धर्म तथा रुढ़िवादित्व से दिये व्यक्ति भी शोषण की व्यवस्था को अपने लिए श्रेष्ठ मानने की मूल कर बैठते हैं और सामाजिक परिवर्तन का स्वयं विरोध करते हैं। ये सामाजिक व्यवस्था को अपरिवर्तनशील मानते हुये भाग्यवादिता के गहारे जीते हैं। विस्मय को दोष देने वाले या मानने वाले प्रगति का विरोध करते हैं। नेहरू के अनुसार यह स्थिति तब छिन्न-भिन्न होती है, जब रुढ़िवाद तथा वास्तविकता के बीच खाई गहरी हो जाय। एवं तब परिवर्तन की प्रक्रिया स्थापित होने पर सामाजिक शान्ति केग से लाई जा सकती है। मत रुढ़िवाद एवं परम्परावाद ही शान्ति-केग के जनक हैं। यदि समाज परिवर्तन की प्रक्रिया के साथ-साथ परिवर्तित होता रहे तो सामाजिक शान्ति की भी आवश्यकता नहीं होगी। सामाजिक शान्ति का स्थान सामाजिक विचार ले लेगा।³⁶

सामाजिक परिवर्तन के लिए नेहरू ने गांधीजी के विचारों को स्वीकार नहीं किया। गांधीजी की धारणा कि व्यक्तियों का सुधार सामाजिक विकास का प्रतीक बन सकता है, नेहरू को समीचीन प्रतीत नहीं हुआ। दली प्रहार के भीतिन सुविधाओं का स्वेच्छा से त्याग तथा सादगी और सीमित आवश्यकताओं से सममित जीवन को उचित ही न मानते थे। नेहरू ने गांधीजी के इन विचारों के आधार पर सामाजिक परिवर्तन की स्थिति को हास्यास्पद माना। वे समाज की प्रगति के लिये विज्ञान की उपलब्धियों एवं भीतिन सुविधाओं को महत्त्व देते थे। वे गांधीजी के साधुवाद एवं निर्धनता के महिमागान को प्राधुनिकता की दृष्टि से पिछड़ेपन का प्रतीक मानते थे। प्राधुनिक सभ्यता द्वारा न केवल गहरी समाज को अपितु सामीप्य भारत को उपर उठाने का उनका स्वप्न सामाजिक परिवर्तन का विशिष्ट विचार था। वे मानते थे कि जहाँ गांधीजी व्यक्तिगत मुक्ति तथा पाप की भावना से प्रत्येक व्यक्ति को तोलते थे, वहाँ सामाजिक हित प्राधुनिक समय की माँग का प्रतीक था। व्यक्ति को परिष्कृत करने का विचार व्यक्ति के सामाजिक जीवन को सम्पूर्ण

एव सुखी बनाने में भिन्न था। निर्धन तथा साधनहीन व्यक्ति को सेवा के उपदेश में मोपण उत्पन्न करने वाले कारणों का अन्त दृढ़ जाना चाहिये था। नेहरू ने यहाँ तक माना कि गांधीजी के विचारों की अहिंसा उनके द्वारा स्वीकृत राजनीतिक तथा सामाजिक संरचनाओं की अहिंसा से भेद नहीं खाती। गांधीजी का दार्शनिक अराजकतावाद हिंसात्मक परिवर्तन का विरोधी है किन्तु इसके कारण परिवर्तन की प्रक्रिया का त्याग नहीं करना चाहिए।³⁷ महाजवाद तथा मार्क्सवाद को हिंसा से जुड़ा हुआ मान कर गांधीजी ने त्याग दिया है। पूँजीवाद को उससे कम बुरा मानकर उसे कुछ समय के लिये स्वीकार कर लेते हैं किन्तु मनुष्य की भौतिक सुख-सुविधाओं की उन्हें चिन्ता नहीं है। वे न्यायिता के सिद्धान्त की चर्चा करते हुये उसके माध्यम से जनता के कष्टों का निवारण न करने रहे हैं। इस प्रकार मनुष्य का आन्तरिक, नैतिक एवं आध्यात्मिक विकास चाहते हुये वे व्यक्ति के बाह्य परिवारण में परिवर्तन करना चाहते हैं। नेहरू के अनुसार उपर्युक्त गांधीवादी दृष्टिकोण व्यावहारिक नहीं है। मनुष्य की शक्ति प्राप्त करने की लालसा, धन अर्जित करने का लोभ एव मानव-मुक्तम अन्य चेष्टाएँ समाप्त नहीं की जा सकती। सामाजिक परिवर्तन का ध्येय इन सभी आवश्यक चेष्टाओं के मध्य सामंजस्य तथा सामाजिक नियंत्रण प्रस्तुत करने का है ताकि साधनहीन तथा साधन-सम्पन्न दोनों का निर्वाह हो सके। नेहरू के अनुसार प्रामोद्योगों की स्थापना तथा पुरातनपथी जीवन की पुनरावृत्ति से प्रगति प्राप्त नहीं की जा सकती। प्रगति के लिये आवश्यक है कि समाजवाद का सत्य निर्धारित किया जाये। सार्वजनिक हित में उत्पादन तथा वितरण की व्यवस्था की जाये। यदि राजनीतिक और सामाजिक संस्थाएँ ऐसे परिवर्तन का विरोध करें तो उन्हें भी बदल दिया जाये। न्यायिता के नाम पर पहले पूँजीपति को पनपने देना और फिर उसमें सार्वजनिक हित में सम्पत्ति के प्रयोग की कामना करना, जमींदारी-जागिरदारी तथा सामंतवादी व्यवस्था को स्वीकार करना आदि नेहरू को स्वीकार नहीं थे। वे परिवर्तनवादी थे। उन्हें हिंसा, अहिंसा, बल प्रयोग अथवा हृदय-परिवर्तन विना भी माध्यम के प्रति आप्रह अथवा अनाग्रह नहीं था। उनके सामने मूल प्रश्न था सामाजिक व्यवस्था को बदलने का। नेहरू ने अपने आपकी पारिवारिक कारणों से दुर्जुंघा करार देत हुये तथा साम्यवादियों द्वारा उन्हें "पश्चात्तापी बुर्जुआ" समझने का औचित्य स्वीकार करते हुये भी यही कहा कि हमें पाप के स्थान पर पापी का अन्त करना है। पूँजी के दुर्गुणों को पूँजीपतियों की समाप्ति में ही दूर किया जा सकता है। अतः नेहरू ने व्यक्तियों के माध्यम द्वारा न रखते हुए पूर्ण व्यवस्था को समय के अनुसार परिवर्तित करने पर जोर दिया। वे परिवर्तन की प्रक्रिया को पूरा करने के लिये समदात्मक लोकतन्त्र को सही मानते थे। उनके अनुसार समुदायिक लोकतन्त्र की प्रमदलता का कारण उमका पूरा तरह में प्रयोग नहीं किया जाना है। नेहरू ने सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया से धर्म को दूर रखने का आग्रह किया। वे स्पिनोजा के इन कथन को कि 'मान तथा समन्दारी से स्वतन्त्रता प्राप्त करना आवश्यकता के वन्धन में ध्येयस्वर है'—भारत के लिये सर्वाधिक उपयुक्त मानते थे।³⁸

नेहरू तथा लोकतन्त्र

नेहरू के अनुसार लोकतन्त्र केवल राजनीतिक अथवा आर्थिक कारणों मात्र नहीं है बल्कि एक मानसिक अवस्थिति है। लोकतन्त्र में राजनीतिक तथा आर्थिक क्षेत्र में सममता

की अधिवाधिक समानता भन्तर्निहित है। व्यक्ति द्वारा अपनी योग्यताओं तथा क्षमताओं का विकास तथा अन्य व्यक्तियों के प्रति सहिष्णुता का भाव लोकतन्त्र का मूलधार है। इसकी गतिशीलता तथा सत्यान्वेषण की प्रवृत्ति इसे ऐसा मानसिक उपाय बना देती है जिससे हमारी राजनीतिक एवं आर्थिक समस्याओं का हल निकल सके। लोकतन्त्र में प्रयुक्त राजनीतिक स्वतन्त्रता अथवा समानता के बिना राजनीतिक स्वतन्त्रता अर्थहीन दिखाई देगी, फिर भी राजनीतिक समानता पूर्ण आवश्यकता है। राज्य द्वारा प्रत्येक नीति पर जनता का समर्थन प्राप्त करना लोकतन्त्र की धुरी है। यदि जनता का यह परमाधिकार छीन लिया जाय तो स्वाधीनता की समाप्ति निवट है। नेहरू के अनुसार लोकतन्त्र में प्रचार के साधनों का दुरुपयोग किया जा सकता है ताकि जनता को गलत नीतियों से बहलाया-पुसलाया जा सके, किन्तु इस तरह का घतरा लोकतन्त्र में सदैव बना रहेगा। इस दोष के कारण लोकतांत्रिक व्यवस्था का त्याग नहीं किया जा सकता। व्यक्तियों द्वारा विनिश्चय करने का अधिकार सुरक्षित रखा जाना है ताकि वह आवश्यकता पड़ने पर शासन में परिवर्तन कर सके। व्यक्ति की रक्षा करने के साथ-साथ महत्वाकांक्षी व्यक्ति से भी सामाजिक तन्त्र को सुरक्षित रखना है। अपराधी अथवा असामाजिक तत्वों से समाज को बचाना आवश्यक है। ऐसा कई बार हुआ है कि कोई एक समूह शक्ति प्राप्त कर उस शक्ति को कुछ समय तक बनाये रखता है तथा प्रचार-साधनों से जनता को गुमराह करता है। इस स्थिति से उबारने का उत्तरदायित्व व्यक्ति पर ही है। यदि व्यक्ति असफल होता है तो दोष लोकतन्त्र का नहीं कहा जा सकता। व्यक्ति की असफलता को लोकतन्त्र की असफलता नहीं मानना चाहिये। लोकतन्त्र शासन के अन्य प्रकारों की तुलना में जनता में अधिक उच्च प्रतिमानों की अपेक्षा करता है। यदि जनता उस मापदण्ड तक नहीं पहुँच पाई तो लोकतांत्रिक यन्त्र असफल हो जाता है।³⁹

नेहरू के अनुसार लोकतन्त्र के निर्वाह के लिये आर्थिक कार्यक्रम जरूरी हैं। केवल मताधिकार के प्रयोग मात्र से समस्याओं का निराकरण नहीं होता। समाज में व्याप्त आर्थिक भेदभाव तथा असमानताओं को दूर किये बिना लोकतन्त्र नहीं पनप सकता। अतः जन प्रतिनिधियों का यह उत्तरदायित्व हो जाता है कि वे आर्थिक लोकतन्त्र की स्थापना के लिये सभी उपाय काम में लायें। मंत्री, सहकारिता, राज्य द्वारा नियंत्रण आदि किसी भी माध्यम से भेदभाव रोका जाना चाहिये।⁴⁰

नेहरू ने लोकतन्त्र को शांतिपूर्ण पद्धति मानते हुये उसे साध्य प्राप्त करने का उचित साधन माना।⁴¹ अनुशासन के स्थान पर लोकतन्त्र का आत्मानुशासन अन्य पद्धतियों से श्रेष्ठ है क्योंकि इसमें व्यक्ति पर बाह्य दबाव का अभाव प्रकट होता है। अल्पसंख्यकों के प्रति सहिष्णुता का भाव केवल लोकतन्त्र में ही सम्भव है। समर्थ के स्थान पर शांतिपूर्ण परिवर्तन लोकतन्त्र का प्राण है। यदि लोकतांत्रिक पद्धति में शांतिपूर्ण उपायों का प्रयोग नहीं होता तो वह लोकतन्त्र का विलोम ही होगा। अराजकता से भिन्न लोकतन्त्र प्रत्येक व्यक्ति को विकास का अवसर प्रदान करता है। कोई भी सामाजिक संगठन बिना अनुशासन के नहीं चल सकता, अतः लोकतन्त्र में भी अनुशासन आवश्यक है। यह अनुशासन न केवल बाह्य दबाव से लाया जा सकता है, और न आत्मानुशासन मात्र से। लोकतन्त्र में अनुशासन स्वयं पर आरोपित किया जाता है।

इस प्रकार नेहरू ने लोकतन्त्र के लिये अनुशासन को महत्वपूर्ण बतलाया और एतद्विवाद में उनकी भिन्नता प्रकट की। उन्होंने यह बतलाने का भी प्रयास किया कि व्यक्ति द्वारा अनुशासित न रहने पर बाह्य नृत्ता अथवा सैनिक तानाशाही लोकतन्त्र का स्थान लेने के लिए अनुशासन आरोपित करती है।

उनके अनुसार केवल नवैवािनिक ढांचे की श्रेष्ठता अथवा संवैधानिक नियमों की श्रेष्ठता ने लोकतन्त्र की स्थापना नहीं होती। व्यक्तियों के चरित्र में व्यवस्था चलती है। नविधान भी जनता के विचारों का ही प्रतिबिम्ब टुटता करता है। यदि जनता की भावनाओं को अभिव्यक्ति करने में असमर्थ हो, तो श्रेष्ठ नविधान भी निरर्थक रह जायेगा। समय के अनुसार बदलते समय से बदलते मिलाकर चलना आवश्यक है। आधुनिक समय की मांगों को देखते हुए समवायिक पद्धति पर्याप्त नहीं है। नामों के समझ सांघाधिक्य ने प्रदत्त व्यवस्थापन में वृद्धि होना अनिवार्य हो गया है। शासन का सामाजिक समन्वयों से संयुक्त होने का यह अच्छा परिणाम सामने आया है कि अब राज्य केवल पुलिस राज्य न रहा जाकर लोक-व्यवस्थाकारी शासन की भूमिका निभाता है। लोकतन्त्र के प्रादिक पक्ष को पूर्ण के लिये शासन को वित्तीय स्वतन्त्रता भी देना पड़ता है। केवल राजनैतिक शक्ति के प्रसार तथा मताधिकार की व्यवस्था लोकतन्त्र की सुरक्षा के लिये पर्याप्त नहीं है। उन्होंने भारत में ब्रिटिश सत्तरीय प्रणाली के अन्तर्गत पर टिप्पणी करते हुए व्यक्त किया कि भारत ने सत्तरीय जीवन को आर्थिक युग की आवश्यकताओं के अनुसार ढालने का सफल प्रयास किया है, किन्तु निरन्तर विरासतनुष्ठान मानवसमाज के लिये सामाजिक परिवर्तन तथा आर्थिक विकास में तालमेल दिखाना आवश्यक है।⁴² उन्होंने भारत के लोकतांत्रिक शासन की इस विशेषता की अधिक ध्यान में रखने का आग्रह किया कि भारत में अन्य देशों की तुलना में लोकतन्त्र को स्थापित किये अधिक समय नहीं हुआ। इतने कम समय में लोकतांत्रिक व्यवस्था की स्थापना के अनेक सामंजस्य तथा हानियाँ भी हैं जिनके प्रति जागरूक रहने की आवश्यकता है। सामंजस्य पक्ष यह है कि भारत में लोकतन्त्र की स्थापना आतिशुभ तरीके से की गई है, किन्तु इसमें आतिशारी पक्ष अन्तर्निहित है। इतने कम समय में व्यक्तियों के चिन्तन में आत्मिकारी परिवर्तन लाया गया है कि वे दानता तथा सामंतवादी युग के अनेकों पूर्णतया भिन्न पाते हैं। भारतीय जनता ने इस परिवर्तन को शक्ति से बिना किसी संपर्क तथा व्यवधान के प्राप्त किया है। फिर भी यह प्रश्न सामने आ सकता है कि व्यक्तियों के सोचने की शक्ति क्या इतनी गंभीरता से परिचित है जितनी गंभीरता से राजनैतिक तथा सामाजिक परिवर्तन लाया गया है? इसके उत्तर में नेहरू ने यह व्यक्त किया है कि व्यक्तियों की नवीन परिचया अन्तर्गत अनेक नव नव के साथ अनेकों बदलता होगा, अन्तर्गत यह आत्मिकारी लोकतांत्रिक परिवर्तन अविचारिता तथा असाहिदवाद का निवारण बनकर उभरेगा हो प्रसिद्ध। उनके अनुसार अनेक नव आत्मिकारी लाते लाते स्वयं आत्मिकारी के प्रतिपक्षी बन जाते हैं। हमने सावधान रहने की आवश्यकता है। इतने विज्ञान जन-समुदाय की नवीन मार्ग पर अग्रसर करने के पश्चात् उन पर नियंत्रण की समस्या सामाजिक रूप से उत्पन्न होती है। भारत ने आतिशुभ अनुशासित तरीके से स्वतन्त्रता प्राप्त की है, अनेक नियंत्रण की वे समझाने भारत के सामने नहीं आये जो अन्य देशों में आये हैं, फिर भी वे इतने विज्ञान जन-समुदाय

को उचित नेतृत्व ही दिना दे सकता है।⁴³

लोकतन्त्र में नेतृत्व की समस्या पर प्रकाश डालते हुए नेहरू ने लिखा है कि नेतृत्व ऐसा होता चाहिये जो जनता की अनुमति करे, न कि स्वयं जनता के आदेशों पर चलने लग जाय। मोड़ की इच्छा के अनुसार चलने वाला नेतृत्व नेतृत्व नहीं कहा जा सकता और न इसके द्वारा मानवीय प्रगति ही संभव है। इसी प्रकार यदि नेतृत्व प्रदान करने वाला जन समुदाय से अलग-थलग पड़ जाय तो वह भी उचित नहीं। यदि वह जनसामान्य की तरह सोचने लग जाय तो उसका विचार निम्न धरातल का हो जायगा और वह अपने आदर्शों के प्रति विश्वासघात करेगा अथवा सत्य के लिये समझौता। एक बार समझौता करना प्रारम्भ कर दिया गया तो फिर इस अन्त न होने वाली प्रसन्नता से सफलता का प्रथम नहीं प्राप्त होगा। नेतृत्व के लिए सत्य का स्वयं दर्शन पर्याप्त नहीं है, दूसरों को भी सत्य का दर्शन करा सकने की उसमें क्षमता होनी चाहिये। उनके अनुसार लोकतांत्रिक समाज में जनता का नेतृत्व करने वाला आमतौर पर पर्यावरण के अनुरूप अपने-आपको ढालते हुये कम बुराई के मार्ग का अनुसरण करना चाहता है। अनुकूलन की बोझो-बहुल माता तो अपरिहार्य है, किन्तु यह अनुकूलन मूलभूत आदर्शों तथा लक्ष्यों की हानि पहचान साधा नहीं होना चाहिये। यह समस्या निरन्तर बनी रहेगी। प्रत्येक पीढ़ी के समक्ष यह समस्या चुनौती के रूप में होगी और हर व्यक्ति को इसका समाधान अपने प्रकार से चुनना होगा।⁴⁴

लोकतन्त्र की वृद्धि, वार्तापत्र तथा असाहमति के निर्णयों को स्वीकृत कराने वाली पद्धति मानते हुये नेहरू ने इसे अपसंख्यकों की दृष्टि से भी महत्वपूर्ण माना। लोकतन्त्र को शान्ति तथा मुक्त दोनों ही परिस्थितियों में कार्य के अनुस्यू मानते हुये वे इसे गतिशील परिवर्तन का माध्यम मानते रहे। उनके अनुसार लोकतन्त्र के अन्तर्गत स्थापित ससदीय शासन-व्यवस्था को किसी निश्चित अर्थव्यवस्था से जोड़ना उचित नहीं था। निजी क्षेत्र तथा सार्वजनिक क्षेत्र दोनों ही लोकतांत्रिक व्यवस्था के अन्तर्गत समान रूप से आर्थिक कार्यक्रम के सहभागी बन सकते थे। यह कहना कि ससदीय लोकतन्त्र केवल निजी क्षेत्र से जुड़ा हुआ रह सकता था, उचित नहीं था। उनके अनुसार समाजवाद, निजी उद्योग तथा लोकउद्यम के समर्थक तर्क महत्वपूर्ण दिखाई देते हुये भी अप्रभावी हैं। दुनिया में ऐसा कोई भी देश नहीं जहाँ कि विपरीत परिस्थितियों को मध्यमवर्ग द्वारा मिलाने का प्रयास न किया गया हो। अमेरिका जिसे कि निजी क्षेत्र तथा पूँजीवाद का गढ़ माना जाता है, वहाँ भी लोक उद्यमों की कमी नहीं है। जिन देशों में समाजवादी लोकतांत्रिक व्यवस्था है, वहाँ भी ससदीय लोकतन्त्र लोक से प्रभावी है। वास्तविकता तो यह है कि ससदीय लोकतन्त्र तथा निजी क्षेत्र में कोई तालमेल नहीं।⁴⁵

नेहरू ने ससदीय लोकतन्त्र की सफलता के लिये व्यवस्थापक मताधिकार के महत्व को स्वीकार किया। वे चाहते थे कि मताधिकार के व्यापक प्रयोग से उत्पन्न राजनीतिक परिवर्तन की स्थिति को बनाये रखने के लिए आर्थिक लोकतन्त्र की स्थापना अनिवार्य है। आज साम्यवादी, नीर-साम्यवादी तथा साम्यवाद-विरोधी सभी अपने यहाँ आर्थिक लोकतन्त्र स्थापित करने की बात दोहराते हैं। इसी प्रकार नेहरू ने शिक्षा के विस्तार पर भी बल दिया। उनके अनुसार अन्य देशों में लोकतन्त्र की स्थापना शिक्षा तथा साक्षरता

के पूर्ण विस्तार के पश्चात् ही हुई, किन्तु भारत में लोकतन्त्र जिन परिस्थितियों में स्थापित किया गया, उनमें शिक्षा की वह स्थिति नहीं थी। अन्य देशों में आर्थिक क्रान्ति ने शिक्षित जनसमुदाय की भागी को बढ़ाया और लोकतांत्रिक व्यवस्था ने उसे पूरा करने का प्रयास किया। भारत में हमने राजनीतिक लोकतन्त्र एकदम प्रारम्भ कर दिया है यद्यपि जनता की भागी को आपूर्ति पूरी नहीं हो पायी। शिक्षा के विस्तार से जनसमुदाय में उत्पन्न राजनीतिक तथा आर्थिक जागरूकता का समाधान आवश्यक है। इसके लिये योजनाबद्ध विज्ञान का मार्ग अपनाया गया है। यदि राजनीतिक संरचना जनता की आकांक्षाओं तथा उनकी पूर्ति के मध्य की खाई को नहीं पाटती तो उसका अर्थ होगा संरचना का पिछड़ापन और उसकी समाप्ति।⁴⁸

संसार तथा आकाशमन के साधनों के विकास ने समस्त मानवीय संरचनाओं को परिवर्तित कर दिया है। केन्द्रीयकरण की वजहों हुई प्रवृत्ति ने मानवीय स्वतन्त्रता के लिये खतरा उत्पन्न कर दिया है। राष्ट्रीय स्वतन्त्रता वह स्थिति नहीं रही जिसमें एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्र से आदान-प्रदान किये बिना बना रह सके। राष्ट्रों की परस्पर निर्भरता ने विश्व-सरकार की ओर इंगित किया है, किन्तु राष्ट्रीय स्वतन्त्रता तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को बनाए रखते हुए विश्व-सरकार को स्थापना मान्य है, अन्यथा नहीं। नेहरू के अनुसार वर्तमान युग की सबसे बड़ी समस्या है केन्द्रीयकरण तथा राष्ट्रीय स्वतन्त्रता की समस्या को सुलभाना। उनके अनुसार इस समस्या का समाधान संसदीय लोकतन्त्र में ही निहित है। एक-मन्त्रालय शासन इस दृष्टि से सफल नहीं माना जा सकता। कोई भी तानाशाह लंबे समय तक लोकमत की प्रवृत्ति नहीं कर सकता। औद्योगिक दृष्टि से विकसित समाजों में बुद्धिजीवियों द्वारा एक-मन्त्रालय शासन के प्रति विद्रोह अवश्यम्भावी है। फिर भी केन्द्रीयकरण जनता की स्वतन्त्रता को सीमित करता है। केन्द्रीयकरण तथा विकेन्द्रीयकरण में उचित सामंजस्य की आवश्यकता है। गांधीजी ने विकेन्द्रीयकरण का मार्ग प्रशस्त किया है और वे आर्थिक तथा राजनीतिक शक्तियों का विकेन्द्रीयकरण चाहते हैं ताकि शक्ति के केन्द्रोन्मूल होने से उत्पन्न दोषों से बचा जा सके। नेहरू के अनुसार समय की भाग को देखते हुए समाज का अधिक से अधिक मजबूत होना स्वाभाविक है। ऐसी स्थिति में प्रशासकीय तन्त्र की समिवृद्धि रोकी जानी चाहिये। नीवरणाही की सत्ता में वृद्धि का अर्थ है, ऐसे प्रतिक्षिप्त व्यक्तियों को सरकारी तंत्र में समाविष्ट करना जो कार्य कुशल होते हुए भी सरकारी तंत्र में अवरोध उत्पन्न कर दें और निरुद्देश्यता में वृद्धि करें। कोई भी शासन-व्यवस्था निष्क्रिय तथा जड़ होने पर समाप्त हो सकती है किन्तु संसदीय शासन व्यवस्था में निष्क्रियता तथा जड़ता से दूर रह कर जीवन⁴⁹ के बदलते हुए आयामों से युक्त होने की अद्वितीय क्षमता है।

नेहरू ने समाजवाद से प्रेरणा प्राप्त कर लोकतन्त्र को समाजवादी लोकतन्त्र के रूप में परिष्कृत करने का मुन्हाव दिया। वे स्पष्टतेविधायी देशों के समाजवादी लोकतन्त्र में प्रत्यक्ष प्रभावित हुए थे।⁵⁰ यही कारण था कि उन्होंने भारत जैसे कृषि-प्रधान देश में भूमि-मुधारों को प्राथमिकता दी और जमींदारी, तालुकदारी तथा जागीरदारी प्रथाओं को मिटाने में पहल की। देशी रियासतों की समाप्ति के साथ ही सामन्तवादो शासन का पतन कर दिया गया। कृषि की समस्याओं के निराकरण के साथ-साथ भारत में औद्योगिक

विकास की ओर भी ध्यान दिया गया। योजनाबद्ध विकास का उद्देश्य था समाजवादी समाज की क्रमिक स्थापना। नेहरू ने विज्ञान तथा प्रविधि को निर्धनता के निवारण में प्रयुक्त करने का सुझाव दिया। वे उत्पादन में वृद्धि करना चाहते थे ताकि गरीब क्यों को उबारा जा सके। वैज्ञानिक नियोजन के द्वारा उत्पादन में वृद्धि कर राष्ट्रीय सम्पत्ति में वृद्धि करना आवश्यक था, किन्तु इसका उद्देश्य चन्द व्यक्तियों को लाभान्वित करना नहीं था। उनके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को रोजगार से मगान अवसर मिलने चाहिये थे। लोक कल्याणकारी राज्य के साथ समाजवादी समाज की स्थापना तथा सब को अवसर की समानता उपलब्ध कराने का कार्य सम्पत्ति की असमानता को दूर कर सकता है। आर्थिक भेदभाव अथवा ऊन-नीच के भाव रहते समाजवादी लोकतन्त्र की स्थापना नहीं हो सकती। नेहरू ने लोकतन्त्र के विकास के लिए संवैधानिक समाजवाद के स्थान पर प्रायोगिक तथा व्यावहारिक समाजवाद को अपनाये का आग्रह किया।⁴⁹ वे समाजवाद का प्रत्येक राष्ट्र अथवा समाज अथवा व्यक्ति का लक्ष्य देखना चाहते थे। आधुनिक समय में समाजवाद में अविवरस का अर्थ है वर्तमान परिस्थिति के प्रति अज्ञानता। फिर भी नेहरू ने समाजवाद की किसी मान्यता विशेष में अपने को जोड़ना स्वीकार नहीं किया। उनके अनुसार समाजवाद का अर्थ था ऐसे सर्वहितकारी समाज की स्थापना जिनमें धनाढ्य द्वारा अनावश्यक व्यय, अथवा निर्धन की निर्धनता दोनों को समाप्त किया जा सके।⁵⁰

लोकतान्त्रिक समाजवाद

नेहरू ने लोकतान्त्रिक समाजवाद में निष्ठा प्रकट की। वे उत्पादन में वृद्धि करने के लक्ष्य की प्रगति के लिए भारत में राष्ट्रीयकरण की नीति के समर्थक थे, यदि राष्ट्रीयकरण द्वारा उत्पादन में वृद्धि संभव हो। उनका उत्पादन पर अधिक जोर यह सिद्ध करता था कि वे पूँजीवादी व्यवस्था को पूर्णतया समाप्त करने के पक्ष में नहीं थे। पूँजीवादी व्यवस्था उत्पादन-प्रधान होती है जबकि साम्यवादी अथवा पूँणतया समाजवादी व्यवस्था में उपभोग पर अधिक ध्यान दिया जाता है। नेहरू द्वारा बारबार उत्पादन के महत्व को दोहराना यही स्पष्ट करता है वे समाजवाद के लक्ष्य की ओर तो बढ़ना चाहते थे किन्तु पूँजीवादी व्यवस्था के प्रति अपना झुकाव रोकने में असमर्थ थे। लोकतान्त्रिक समाजवाद भी उपभोक्ता अर्थव्यवस्था की दृष्टि से अनुपयोगी नहीं था, किन्तु केवल उत्पादन में वृद्धि द्वारा निर्धनता के अंत की बात करना छपवेशी पूँजीवाद की दुहाई देने के समान था। सम्भवतः नेहरू आधुनिक समय के 'प्रगतिशील' कहे जाने वाले भारतीयों के समान अपनी वामपंथी छवि बनाये रखने के लिये अधिक उद्यत थे।

नेहरू ने राष्ट्रीयकरण की नीति का समर्थन करते हुये भारत में प्रतिरक्षा तथा कुछ अन्य प्रमुख उद्योगों का राष्ट्रीयकरण किया। वे सम्पूर्ण उद्योगों का राष्ट्रीयकरण भारत के लिए व्यवहारिक नहीं मानते थे। इन उद्योगों पर व्यय करने के लिए प्राप्त धनराशि को नये उद्योगों की स्थापना में लगाया जा सकता था तथा निजी उद्योगों के लिए भी भागं खुला था, किन्तु नेहरू ने एक महत्वपूर्ण सुझाव यह दिया कि विज्ञान तथा प्रविधिकी के विकास के कारण उत्पादन में श्रेष्ठ साधनों को सार्वजनिक क्षेत्र में ही रखा जाय ताकि निजी व्यावसायिकों के हाथ में आकर वे निजी एकाधिकार की वस्तुयें न बन

जाये।⁵¹

नेहरू साम्यवाद तथा पूँजीवाद का मध्यम मार्ग चुनना चाहते थे ताकि समतापूर्ण वितरण तथा समुचित उत्पादन की समस्या का समाधान किया जा सके। वे भारत के संदर्भ में विचारवादों के संघर्ष से दूर रहने तथा जो यथेष्ट एवं श्रेयस्कर हों उसी मार्ग को अपनाने का आग्रह कर रहे थे। वे 'वाद' का लेवल लगाने के स्थान पर जनोपयोगी वस्तुओं के उत्पादन की ओर समग्र ध्यान केन्द्रित कर रहे थे। उनके अनुसार मूल समस्या थी जनता का जीवन स्तर उन्नत करने की, आवश्यकताओं की पूर्ति करने की, जीवन-मापन के साधन उपलब्ध कराने की तथा जीवन में विकास के लिए भौतिक वस्तुओं के माप-माप नास्तृतिक एवं आध्यात्मिक वस्तुओं को प्राप्त कराने की। उनके अनुसार इन उद्देश्यों तथा लक्ष्यों को प्राप्त करने में सर्वाधिक उपयुक्त व्यवस्था ही अमीकार करनी है।⁵²

नेहरू ने समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के लिए राष्ट्रीयकरण की नीति पर बल देने हुये उसे औद्योगीकरण के लिए आवश्यक बतलाया। वे निजी उद्योगों का पूर्ण राष्ट्रीयकरण नहीं करना चाहते थे। उनका विचार था कि निजी व्यावसायिकों को भी उद्योग धंधे चलाने का अवसर मिलना चाहिए। वे मिली-जुली अर्थ-व्यवस्था के समर्थक थे। उनके अनुसार भारत को किसी बाह्य मॉडल की नकल करने के स्थान पर अपनी आवश्यकता तथा क्षमता के अनुसार आर्थिक कार्यक्रम अपनाना चाहिए। अनेक सिद्धान्तों, विचारवादों तथा नीतियों में से किसी भी एक मार्ग का अनुसरण किया जा सकता है और आवश्यकता पड़ने पर उसमें भी परिवर्तन लाये जा सकते हैं। नेहरू ने अमेरिका का उदाहरण देने हुये बतलाया कि वहाँ भी निजी उद्योगों का वाहुल्य होते हुये भी राजकीय उपक्रमों की मस्या कम नहीं है। रूस में मार्क्सवादी अर्थव्यवस्था की स्थापना का दावा किया जाता है किन्तु वहाँ भी मार्क्स की अपने प्रकार ने व्याख्या करते हुए राजकीय पूँजीवाद की स्थापना कर दी गई। अतः उचित यही है कि लोकतांत्रिक समाजवाद की स्थापना भारत में की जाय। अमेरिका की समृद्धि 150 वर्षों के निरन्तर प्रयास तथा शान्ति एवं सीद्दाई के वातावरण में हुई है। उनका भौगोलिक विस्तार तथा उत्पादन का निरन्तर कीर्तिमान भी कम नहीं। किन्तु भारत को यह सब प्राप्त करने के लिए कम से कम 100 वर्ष चाहिये। नेहरू के अनुसार भारत जैसे महान् देश के सामने अनेक समस्याएँ तथा संघर्ष-भरा वातावरण है। हम लम्बे समय तक आर्थिक विकास की प्रतीक्षा नहीं कर सकते, जैसे अमेरिका ने की है। भारत की बड़ी-बड़ी योजनाओं को भारत के निजी उद्योग नहीं चला सकते। राज्य द्वारा चलाये जाने पर भी ये योजनाएँ तुरन्त लाभ पंजाना शुरू नहीं करती। हमें लिये कुछ समय चाहिये। उन्हें भारत के उद्योगपतियों को पैने बनाने की कान्हा में निपुण बनलाया किन्तु व्यापक परिश्रम में विवेक मूल्य करार दिया क्योंकि उद्योगपतियों ने समय के माप-माप धागे बदलने के स्थान पर प्राचीन विमलित मुक्त व्यापार की दुहाई देना बंद नहीं किया। नेहरू ने भविष्य की आवश्यकताओं को ध्यान में रखते हुये निजी मण्डल में प्रगति करने के स्थान पर सार्वजनिक हितों के सर्वजन पर ध्यान केन्द्रित करने का अनुरोध किया।⁵³

समाजवादी अर्थ-व्यवस्था की लोक-व्यवस्थाकारी राज्य में तुलना करने हुये नेहरू

ने दोना को विलोम शब्दा की सजा दी। वे यह मान सकते थे कि समाजवादी अर्थ-व्यवस्था द्वारा कल्याणकारी राज्य की स्थापना हो सकती थी किन्तु उन्हें कल्याणकारी राज्य को समाजवादी अर्थ-व्यवस्था पर आधारित करना गवया अनुपपुक्त दिखाई देता था। उनके अनुसार भारत में कल्याणकारी राज्य की स्थापना का उद्देश्य समाजवाद अथवा साम्यवाद द्वारा तब तक पूरा नहीं हो सकता, जब तक हमारी राष्ट्रीय भाव में अत्यधिक वृद्धि न हो जाये। समाजवाद अथवा साम्यवाद हमारी वर्तमान सम्पदा का विभाजन कर सकते हैं, किन्तु भारत में निर्धनता के भलाया विभाजन करने की क्या है। केवल गिने-चुने धनाढ्य व्यक्तियों की सम्पत्ति को इधर-उधर बाँटने से हमारी राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था नहीं सुधर सकती। मात्र मनोवैज्ञानिक सन्तुष्टि के लिए हम ऐसा कर लें किन्तु व्यावहारिक दृष्टि से यह अनुपयोगी रहेगा, क्योंकि भारत जैसे निर्धन देश में सम्पत्ति की अत्यल्पता है। पहले हम सम्पदा का निर्माण करें, देश में सम्पत्ति का उत्पादन करें और फिर उसे समता से विभाजित करें। आर्थिक माधनो के बिना सोवियत कल्याणकारी राज्य की स्थापना नहीं हो सकती। अभाव की अर्थव्यवस्था पर हम जन-कल्याण की बुनियाद नहीं रख सकते। आवश्यकता है प्रचुरता की अर्थव्यवस्था की जो हर प्रकार के अभाव का दूर कर सके।⁵⁴

समाजवाद की अवधारणा को गत्यात्मक, लचीली तथा विवासीन्मुख मानते हुये भी नेहरू ने उसे किसी विशेष सन्धे में ढालने के बजाय सर्वतोमुखी विचार के रूप में देखा। उनसे अनुसार अत्यधिक विनित्त औद्योगिक समुदाय का समाजवाद द्वि-प्रधान व्यवस्था के समाजवाद से भिन्न होगा। समाजवाद को किसी एक परिभाषा में बाधने के स्थान पर आवश्यकतानुसार गिये गये जनोपयोगी कार्यों को समाजवादी कार्यक्रम की सजा दी जा सकती है। समाजवाद की विनिष्टता इसमें है कि यह पूँजीवादी व्यवस्था के सहकारी समाज के स्थान पर सहयोग एवं सहकार पर नये समाज के निर्माण का मार्ग सुझाता है। सर्वाधिकारवादी राज्य के अन्तर्गत समाजवाद की स्थापना स्वरित मति से होती है, जैसा कि गोविन्द व्हा तथा माओ के चीन में हुआ है, किन्तु लोकतान्त्रिक पद्धति से समाजवाद की स्थापना शनैः शनैः होती है। लोकतान्त्रिक समाजवाद मानवीय मूल्यों पर आधारित है। उनके अनुसार भारत ने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के प्रादान को स्वीकार किया है, अतः केवल भौतिक समृद्धि ही हमारा लक्ष्य नहीं है। भौतिक सम्पदा के साथ-साथ मानव की रक्षात्मक शक्ति को भी बढ़ाना है। लोकतन्त्र तथा समाजवाद को समन्वित करने के शांतिपूर्ण उपायों पर अग्रसर करना है। दमन अथवा हिंसा के स्थान पर सहभाव तथा सहयोग द्वारा लोकतान्त्रिक समाजवाद की स्थापना होनी चाहिये। नेहरू ने इस मदमें से सामानाहरी शासकों को भी सहभाव तथा सहयोग या अवलम्बन लेने हुये बतलाकर लोकतान्त्रिक सरकारों के लिये इसकी अपरिहार्यता पर पूर्ण बल दिया।⁵⁵

नेहरू तथा मार्क्सवाद

नेहरू ने मार्क्सवाद के प्रसारकों में अपना विशिष्ट स्थान बना लिया था। वे मार्क्स के सामाजिक तथा आर्थिक दर्शन को अत्यधिक वैज्ञानिक एवं विचारोत्पादक स्वीकार करते थे किन्तु वे मार्क्स के विरुद्ध के उपयोगी एवं विवेकयुक्त मानते हुये भी मार्क्सवाद से पूर्णतया सहमत नहीं थे। मार्क्सवाद की इगलैड की औद्योगिक शान्ति का प्रतिफल

मानते हुये नेहरू ने मार्क्स के विचारों को ऐसे दातावरण में उत्पन्न माना जहाँ परिस्थितियाँ विकट एवं विचित्र प्रकार की थीं—ऐसी स्थितियाँ जिनकी विश्व में कहीं और पुनरावृत्ति नहीं हुई थी। प्रौद्योगिकरण के प्रथम चरण की दानवीक्षता एवं असमान्य परिस्थितियों का मार्क्स के विचारों पर भी प्रभाव पड़ा था। लोकतांत्रिक संरचना जैसी वस्तु उस समय में नहीं थी जिसके द्वारा बिना हिंसात्मक उपायों के परिवर्तन लाया जा सके। चूंकि संवैधानिक श्रमवा लोकतांत्रिक उपायों से परिवर्तनों का निरन्तर प्रभाव था, अतः मार्क्स ने हिंसात्मक क्रान्ति के प्रयोग का ही चरण किया। नेहरू ने मार्क्स के इन असमान्य साधन की असमान्य परिस्थितियों का परिणाम मानकर पूर्णतया असहोकार किया।¹⁵⁸ मार्क्स के विचारों को पुराना घोषित करते हुये नेहरू ने वर्तमान समय में उनकी समय-समय की सिद्ध किया है। उनके अनुसार मार्क्स की अपने ऐतिहासिक सन्दर्भ से पृथक् कर वर्तमान समय की समस्याओं का निराकरण मार्क्स से दृढ़ता युक्ति-युक्त नहीं है।

नेहरू के अनुसार मार्क्सवादी विश्लेषण में ऐतिहासिक शक्तियों के महत्व की आधिक्य दृष्टिकोण में प्रस्तुत करने का अभिप्राय तात्त्विक था, किन्तु मार्क्स का यह विश्लेषण भविष्य में मानेवाले अन्य प्रभावों की आत्ममात् नहीं कर सकता था। यह मार्क्स का दोष नहीं था, क्योंकि उन्होंने अपने समय में जो कुछ अनुभव किया, उसी के आधार पर अपने निष्कर्ष स्थापित किये। बाद में अन्य शक्तियों का उद्भव हुआ जिनने राजनीतिक लोकतन्त्र जातिपूर्ण परिवर्तन की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण था। मार्क्स के समय में लोकतांत्रिक शासन वाले देशों में भी वास्तविक राजनीतिक लोकतन्त्र नहीं था क्योंकि शासन श्रेष्ठियों के हाथ में था। महाधिक्कार प्राप्त होने के पश्चात् जो परिवर्तन की प्रक्रिया प्रारम्भ हुई है, वह मार्क्स द्वारा प्रस्तावित सामाजिक परिवर्तन जातिपूर्ण तरीके से लाने में समर्थ है। मार्क्स इस तथ्य का स्वप्न में भी चिंतन न कर सका कि भविष्य में इस प्रकार की राजनीतिक शक्ति उत्पन्न हो सकेगी।¹⁵⁹

इसी प्रकार में श्रमिक तथा कृषक-संगठनों के विकास ने पूँजीपतियों पर दबाव डाल कर जिन आर्थिक लोकतन्त्र का सूत्रगत किया है, वह भी मार्क्स की इस भविष्य-वाणी को नकारता है। जो तथा शक्ति का अधिक में अधिक केन्द्रीकरण चन्द व्यक्तियों के हाथ में हो जायेगा और निर्धनता बढ़ती जायेगी। साम्यवादका यह है कि प्राधुनिक समय में लोकतांत्रिक आध्यक्षों से तथा मजदूरों के संगठनों द्वारा जो प्रभाव डाला जा रहा है उसमें पूँजीपतियों की शक्ति पर नियंत्रण स्थापित हुआ है और निर्धनता भी दूर हुई है। यद्यपि मार्क्स द्वारा वर्णित आर्थिक स्थितियों को नेहरू ने अस्वीकार नहीं किया, फिर भी उन्होंने यह माना कि परिवर्तित वातावरण ने मार्क्स के विचारों को कुछ-कुछ सीमित कर दिया। प्राविधिकों के सामाजिक विकास ने सामाजिक न्याय तथा सामाजिक परिवर्तन की मांग को पूरा करने में जो भूमिका निभाई, वह भी मार्क्स बाद के विषये चुनौती बन गयी है। प्राविधिकों के विकास तथा वैज्ञानिक प्रगति ने पूँजी तथा उत्पादन की समस्याओं का ऐसा हल ढूँढ़ निकाला है जिसमें भौतिक सम्पत्तियों का कुछ घास जनता को भी प्राप्त होने लगा है। यद्यपि सैद्धांतिक दृष्टि में यह सम्पत्तियाँ पूर्ण दिशाई देती हैं, किन्तु व्यवहार में अभी भी मानवता की सामान्य एवं आरम्भिक

मागों को पूरा करने के लिये बहुत कुछ करना पड़ा है। मार्क्स ने ऐसे समय में अपना कार्य किया था जब प्रभुत्व प्रश्न प्राथमिक था। उस समय ऐसी वस्तुओं का वितरण जो सीमित मात्रा में उपलब्ध था और जिनके कारण विविध मण्डलों की उत्पत्ति हुई थी उनसे शक्तिशाली तथा धन-सम्पन्न वर्ग द्वारा निर्धन एवं दुर्बल का शोषण हो रहा था।¹⁸ नेहरू ने वर्ग-संघर्ष की स्थिति को भी स्वीकार किया किन्तु वे मार्क्स द्वारा सुझाये गये सिद्धान्त के पक्ष में नहीं थे। वे गांधीजी की गतिपूर्व, मंत्रापूर्व एवं रचनात्मक पद्धति को प्राथमिक उपयुक्त मानते थे। नेहरू के अनुसार वर्ग-संघर्ष को सामान्य उद्धार के स्थान पर शान्ति तथा सहयोग में उभराना ही हमारे कीमती ध्येय है ताकि व्यक्तियों को नष्ट करने प्रयत्न उनमें सुदृढ करने को प्रयत्न देने के बजाय उनका हृदय जीता जा सके और वर्ग-संघर्ष को सीमित किया जा सके। उनके अनुसार गांधीजी वर्ग-संघर्ष के प्रति इतने आशंक नहीं थे जितने वर्तमान (1960) समय के व्यक्ति, किन्तु उनके द्वारा सुझाये गये उपाय आज भी उनमें ही बारीक हैं—विशेष तौर से भारत के लिए। भारत का वर्तमान तथा भारतीय परम्परा शान्ति, मैत्री तथा सहयोग का प्रतीक है। नेहरू के विचारों के अनुसार वर्ग-संघर्ष के साथ एक और महत्वपूर्ण पक्ष जुड़ा हुआ है और वह है आणविक शक्ति का। आणविक शक्ति का शान्तिमय पक्ष जहाँ मानवीय विकास को चरम सीमा तक पहुँचा सकता है, वहीं आणविक बम सम्पन्न मानवीय सभ्यता को कुछ ही क्षणों में नष्ट भी कर सकता है। इस प्रभुत्वपूर्व शक्ति के उदय ने वर्ग-संघर्ष प्रयत्न पृथ्वीवर्दी-मनुष्यवर्दी संघर्ष का जलता-सुद की भयावहता को इतना अधिक बढ़ा दिया है कि हिंसा द्वारा इन समस्याओं का हल ढूँढ़ना असम्भव नहीं है। अब हमें भी स्थिति से वर्ग-संघर्ष का विचार पुनः ही निष्काश देना है—विशेष तब जबकि न केवल राष्ट्रीय अपितु मानव-समूहों प्रथम व्यक्तियों द्वारा भी सहस्रक शम्भो को प्राप्त किया जा सकता है। ऐसे समय में गांधीजी द्वारा प्रस्तुत समन्वय, सहयोग, सह-अस्तित्व तथा प्रगतिशील मर्यादकरण के समाधान का अनुसरण करना ही ध्येयम् है।¹⁹

साम्प्रदायिकता : धर्म तथा राजनीति

साम्प्रदायिकता को नेहरू ने मियत्र की मज्जा दी और उन्हें व्यक्त किया कि इस मिश्रक को समाप्त करने के लिये हमें ही जितनी उपयोगिता नहीं उनकी भय की मात्रा के निर्धारण तथा हितों को समझा दिया देने की है। मुसलमानों के हृदय में धर्म की मात्रा दूर करने तथा उन्हें हर प्रकार की सुरक्षा प्रदान करने की आवश्यकता है। उनके 1934 में ध्येय विचार के अनुसार साम्प्रदायिकता शान्तिकोप शक्ति में हिन्दू-माधन प्राप्त करने की तात्कालिक परिणाम है। साम्प्रदायिक विचारों को जामन की निरन्तर उपाय रखना चाहता है ताकि वह अपने समूह के लिये मात्र कुछ प्राप्त करता रहे। विदेशी सत्ता का प्रत्यक्ष करने में ही साम्प्रदायिक नहीं था भी शान्त मुनिचित है। यहाँ कारण है कि भारत में आर्थिक समस्याओं के निवारण के लिये विशेष ध्यान नहीं दिया गया क्योंकि विदेशी शासन तथा कतिपय उच्च वर्ग में सम्पन्न साम्प्रदायिक नेताओं ने अपने स्वायत्त हितों के संरक्षण में ही सारा समय लगाया। सामाजिक संरचना के परिवर्तन तथा आर्थिक सुधार के कारण उनके श्रेष्ठिकार को देम पहुँचनी थी, मतः सुधारों का क्रम रोक दिया गया। इस प्रकार साम्प्रदायिकता ने राजनीति तथा सामाजिक प्रतिक्रिया उत्पन्न की है।

ब्रिटिश सरकार ने इन प्रतिनिधियों का पूर्ण संरक्षण दिया है।⁶⁰

साम्प्रदायिक मतों का धार्मिक नहीं कहा जा सकता—यद्यपि वे धार्मिक मूल्यों से सम्बन्धित बातें हैं तथा धर्म व मान का दुरुपयोग करते हैं। उन्हें साम्प्रदायिक मतों की मज्जा भी नहीं दी जा सकती, चाहे किस्मों की बातें न व भूतकालीन संस्कृति का बर्तान बचा न करे। उनके उपदेश में नैतिकता तथा भावादि-गान्ध का निराला समावेश है, धर्म उन्हें नैतिक मूल्यों में भाग नहीं मिलता नहीं दिया जा सकता। उनका कोई धार्मिक कार्यक्रम भी नहीं है। कुछ अपने-आपको राजनीतिक भी कहना स्वाकार नहीं करत। साम्प्रदायिकता नरक का अनुहार, यह है कि वे साम्प्रदायिक मतों राजनीतिक तरीकों से कार्य करते हैं। उनकी माँगें राजनीतिक होती हैं फिर भी वे अपने-आपको गैर-राजनीतिक करार दत्त हुए अन्य मनुष्यों के साथ न रखावत चलन करने का भरपूर प्रयत्न करते हैं। वे न तो भारत की पूर्ण स्वाधीनता की माँग करते हैं और न अधिराज्य स्थिति की माँग ही प्रस्तुत करते हैं।⁶¹ इन साम्प्रदायिक मतों का मिश्रण व त्रिभुज ने धार्मिक स्वतन्त्रता की आवश्यकता पर बल दिया है। उनके अनुसार राजनीतिक स्वतन्त्रता या आवश्यक है ही, किन्तु धार्मिक स्वतन्त्रता व बिना साम्प्रदायिकता नष्ट नहीं की जा सकती। धार्मिक प्रश्नों पर ध्यान केंद्रित होत हुए साम्प्रदायिकता का प्रभाव कम होने लगता। उनके अनुसार धर्मियों का ध्यान जीवन-यापन तथा उद्वेग-धर्म की आवश्यकताओं का निवारण करने समय साम्प्रदायिकता की धार नहीं रहनी। धर्मियों तथा कृषकों व मानव भी धार्मिक समझाये हैं। उनका महत्वात्त निम्न है भी साम्प्रदायिकता में उनका ध्यान दूसरी धार लगाया जा सकता है जिसमें उनके धार्मिक हितों का उचित समाधान प्रस्तुत किया गया हो। अनन्त जाटन करके देश की साम्प्रदायिक समस्याओं के प्रति जनता का ध्यान यदि आकृष्ट किया जाय तो साम्प्रदायिकता का बातावरण समाप्त हो सकता है।⁶² साम्प्रदायिकता का समझना का राष्ट्रीय आंदोलन द्वारा केंद्रित समाधान किया जा सकता है, इन प्रश्नों के उत्तर में नरक ने (1936 में) बताया कि साम्प्रदायिकता की समस्या का मूल कारण मध्यमवर्ग ने व्याप्त बेरोजगारी की समस्या है। साम्प्रदायिकता की माह में नौकरियाँ मिल जाया हैं। राष्ट्रीय आंदोलन की दृष्टि हुई बादलों ने साम्प्रदायिकता को कम करने में सहायता दी है, फिर भी साम्प्रदायिकता की भावना उन्माद समझा जा सकती है अब न मूल प्रश्न धार्मिक तथा सामाजिक हो। ऐसे में साम्प्रदायिक नेताओं की बात न मध्यम वर्ग मुक्त और न निम्न मध्यम वर्ग ही। नेहरू ने अपने वर्ष के समर्थन में 1921 के धर्मोद्धार आंदोलन का उदाहरण दत्त हुए बताया कि उन आंदोलन के समय साम्प्रदायिक नेताओं का उचित भी प्रभाव नहीं मिला क्योंकि जनता का ध्यान धर्म महत्त्वपूर्ण समस्याओं पर लगा हुआ था। इस समय में ब्रिटिश शासन की नीति का विरोध करते हुए नेहरू ने कहा कि साम्प्रदायिक प्रतिनिधियों के धर्मोद्धार समस्याओं की धर्म उदाहरण स्थापित कर बातावरण का धार भी विवेक बनाया गया है। नेहरू ने यह भी एक प्रस्ताव किया कि साम्प्रदायिक प्रश्नों का धार में कोई नेता देना नहीं है। दक्षिण भारत में ब्राह्मण तथा महाशय व विवाद को मानव हुए भी नेहरू ने उन धार्मिक प्रश्नों में मानकर समझ तथा माधव-हीन का समर्थन किया। उनके अनुसार दक्षिण भारत की मूल समस्या की कुछ धर्म-समस्या कुलीन धर्मिता तथा धर्म

साधनहीन निर्धन दलित वर्गों के मध्य सघर्ष । वे इसे साम्प्रदायिक समस्या मानने को तैयार न थे क्योंकि मूल समस्या आर्थिक थी।⁶³

नेहरू ने धर्म तथा राजनीति के साम्प्रदायिकता के रूप में गठबन्धन को देश के लिये घातक बतलाया । राजनीति को नैतिक सिद्धान्तों से सम्बन्धित मानने का गांधीजी का दर्शन स्वीकार करते हुये नेहरू ने व्यावहारिक दृष्टियों में इसे श्रेयस्कर माना, किन्तु राजनीति तथा धर्म के संकीर्ण सम्बन्धों को साम्प्रदायिक राजनीति के रूप में परिणति उन्हें स्वीकार नहीं थी । इसका सर्वाधिक बुरा परिणाम देश के साथ-साथ अल्प मज्जको को भुगतना पड़ता है । नेहरू ने इस सदर्थ में व्यक्त किया कि स्वाधीन राज्य के अन्तर्गत किसी भी अल्प संख्यक वर्ग द्वारा अपने-आपको अन्य वर्गों से अलग रखने का विचार देश को नुकसान पहुंचाने वाला विचार है । अल्पसंख्यक वर्ग स्वयं इससे बचूट उठाता है क्योंकि उसके तथा अन्य वर्गों के मध्य ऐसी दीवार—न केवल धार्मिक आधार पर अपितु राजनीतिक एवं आर्थिक आधार पर भी—खड़ी हो जाती है कि वह अपना औचित्यपूर्ण प्रभाव कभी नहीं डाल सकता । नेहरू ने संविधान निर्मात्री सभा के समक्ष उपर्युक्त विचार व्यक्त करते हुये यह भी कहा कि अल्प संख्यकों के लिये प्रजातीय तथा धार्मिक दोनों ही स्थानों को सुरक्षित करना उचित नहीं है । उनके अनुसार जितना बम संरक्षण हो उतना ही अच्छा है और वह भी उन अल्पसंख्यकों को दृष्टि से जो संरक्षण चाहते हैं न कि उनकी दृष्टि से जो बहुमत में हैं।⁶⁴

नेहरू ने आर्थिक एवं सामाजिक असमानता को चर्चा करते हुये बतलाया कि आधुनिक लोकतंत्र में मताधिकार का प्रयोग करने वाले निर्धन व्यक्तियों तथा धनकुबेरों में समानता स्थापित नहीं की जा सकती । आर्थिक दृष्टि से सम्पन्न व्यक्ति सत्ता पर नियंत्रण स्थापित कर हर प्रकार की सुविधाएँ प्राप्त कर सकता है जबकि निर्धन व्यक्ति के लिये पेटभर भोजन भी कठिन हो जाता है । निर्धन तथा सामाजिक दृष्टि से दबे हुए वर्गों को ऊपर उठाने के लिये अनुसूचित जातियों को विशेष संरक्षण प्रदान करना आवश्यक है ताकि वे शैक्षिक, आर्थिक एवं सामाजिक दृष्टि से अन्य वर्गों के समान प्रगति कर सकें । जन-जातियों को भी ऊपर उठाने की आवश्यकता है ताकि सदियों से होने वाले शोषण का अन्त किया जा सके । उनके लिए भी आर्थिक तथा शैक्षिक संरक्षण प्रदान किये गये हैं ताकि भविष्य में उन्हें अपने पैरों पर खड़ा होने का अवसर मिल सके । किन्तु किसी भी समुदाय विशेष को दी गयी बाह्य सहायता उस समुदाय की आन्तरिक शक्ति का निर्माण नहीं करती । बाह्य सहायता समाप्त होने ही दुर्बलता के लक्षण दिखाई पड़ने लगते हैं । अतः आवश्यकता इस बात की है कि बाह्य सहायता प्राप्त करने वाला द्वारा अपने शिथिल, संस्कृति एवं शक्ति में वृद्धि की जाय । कोई भी राष्ट्र अपने पैरों पर खड़े हुए बिना आगे नहीं बढ़ता।⁶⁵ इस प्रकार नेहरू ने धर्म तथा जाति के आधार पर किसी भी प्रकार के भेदभाव का विरोध करते हुये इन कार्यों के लिये उचित व्यवस्थापन के कार्य में सक्रिय सहयोग दिया ।

साम्प्रदायिकता को पिछड़ेपन की मज्जा देने हुए नेहरू ने यह विचार प्रतिपादित किया कि धर्म की व्यक्तिगत मान्यता उचित है, किन्तु किसी भी धर्मावलम्बी द्वारा धर्म को राजनीति में आयातित करना सर्वथा अनुचित जान पड़ता है । उनके अनुसार भारत को

हर प्रकार के साम्प्रदायिक संगठनों का विरोध करना है चाहे वह हिन्दू संगठन हो अथवा मुस्लिम संगठन अथवा निम्न संगठन। साम्प्रदायिकता तथा राष्ट्रवाद साथ-साथ नहीं चल सकते। राष्ट्रवाद का अर्थ हिन्दू राष्ट्रवाद, मुस्लिम राष्ट्रवाद अथवा सिक्ख राष्ट्रवाद नहीं है। जैसे ही कोई हिन्दू, सिक्ख अथवा मुस्लिम की बात करता है तो उसका स्पष्ट अर्थ है कि वह भारत की बात नहीं करता। प्रत्येक व्यक्ति को अपने अपने वह प्रश्न पूछना है कि क्या वह भारत को एक राष्ट्र, एक देश बनाना चाहता है अथवा 10, 20 या 25 राष्ट्रों में भारत को विभाजित करना चाहता है ताकि तत्काल-भाषक लोगें हों सभी टुकड़े-टुकड़े होकर बिखर जायें। नेहरू के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को इसका उत्तर देना है। विभाज्यता मदैव भारत की दुर्बलता रही है। पृथक्ता की भावना चाहे हिन्दुओं, मुसलमानों, सिक्खों, ईसाइयों अथवा अन्य में रही हो, भारत के लिये खतरनाक है। इन्हें सुदृढ़ मन्त्रियों को उपज माना जाना चाहिये। समग्र की आत्मा को पहचानने वाला व्यक्ति साम्प्रदायिक दृष्टिकोण नहीं रख सकता। भारत के व्यापक हितों को दृष्टि में रखते हुये सुदृढ़ हितों का त्याग आवश्यक है।⁶⁶

नेहरू अपने-आपको धार्मिक मनोवृत्ति का व्यक्ति नहीं मानते थे। धार्मिक सम्प्रदाय उन्हें रूचिकर नहीं लगते थे। जीवन के बाद की धार्मिक निष्ठाओं में उनकी प्रतिक्रिया नहीं थी⁶⁷, किन्तु उन्हें इस ब्रह्माण्ड की नियंत्रक शक्ति में विश्वास था। उन्हें यह ज्ञात था कि मानव के धाम विवेक, मूलबूझ, ज्ञान तथा अनुभव का अपूर्व भण्डार होने लगे भी वह जीवन के रहस्यों के बारे में बहुत कम जानता है। विश्व की रहस्यमय प्रक्रियाओं को समझने के स्थान पर व्यक्ति केवल कल्पना का ही पुट लगा सका है। उनकी धार्मिक दृष्टि ऐसे अद्वैत की थी जो धर्म को नैतिक मूल्यों के रूप में मानता है। नेहरू इस दृष्टि में पूर्णतः नास्तिक नहीं बहे जा सकते। वे मशयवादी थे।⁶⁸

धर्म-निरपेक्ष राज्य

नेहरू ने दैविक राज्य की मान्यता के विपरीत धर्म-निरपेक्षता को समर्थन प्रदान किया। वे भारत राष्ट्र की बहुधर्मिता के विचार से प्रभावित थे और चाहते थे कि भारत में धार्मिक स्वतन्त्रता का अधिकार समस्त सम्प्रदायों को समान रूप से प्राप्त हो। धर्म-प्रधान राज्य की तरह भारत एक प्रमुख धर्म की मान्यता देकर शेष धर्मों के प्रति अन्याय नहीं कर सकता था। नेहरू के अनुसार धार्मिक राज्य का विचार सदियों पहले त्यागा जा चुका है। आधुनिक व्यक्ति के मन्त्रिण में ऐसे विचार के लिए कोई स्थान नहीं है। भारत में इस प्रश्न को उन व्यक्तियों द्वारा उठाया गया है जो पुनः प्राचीन मनोवृत्ति का अपनाते हैं।⁶⁹ नेहरू ने व्यक्तिगत मान्यताओं का विरोध करते हुये भी यह स्पष्ट किया कि आधुनिक विचाराधार को दृष्टि में रखते हुये धर्म की राजनीति में घसीटने का प्रयास उपयुक्त नहीं दिखाई देता। वे भारत को केवल राष्ट्रीय एवं धर्म-निरपेक्ष मार्ग पर ही चलकर चलने के इच्छुक रहे ताकि भारत राष्ट्रीय मार्ग में अन्तर्राष्ट्रवाद की ओर मुगलता से बच सके। उनके अनुसार भारत की सर्वोपेक्षा की परिधि से निरल कर सभी धर्मों के साथ समता का व्यवहार करना है ताकि एक राष्ट्रीय दृष्टिकोण विकसित हो सके। उन्हें सर्वोपेक्ष राष्ट्रवाद पसन्द नहीं था। वे राष्ट्रवाद को अंधक रचनात्मक एवं महिष्म बनाना चाहते थे ताकि भारत अपनी जनता की सर्वोत्तम बुद्धिमत्ता को अन्तर्राष्ट्रीय

व्यवस्था की स्थापना के हित प्रयुक्त कर सके।⁷⁰ नेहरू ने हिन्दू-मुस्लिम एकता का जीवन पर्यन्त प्रयास किया और धर्म-निरपेक्षता पर अपनी अटूट आस्था रखते हुये⁷¹ राष्ट्रवाद तथा एशियाई देशों के नवोदय के मध्य के सेतु रूप में बने रहे।⁷²

नेहरू तथा गांधीजी

नेहरू के विचारों पर गांधीजी के व्यक्तित्व एवं चिन्तन का स्पष्ट प्रभाव अव्यक्त रहा। वे सर्वप्रथम गांधीजी के सत्याग्रह-आन्दोलन से प्रभावित हुए और तब से वे गांधीजी के निरन्तर संपर्क में बने रहे। उन्हें गांधीजी का मार्ग कर्त्तव्यो का ऐसा मार्ग लगा जो स्पष्ट होने के साथ-साथ सम्भवतः प्रभावी भी था। वे गांधीजी की बुद्धिमत्ता तथा राजनीतिक अन्तर्दृष्टि के बावत थे। उनके तर्कों में समझ नेहरू को सहमत होते देर नहीं लगती थी। नेहरू ने इस्लामाबाद इण्डिया में एक पूरा अध्याय 'मध्यवर्गों की विवशता-गांधी का आगमन' गांधीजी के योगदान पर लिखा। गांधीजी के सामूहिक प्रभाव से अभिभूत हो कर नेहरू ने व्यक्त किया "गांधीजी प्राये, उनका आगमन एक ऐसी आधी और तूफान की तरह था जो सब कुछ को-और विशेषतः पर जनता के अस्तित्व को-उपलब्ध कर डालता है। वे वही आसमान से नहीं आये बल्कि वे भारत के लाखों-करोड़ों नर-नारियों के बीच में जन्मे थे। उन्हीं की भाषा बोलते थे और निरन्तर उन्हीं की ओर आँखें लगाये हुए उनकी दारुण स्थिति को सामने रखकर चलते थे।"⁷³

गांधीजी का प्रभाव केवल कांग्रेस संगठन तक सीमित नहीं था। राष्ट्रीय नेताओं की भिन्न-भिन्न मान्यताओं के बावजूद वे गांधीजी के प्रभाव से प्रयुक्त न रहे। उनके अनुसार, गांधीजी ने भारत की कोटि-कोटि जनता को विशिष्ट मान्यताओं में प्रभावित किया है। कुछ की जिन्दगी का सम्पूर्ण ढांचा बदल गया, कुछ आंशिक रूप में प्रभावित हुए, कुछ पर प्रभाव सीमित रहा और बाद में क्षीण हो गया, किन्तु कतिपय ऐसे भी थे जिन पर उनका प्रभाव अचरित रहा।⁷⁴ गांधीजी द्वारा अहिंसा एवं प्रत्यक्ष कार्यवाही से राष्ट्रीय स्वतन्त्रता प्राप्ति का सचत्व पूरा करने में नेहरू ने महत्वपूर्ण योगदान दिया। नेहरू की भूमिका अनेक अवसरों पर निरूपित थी। गांधीजी तथा नेहरू में परस्पर आस्था थी किन्तु दोनों के व्यक्तित्व अलग-अलग थे। गांधीजी के प्रति असाधारण श्रद्धा रखते हुए भी नेहरू को अग्रे राष्ट्रीय स्तर के नेताओं के समान असहयोग आन्दोलन सहसा समाप्त कर देना उचित नहीं लगा। वे गांधीजी के निर्णय से अप्रसन्न हुये। जेल से अपने विरोध को प्रकट करते हुए उन्होंने व्यक्त किया—"जब हमें हमारे सपने को ऐसे समय रोकें जाने की सूचना मिली, जबकि हम चाहे तरफ से जीतते जा रहे थे और अपनी स्थिति को सुदृढ़ कर रहे थे तो हमारे श्रेष्ठ का पारावार नहीं रहा।"⁷⁵ किन्तु नेहरू का यह मतभेद अस्थायी सिद्ध हुआ। गांधीजी के आतमीय व्यवहार ने उनका रहन-सहन विरोध भी जीत लिया। नेहरू ने कहा, 'मुझे सत्याग्रह-आन्दोलन के विषय में सबसे प्रशस्तनीय बात जो लगी, वह थी उसका नैतिक पहलू। मैंने कभी भी अहिंसा सिद्धान्त में सम्पूर्ण निष्ठा नहीं रखी और न ही उसे सर्वदा के लिये स्वीकार ही किया, किन्तु यह मुझे धीरे-धीरे अपनी ओर आकर्षित करता रहा। वास्तव में मुझमें यह विश्वास जागृत हुआ कि भारत में जिन परिस्थितियों में हम जी रहे हैं और हमारी परम्पराओं की जो वृद्धभूमि है, उसमें यह हमारे लिये सही नीति है।"⁷⁶ इस प्रकार नेहरू ने गांधीजी के प्रति अनुयायित्व में अपने

विवेक को नहीं छोड़ा। सविनय अवज्ञा आन्दोलन के समय भी नेहरू ने नमक सत्याग्रह की आलोचना की। वे नमक के प्रश्न को राष्ट्रीय सभ्य के साथ जोड़ने के प्रति आश्चर्य-विभूत थे। डाई-व्यादा और नमक-सत्याग्रह की अभूतपूर्व सफलता ने नेहरू को गांधीजी की अहिंसक तकनीकों के प्रति मोह लिया। नमक-सत्याग्रह ने भारत में विदेशी आन्त को चुनौती दी थी। प्रशासन धिक्का-भिक्का होने जा रहा था। नेहरू ने लिखा कि “जब हमने जलता में अदम्य उत्साह देखा और नमक बनाने के कार्यक्रम को दावानल की तरह फैलते हुए पहचाना तो हमने अपने आप से कुछ मजबूत अनुभव हुई क्योंकि हमने गांधीजी के प्रस्ताव का विरोध किया था। हम यह देखकर अस्वादिनत हुए कि एक व्यक्ति ने लाखों-करोड़ों व्यक्तियों को इतने संगठित रूप से प्रभावशाली कार्य करने के लिए किस तरह निखारा।”⁷⁷

द्वितीय महायुद्ध के समय गांधीजी द्वारा सविनय अवज्ञा कार्यक्रम को पुनः आरम्भ करने का नेहरू ने इस कारण विरोध किया कि वे निम्न राष्ट्रीय की स्मृति की आन्दोलन द्वारा दुर्बल नहीं करना चाहते थे, किन्तु गांधीजी की प्रेरणा ने अन्तर्गतवा नेहरू की व्यक्तिगत सत्याग्रह में सम्मिलित कर ही लिया। “भारत छोड़ो” आन्दोलन के समय भी नेहरू ने गांधीजी के इस कार्यक्रम के प्रस्ताव का विरोध किया किन्तु गांधीजी द्वारा नमस्कार देने पर नेहरू ने स्वयं नार्मन के बम्बई अधिवेशन के इस प्रस्ताव को प्रस्तुत किया। गांधीजी ने नेहरू की रचनात्मक आलोचना का सदैव स्वागत किया। उनके पारम्परिक सद्भाव एवं आत्मविश्वास के बानावरण में अशीतम्पता जैसी वस्तु नहीं थी, किन्तु गांधी तथा नेहरू में अन्तर्विरोध भी था। नेहरू ने भारत की स्वतन्त्रता-प्राप्ति के समय और स्वतन्त्रता प्राप्त होने के पश्चात् महत्वपूर्ण मनस्थायी पर विरोधी दृष्टिकोण अपनाया और उन पर दृष्ट रहे। यह विरोध केवल सामाजिक तथा धार्मिक प्रश्नों तक ही सीमित नहीं था, बल्कि उसने अहिंसा तथा शान्ति विप्लव की नीति के प्रश्न भी समाहित थे। द्वितीय महायुद्ध के समय गांधीजी द्वारा बिना शर्त अहिंसा पर बल देने जाने के विचार को नेहरू ने समर्थित कर दिया। नेहरू के अनुसार “गांधीजी ने जब 1940 में युद्ध और भावी स्वतन्त्र भारत के सन्दर्भ में अहिंसा का प्रश्न उठाया तो वास्तविक कार्यक्रमनिति को इसका प्रतिकार करना पड़ा। कार्यक्रमनिति का यह मत था कि वे उतनी दूरी तक नहीं जा सकते जहां तक गांधीजी उन्हें ले जाना चाहते थे। वे इसके सिरे भी तैयार नहीं थे कि भारत और कांग्रेस सभा भावी विदेश नीतियों के सम्बन्ध में इस (अहिंसा) सिद्धान्त का प्रयोग करें। इनने गांधीजी के साथ इस प्रश्न पर निश्चित एवं सार्वजनिक सम्बन्ध प्रगट हुए।”⁷⁸ विवाद की यह स्थिति महंगी होती गयी और भारत के विभाजन के समय प्रचलित मुखरित हुई। ऐसे मतभेदों का निरमिला एक बार 1928 ने भी मानने पड़ा था जब गांधीजी तथा नेहरू ने पत्रों का आदान प्रदान हुआ। नेहरू ने 11 जनवरी 1928 के एक पत्र में गांधीजी को लिखा, “यंग इण्डिया में आपके अनेक लेख और आत्मकथा आदि पढ़ने में ऐसा लगता है कि मेरे विचार आपसे सर्वथा भिन्न हैं। मैं अनुभव करता हूँ कि आप अपने निर्णयों में जल्दबाजी करने हैं और सभी सभी तो ऐसा समझते हैं कि आप घटनाओं के घट जाने के बाद उन्हें उचित सिद्ध करने के लिये जो भी प्रमाण निकाला है, उसी को तर्क बना देते हैं। आप पश्चिम की मध्यमता को मध्य

दम से धावने हैं और उसकी बहुत सी प्रसफलताओं को आवश्यकता से अधिक महत्व देते हैं। मैं निश्चित रूप से आपसे असहमत हूँ।⁷⁹ गांधीजी ने नेहरू को पत्रोत्तर में लिखा, "तुम्हारे और मेरे मध्य जो अन्तर है, वे मुझे इतने गहरे और व्यापक लगते हैं कि हमारे पास वार्तालाप करने के लिए कोई समान स्थल नहीं है। मैं अपनी इस वेदना को नहीं छिपा सकता कि मुझे तुम जैसे तात्त्विक, निष्ठावान्, योग्य तथा ईमानदार सहयोगी को घोंने का कितना दुःख होगा। किन्तु जब कोई किसी बहुत ध्येय के लिये कार्य करता है तो सहयोगियों का मोह त्यागना ही पड़ता है। इन सभी विचारों से लक्ष्य अधिक महत्वपूर्ण होना चाहिये।"⁸⁰ नेहरू का वैचारिक एवं व्यावहारिक भेद भारत के विभाजन के सम्बन्ध में उभर कर सामने आया। गांधीजी ने विभाजन को कभी भी स्वीकार नहीं किया जबकि नेहरू के समक्ष इसके प्रस्ताव और कोई विकल्प खोप नहीं था। उन्होंने स्वीकार किया कि "प्रान्तरिक विरोधों के बने रहने की अपेक्षा विभाजन सम्भवतः कम बुरा था, क्योंकि इससे द्वारा हमें प्रसिद्ध स्वतंत्रता प्राप्त हो रही थी। हम स्वतंत्रता प्राप्त करने पर उत्सुक थे, परंतु हमने विभाजन स्वीकार किया। किन्तु बाद के परिणामों से प्रमाणित हुआ कि विभाजन उससे बड़ी अधिक बुरा निबला जिसकी हमने कल्पना की थी।"⁸¹

विभाजन के सम्बन्ध में गांधीजी तथा नेहरू के वैचारिक मतभेदों के प्रस्ताव राष्ट्रिय राज्य की स्थापना, परम्परागत शक्तिशाली स्थापना, भारत का औद्योगीकरण, लोक-व्यवस्थाकारी राज्य का विचार आदि ऐसे प्रयास थे जो नेहरू ने गांधीजी के प्रभाव क्षेत्र के बाहर किये थे। गांधीजी ने स्वयं इस तथ्य का रहस्योद्घाटन अपने 5 अक्टूबर, 1945 को नेहरू को लिखे पत्र द्वारा किया। उन्होंने लिखा, "पहली बात जो मैं लिखना चाहता हूँ वह है हमारे दृष्टिकोण का अन्तर। यदि यह अन्तर मौलिक है तो मुझे लगता है कि यह अन्तर हमें जनता के समक्ष रखना चाहिये। इस तथ्य को जनता से छिपाना स्वराज्य के कार्य के लिये हानिकारक होगा। मैं पहले यह चुना हूँ कि मैं उस शासन व्यवस्था का पक्षधर हूँ जिसकी रूपरेखा मैं हिन्दु स्वराज में वर्णित कर चुका हूँ।"⁸² किन्तु नेहरू ने गांधीजी की हिन्दु स्वराज में वर्णित योजना को कभी स्वीकार नहीं किया। नेहरू ने यद्यपि गांधीजी के आदर्शों पर भारत को यथासम्भव चलाने का प्रयास किया किन्तु व्यावहारिक राजनीति की आवश्यकता ने उन्हें पृथक् मार्ग अपनाने के लिये प्रेरित किया।

नेहरू तथा अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति

नेहरू की अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति में अन्तर्दृष्टि का प्रत्यक्ष प्रमाण उनके द्वारा निर्मित एवं संचालित भारत की विदेशनीति से मिलता है। वे भारत की विदेश-नीति के कर्णधार थे। अठारह वर्षों तक (1946-64) उन्होंने भारत के विदेशी सम्बन्धों को मार्ग-दर्शन दिया। उनके व्यक्तित्व की छााप भारत की विदेश-नीति के निर्माण तथा उसके क्रियान्वयन पर इतनी गहरी थी कि आज भी भारत उनके द्वारा निर्धारित नीति के मापदण्डों से विचलित नहीं हुआ है। भारत जैसे विशाल देश, उसकी महत्वपूर्ण सामरिक स्थिति, उसका विश्व-इतिहास एवं सम्प्रदाय में योगदान तथा जनसंख्या की दृष्टि से विश्व में द्वितीय स्थान, ये सभी महत्ता के सूचक होने के कारण उसकी श्रेष्ठता स्थापित करने वाले तत्त्व

हैं। ऐसे महान् राष्ट्र की गौरवपूर्ण परम्पराओं का नेहरू ने अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में पूर्ण-तया निर्वाह किया। न केवल भारत में, अपितु एशिया तथा अफ्रीका के अधिकांश राष्ट्रों ने भारत की महत्ता का आभास नेहरू के अन्तर्राष्ट्रीय नेतृत्व में प्राप्त किया। यह नेहरू के व्यक्तित्व एवं उनकी सत्यनिष्ठा का प्रमाण था कि वे भारत का विदेश नीति के निर्माण का श्रेय स्वयं को न देकर भारत की कोटि-कोटि जनता तथा उसकी भावनाओं को देने थे। उन्हें इस बात से चिड़ थी कि व्यक्ति उन्हें ही विदेश नीति के निर्माण का सम्पूर्ण श्रेय दे। वे अपने-आपको केवल माध्यम के रूप में मानते थे और नीति का मूल स्रोत जनता की चेतन अथवा अचेतन भावनाओं को मानते थे।⁸³ व्यक्ति के रूप में नेहरू में समस्त मानवोचित गुण एवं सीमायें थीं किन्तु उनके द्वारा भारत की विदेश-नीति का संचारण तत्कालीन परिस्थितियों में भ्रुटि-रहित एवं श्रेष्ठ रहा। उनकी मृत्यु के कुछ समय पहले तथा बाद में कई आलोचकों ने भारत की विदेश-नीति की आलोचना की किन्तु उनकी आलोचना का केन्द्र-बिन्दु भारत की चीन से पराजय पर ही केन्द्रित रहा। केवल एक घटना-विशेष से उनकी नीति की जय अथवा पराजय नहीं माँगी जा सकती। सम्पूर्ण परिप्रेक्ष्य में विदेश-नीति का अध्ययन करने पर ही आलोचकों की अर्थहीनता सिद्ध हो सकती है।

नेहरू की विदेशनीति का निर्धारण भारत को घेरने तथा अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों के सदृश में किया गया था। भारत ने समाजवादी समाज की स्थापना का लक्ष्य निर्धारित किया था और इस लक्ष्य की पूर्ति के लिए भारत को साम्यवादी तथा पश्चिमी राष्ट्रों से अपने सम्बन्ध मधुर रखते हुये दोनों से आर्थिक सहायता प्राप्त करनी थी। भारत के सामाजिक जीवन के आधुनिकीकरण तथा प्रशासनिक समस्याओं की कार्यक्षमता में वृद्धि के लिए शिथिल आर्थिक व्यवस्था को नवजीवन प्रदान करना आवश्यक था। देश में व्याप्त भ्रष्टाचार, सम्प्रदायवाद, भाषावादिता तथा अन्य पृथक्तावादी शक्तियों के निवारण के निम्न आर्थिक व्यवस्था को सुदृढ़ करने की आवश्यकता थी ताकि भारत को नवजात स्वतन्त्रता की रक्षा की जा सके। नेहरू ने आर्थिक विकास, धर्म निरपेक्षता तथा राजनीतिक लोकतन्त्र के त्रिगुणात्मक कार्यक्रम को लागू बनाने के लिए विदेश-नीति को उसी क्रम में निर्धारित किया जिससे भारत की प्रगति में बाधा न पड़े।⁸⁴ यह कार्य इतना सरल नहीं था। विश्व शीतयुद्ध के विपरीत आकाशचरित्र से गुजर रहा था। साम्यवादी देशों तथा पश्चिमी राष्ट्रों के पारस्परिक भ्रूणमोचन के कारण असमन्तता की भाव्यता नग्न थी। सामरिक महत्त्व की सधियों तथा शक्तों की ह्रीह में असमन्त राष्ट्रों के लिये अनेक प्रलोभन प्रचलित चले गये थे। नाटो तथा वारसा सधियों के कारण दोनों ही गुट अपनी शक्ति में वृद्धि के प्रयत्न करते हुये असमन्त राष्ट्रों को अपनी ओर खींचने का प्रयास कर रहे थे। ऐसे समय में नेहरू ने भारत की विदेश-नीति को असमन्तता के घूर्णन आधार पर बनाये रखा। बांडुग सम्मेलन में नेहरू के मरुत नेतृत्व के कारण एशिया तथा अफ्रीका के देशों को नई प्रेरणा तथा शक्ति प्राप्त हुई।⁸⁵

नेहरू के अन्तर्राष्ट्रीय चिंतन में विश्व की युद्ध की विभीषिका में बचाने का प्रयास अन्तर्निहित था। वे आणविक शक्तों की होह में चिन्तित थे। विश्व की महाशक्तियों की शक्ति लीनुपता एवं नव-उपनिवेशवादी प्रवृत्तियों की उन्होंने अर्थमना की। वे शांतिपूर्ण

सहमस्तिस्त्व के सूत्रधार थे। उनका यह निश्चित विश्वास था कि यदि विश्व में शांति के प्रयासों तथा सह-मस्तिस्त्व की भावना को न बनाये रखा तो समूचे विश्व का विनाश हो जायेगा। वे सहिष्णुता, सहभावना एवं सौम्यता के आधार पर आणविक युग की चुनौतियों को स्वीकार करने का आह्वान कर रहे थे। वे महाशक्तियों से भयभीत नहीं थे और न अपने से दुर्बल राष्ट्रों को घमकाने प्रयत्न करने का उनका कोई इरादा ही था। उनका उद्देश्य राष्ट्रों के मध्य मैत्री के सन्तुलन रूप में कार्य करने का था।⁸⁶ उनका यह विश्वास था कि भारत पाश्चिम की नीति का अनुसरण कर विश्व राजनीति से प्रलगव नहीं रह सकता था। भू-राजनीति एवं ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को ध्यान में रखते हुए भारत को अपनी भूमिका निभानी थी। भारत की राष्ट्रीय सम्प्रभुता तथा उसके राष्ट्रीय हित राष्ट्रों के परस्पर मैत्री संबंधों से उसी प्रकार प्रभावित थे जैसे अन्य राष्ट्रों के। नेहरू 'अधुनिक बुद्धिवाद' के सिद्धान्त में निष्ठा प्रकट करते हुये विश्व के सभी देशों के साथ मध्यम पक्षीयों के सम्बन्ध स्थापित करना चाहते थे।⁸⁷ यद्यपि नेहरू के विचारों में आदर्श एवं उच्च नैतिक सिद्धान्तों का विशेष पुट था, फिर भी उनकी विदेश-नीति को केवल आदर्शात्मक नहीं माना जा सकता। भारत के राष्ट्रीय हितों को सर्वोपरि रखने का उद्देश्य आदर्शपूर्ण अर्थों का था। भारत अन्य राष्ट्रों से अधिक नैतिकता का दावा नहीं कर सकता था। गांधीजी के साधन-साध्य सम्बन्धों के नैतिक औचित्य को पूर्ण मान्यता प्रदान करते हुये भी भारत राष्ट्रीय हितों की तिलाजलि नहीं दे सकता था। इस प्रकार नेहरू की विदेश-नीति के आदर्शात्मक पक्ष मथार्थवाद से असम्बद्ध नहीं थे।

भारत की शांतिप्रियता पर आधारित विदेशनीति का एक अन्य महत्वपूर्ण पक्ष था भारत का पंचशील के सिद्धान्त में विश्वास। पंचशील की मान्यता नेहरू के ही प्रयत्नों का परिणाम थी। नेहरू ने इसी के आधार पर भारत-चीन समझौता किया और तिब्बत के साथ भारत के व्यापार एवं व्यापारमन को सुरक्षित रखा। पंचशील के प्रमुख सिद्धान्त थे— (i) एक दूसरे की प्रादेशिक प्रवृत्तता एवं सम्प्रभुता का परस्पर सम्मान, (ii) आंतरिक मामलों में पारस्परिक अहस्तक्षेप, (iii) समानता, (iv) पारस्परिक हित तथा (v) शांतिपूर्ण सहमस्तिस्त्व। नेहरू की यह धारणा थी कि यदि पंचशील के सिद्धान्त को पूर्ण मान्यता मिल जाय तो राष्ट्रों का परस्पर मनोमालिन्य सर्वथा समाप्त हो जायेगा।⁸⁸ भारत द्वारा अंतर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में इन सिद्धान्तों की मान्यता भारत की लोकतन्त्र के प्रति निष्ठा की प्रतीक थी। पंचशील का यह अर्थ नहीं था कि भारत अपनी मान्यताओं का त्याग कर दे, सुट्टीकरण की नीति अपनाये, तटस्थ बन जाय अथवा उपनिवेशवाद-साम्राज्यवाद का विरोध न करे।⁸⁹ पंचशील की मान्यता ने भारत को अन्य देशों से वचनबद्धता की अपेक्षा का अवसर दिया। नेहरू ने विश्व में प्रचार-साधनों के दुरुपयोग तथा वैचारिक संघर्ष की झालोचना की। वे शीतयुद्ध के विरोध में थे। साम्यवाद तथा पश्चिमी राष्ट्रों का यह शीत-युद्ध सभी भी विश्व में आणविक संहार की विभीषिका उत्पन्न कर सकता था। शीत-युद्ध, शह-युद्ध तथा वैचारिक संघर्षों के प्रति नेहरू का विरोधी स्वरूप विश्व में शांति क्षेत्रों की स्थापना का पूर्वगामी विचार है। मानवता के अविध्य को सुरक्षित रखने तथा विश्व को जीवनदायिनी दिशा देने में उनका यह योगदान विस्मरणीय रहेगा।

नेहरू की विदेश नीति की दूसरी विशेषता थी असतन्त्रता की नीति का अनुसरण।

नेहरू तथा उनके प्रशंसक दोनों ही असलमन्नता को भारत की विदेश-नीति का पर्यायवाची मानते रहे। वास्तविकता में असलमन्नता की नीति विदेश-नीति का साधन थी न कि स्वयमेव साध्य। असलमन्नता के प्रति लगाव का यह अर्थ नहीं था कि राष्ट्रीय नीति एवं क्रियाविधि की स्वतन्त्रता का त्याग कर दिया जाय। इस दृष्टि से नेहरू के विचारों में स्पष्टता नहीं थी किन्तु उनके द्वारा असलमन्नता की नीति का अनुसरण सैन्य संघियों को पूर्णतः अस्वीकृत करने की दृष्टि से किया गया था। असलमन्नता की नीति का दूसरा लाभ यह रहा कि इसके द्वारा अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओं पर अल्पकालिक निर्णय लिये जा सकते थे और प्रत्येक समस्या को उसके महत्व के अनुसार परखा जा सकता था। नेहरू के अनुसार असलमन्नता का अर्थ तटस्थता, निष्क्रियता अथवा दीवार के दोनों ओर पैर लटका कर बैठने की नीति से नहीं था। भारत की विश्व-राजनीति में सक्रियता एवं गतिशीलता को देखते हुये उसे तटस्थवाद का समर्थक नहीं कहा जा सकता था। असलमन्नता की नीति का उद्देश्य विश्व के व्यापक हिंसा को दृष्टि में रखते हुए भारत के स्वयं के राष्ट्रीय हितों की पूर्ति का था।⁹⁰

नेहरू ने अन्तर्राष्ट्रीय शांति तथा सुरक्षा को बनाये रखने का निरन्तर प्रयास किया। उनके अनुसार भारत द्वारा शांति की कामना इस कारण से नहीं की गयी थी कि भारत अपने आर्थिक विकास के लिए इसे चाहता था अपितु इस भारतीय धारणा के अधीन की थी कि शांति जीवन, चिंतन तथा क्रियाशीलता का आधार है। नेहरू ने औपनिवेशिक शासन से दबे जनमानस के आत्मनिर्णय के अधिकार को सर्वव्यापी बनाने का प्रयास किया और उसे विश्व-शांति की आवश्यक शक्ति बतलाया।⁹¹ पराधीन राष्ट्रों के शांतिपूर्ण स्वातंत्र्य आन्दोलनों को उन्होंने समर्थन दिया। उनके नेतृत्व में भारत की विदेश-नीति में रंगभेद तथा प्रजातीय भेदभाव का व्यापक विरोध किया गया। नेहरू ने अन्तर्राष्ट्रीय विवादों का शांतिपूर्ण निपटारा विश्व राजनीति के परिप्रेक्ष्य में सर्वोत्तम उपाय माना। युद्ध द्वारा झगड़ों को निपटाने के स्थान पर पारस्परिक बातचीत एवं समझौतों द्वारा विवादों का हल ढूँढना उन्हें समीचीन प्रतीत होता था। स्वेज संकट के समय उन्होंने कहा था "आधुनिक विश्व में अन्तर्राष्ट्रीय विवादों को राष्ट्रों के मध्य अल्प युद्ध द्वारा नहीं निपटाया जा सकता। व्यक्तियों की भाँसेना करके भी कुछ प्राप्त नहीं हो सकता। हमें गलत कार्य करने वालों को सद्भावना द्वारा जीतना चाहिये और साथ ही साथ उन सिद्धान्तों के प्रति निष्ठावान रहना चाहिये जो हमारी दृष्टि में महत्वपूर्ण हैं।"⁹²

नेहरू ने एशिया तथा अफ्रीका के नवोदित स्वतंत्र राष्ट्रों की सहायता तथा उनकी प्रभाव वृद्धि का व्यापक प्रचार किया। वे एशिया तथा अफ्रीका के राष्ट्रों को तर्कपूर्णता के दायरे से बाहर निवाल कर विश्व-राजनीति में सक्रिय योगदान देने के पक्ष में थे। वे उनकी पारंपरिक नीति के समर्थक नहीं थे। नेहरू द्वारा एशिया तथा अफ्रीका की समस्याओं के प्रति सहानुभूति एवं समानता के व्यवहार के आधार पर विश्व जनमत लुप्त किया गया। वे भारत द्वारा अन्तर्राष्ट्रीय संगठनों को स्थायी बनाने तथा उन्हें बल प्रदान करने के कार्य में निरन्तर लगे रहे। उन्होंने संयुक्त राष्ट्र की लोकप्रिय एवं प्रभावी बनाने में अत्यधिक योगदान दिया। उनके अनुसार विश्व में युद्ध तथा शांति के प्रश्नों को सुलझाने में संयुक्त राष्ट्र अत्यधिक महत्वपूर्ण भूमिका निभा सकता था।⁹³

नेहरू ने अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में भारत की स्थिति को अपने कार्यक्रम में अपना सुलभ बन दिया कि भारत विश्व के प्रत्येक कोने में, एशियाई समीक्षा के अन्तर्गत को छोड़कर, अपने सम्बन्ध स्थापित करेगा। शीतयुद्ध के कारण भारत के महाशक्तिवादी के साथ सम्बन्ध इतने मधुर नहीं रहे किन्तु शीत युद्धों ने भारत की महाशक्ति की नीति के सम्बन्ध में गलतफहमियों के खंडों में परिवर्तन आया। भारत ने गुट-निरपेक्षता की नीति का अनुसरण करते हुये दोनों ही गुटों से मैत्रीपूर्ण सम्बन्ध बनाये गये। नेहरू के प्रभाव में भारत के अरब देशों के साथ भी सम्बन्ध प्रगाढ़ हुये। गुट निरपेक्ष राष्ट्रों में भारत की प्रतिष्ठा बढ़ी। दमस्कस तथा सुवेसमादिया भारत के प्रतिष्ठित मित्र बने। अनेक अन्तर्राष्ट्रीय सम्मेलनों पर विचार करने तथा उनका समाधान ढूँढ़ने में भारत ने सहभागिता ली। बॉम्बे युद्ध, हिन्दोबान की समस्या, स्वेज कब्जा, निरन्धरीकरण की समस्या आदि के निवारण में भारत ने महत्वपूर्ण भूमिका निभाई।¹⁰¹ चीन द्वारा भारत पर आक्रमण विधे जाने से भारत की प्रतिष्ठा गिरने के खतरा पर और भी बढ़ी क्योंकि एक और चीन की विनीतो आक्रमणकारी तावीर विश्व के सामने आई तो दूसरी ओर भारत ने अपने प्रतिरक्षा प्रयासों को गया मोड़ दिया। चीन द्वारा भारत पर आक्रमण नेहरू के लिये व्यक्तिगत चुनौती एवं प्रतिष्ठा का प्रश्न प्रथम था क्योंकि चीन के आक्रमण खंडों का नेहरू को व्यक्तिगत रूप में धुंसाया हुआ हुये भी भारत की जनता के समक्ष उन्होंने सदैव चीन का मैत्रीपूर्ण रूप ही प्रस्तुत किया। वे दृष्टि में लाना तथा अन्य सहयोगियों के साथ चीनी आक्रमण के माध्यम से यही मानते रहे कि चीन भारत पर आक्रमण नहीं करेगा। यद्यपि उनका यह निर्णय दोषपूर्ण रहा¹⁰² चीन द्वारा देश में व्यापक प्रतिनिधिता हुई किन्तु नेहरू द्वारा स्थापित विदेश-नीति का भारत ने परिष्कार नहीं किया। उसी नीति पर चलकर भारत ने अपनी प्रतिरक्षा व्यवस्था को सज्ज करवाया और आक्रमणकारियों को मुँह तोड़ जवाब देने की क्षमता विकसित की। यह नेहरू की विदेश नीति के वास्तविक पक्ष का प्रतीक था कि हम अमानक आक्रमणों के बावजूद भारत की आधिकारिक शक्ति एवं विकास के लक्ष्य की ओर निरन्तर बढ़ते जा रहे हैं।

विश्व एकता तथा नेहरू

नेहरू ने विश्व-एकता के स्वप्न को सदैव अपने मस्तिष्क में राजीव रखा। प्रारम्भ में वे ऐसे विश्वताप की वाग्दानी करते थे जिसमें चीन, भारत, अमेरिका, श्रीलंका, बांग्लादेश आदि सम्मिलित हों।¹⁰³ वे ब्रिटिश राष्ट्रमंडल के पक्ष में नहीं थे। यद्यपि राष्ट्रताप की प्रगल्भता ने उनके विचारों को द्रवित किया था और वे व्यापक अधिवारा से युक्त किसी अन्तर्राष्ट्रीय समूह की वाग्दानी करते थे किन्तु ब्रिटिश राष्ट्रमंडल का उन्होंने (भारत की स्वाधीनता के पूर्व) समूह की नीति तथा दक्षिण अफ्रीका में भारतीयों के साथ अमानवीय व्यवहार के कारण खिन्न किया। वे ऐसी विभी भी अन्तर्राष्ट्रीय समूह की योजना को स्वीकार करने के लिये उद्यत न थे जिसमें सोवियत रूस, चीन तथा भारत सम्मिलित न हों। पश्चिमी देशों के साम्राज्यवादी, उपनिवेशवादी, फासीवादी खंडों की निंदा करते हुए उन्होंने भावी विश्वताप में सोवियत रूस की महत्वपूर्ण भूमिका की वाग्दानी की। वे ऐसा विश्वताप चाहते थे जो लोकतांत्रिक तथा स्वतंत्रता पर आधारित हो और जिसमें प्रत्येक स्वतंत्र-राष्ट्र आन्तरिक सम्प्रभुता का प्रयोग करते हुये अन्तर्राष्ट्रीय मामलों में विश्व-व्यवस्थापिका का

नियमन स्वीकार करे।⁹⁷

नेहरू ने विश्व-राज्य की प्रवधारणा का समर्थन करते हुये गांधीजी के विचारों के अनुरूप अहिंसा द्वारा विश्व-शान्ति तथा अन्तर्राष्ट्रीय नईभाव का स्वागत किया। अन्त्याय पर आधारित व्यवस्था को साधन-साध्य के औचित्य पर अस्वीकार करते हुए नेहरू ने राष्ट्रीय तथा अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में नैतिक कानून की सर्वोच्चता की प्रतिपादित किया। विश्व-राज्य की उत्पत्ति में उनका पूर्ण विश्वास था। संपुक्त राष्ट्र की ओर भी अधिक व्यापक सघातमक स्थिति में परिवर्तित कर विश्व-राज्य की स्थापना की जा सकती थी जिससे प्रत्येक राष्ट्र अपने बुद्धि सौष्ठव के अनुसार अपनी नियति निर्धारित कर सके। नेहरू मानते थे कि राष्ट्रीय में व्याप्त परस्पर भय तथा घृणा का अन्त करके स्वतन्त्रता तथा पारस्परिक सहयोग पर आधारित विश्व-राज्य की स्थापना सम्भव है।⁹⁸ यदि विश्व-राज्य की स्थापना नहीं होती है तो विश्व का भविष्य अंधकारमय हो जायेगा। उनके अनुसार भारत में राष्ट्रवाद विश्व-राज्य तथा अन्तर्राष्ट्रीय सहयोग की प्रवधारणा पर सदैव आधारित रहा है, अतः विश्व-राज्य की स्थापना में वह अपना पूर्ण योगदान कर सकेगा।⁹⁹

विश्व-शान्ति की दृष्टि से, नेहरू के अनुसार, वर्तमान समय में युद्ध के मूल कारणों को दूर करने की आवश्यकता थी। एक देश द्वारा दूसरे देश पर आधिपत्य स्थापित करने की प्रवृत्ति युद्ध के प्रमुख कारणों में से एक मूलभूत कारण थी। तन्त्रे समय तक यूरोपीय देशों ने एशिया पर आधिपत्य जमाये रखा। अफ्रीका पर भी विदेशी साम्राज्यवादी छाये रहे। अन्य कारणों में नेहरू ने प्रजातीय सम्बन्धों, आर्थिक पिछड़ेपन आदि को भी युद्ध फैलाने वाले कारण मानते हुये उनका समाधान ढूँढने का आग्रह किया। उनसे विचारों के अनुसार एशिया तथा अफ्रीका के देशों की पिछड़ी हुई स्थिति अब तक सुधारी नहीं जाती, तब तक विश्व में शान्ति स्थापित नहीं हो सकती।¹⁰⁰

अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में शान्ति स्थापना के प्रयास, नेहरू के अनुसार, अभी सफल हो सकते हैं जबकि शान्ति की मनोकृति अपनाई जाए। सम्पत्ता तथा सत्सृष्टि के विनाश ने भविष्य की प्रगति का मार्ग प्रशस्त किया है किन्तु यह सम्पत्ता और सत्सृष्टि मानव-मस्तिष्क तथा मानवीय व्यवहार पर आधारित है, न कि भौतिक साधनों पर। युद्ध के समय यह सम्पत्ता तथा सत्सृष्टि ध्वस्त हो जाती है और व्यक्ति का मस्तिष्क बर्बरता का उदाहरण बन जाता है। इस बर्बरता से बचने का मार्ग है शान्ति को पूर्णरूपेण प्राप्तमान करना तथा विवादों को मैत्रापूर्ण ढंग से निपटाना। यद्यपि नेहरू शान्तिवादी नहीं थे और वे अन्त्याय का प्रतिकार करने में कोई बुराई नहीं मानते थे, किन्तु उनका मूल विचार यह था कि अन्त्यायी आक्राता से युद्ध करते समय भी मैत्री का हाथ उमरने और बढ़ाकर रखना चाहिये जो भय भयवा अन्य कारण से हमारा विरोधी गन्तु है। गांधीजी के उपदेशों की अपेक्षा हुये शान्ति को चिरन्तन सत्य के रूप में स्वीकार करने की आवश्यकता है। प्रतिष्ठा भयवा अपमान का बदला लेने के नाम पर क्षय उत्पन्न कर शान्ति को भग करने का प्रयास आधुनिक युग की दृष्टि से अपमाननीय है।¹⁰¹

मूर्त्यार्थिन

जवाहरलाल नेहरू के उदात्त मानवीय जीवन पत्र ने उन्हें भारतीय जनता का हृदय-सम्राट बना दिया। राजनेता के रूप में वे जनता से दूर नहीं रहे। अपनी गुरुता के सभी

प्रयोगों को हतभ्रम करते हुए वे जनसमूह के मध्य घा घड़े होते थे। वे जनता को प्यार करते थे और भारतीय जनता भी उन पर अपना अपार स्नेह उबेलती थी। वे भारतीय नेतृत्व के पद-मोपान में सदैव चोखल प्राप्त करते रहे। गांधीजी के उत्तराधिकारी के रूप में उनका नेतृत्व उभरा और अपने पिता की महानता के दिनों में ही स्वयं भी महान् बन गये। उनकी उमस्फिति अनुभव की जाने लगी। स्वतन्त्रोत्तर भारत में उनका प्रधान मन्त्रित्व सदैव चर्चा का विषय रहा। दल तथा विपक्ष के दिग्गज नेता भी उनके समक्ष बौने लगते थे। समस्त भारत प्रशासन उनके इशारे पर चलता था। हिटलर अथवा मुसोलिनी की शक्ति उनके लोकतांत्रिक नेतृत्व तथा प्रभाव के समक्ष धुमिल होती दिखाई देती थी। अपने मन्त्रिमण्डलीय सहयोगियों के साथ उनका व्यवहार कृपा तथा कठोर था। यद्यपि टी० टी० कृष्णामाचारी, बी० बी० गिरि तथा सी० डी० देशमुख द्वारा स्वयंपत्र देने के व्यक्तिगत कारणों से किन्तु नेहरू अपने सहयोगियों का अथन अथवा उनको अपदस्थ करने के अधिकार का स्वतन्त्र प्रयोग करने में सदैव रूढ़ रहे। उनके इस विचार के कारण उनके सहयोगियों में हीनता की भावना विकसित होना स्वाभाविक ही था।

नेहरू तथा गांधीजी में भूल बँधारिक अन्तर यह था कि जहाँ गांधीजी, शक्ति की चिन्ता किये बिना भी, अपने मित्रान्तों के प्रति निष्ठावान् रहते थे, वहाँ नेहरू अपने राजनीतिक नेतृत्व को स्वाधिराज्य प्रदान करने हेतु मित्रान्तों के साथ समझौता करने को तैयार थे। सत्ता तथा उसके औचित्य को बनाये रखने में नेहरू सदैव तत्पर रहे। उन्होंने अपनी लोकतांत्रिक प्रगतिवादी प्रतिभा को बनाये रखा। उन्होंने स्वयं के लिये सत्ता का दुष्टप्रयोग नहीं किया। वे उन समस्त मानव-मुल्य प्रसोधनों से दूर थे जिनके कारण सत्ताधिकारी भ्रष्ट एवं अनैतिक बहसते हैं। इसका यह अधिप्राय नहीं कि नेहरू में मानकोषित कमियाँ नहीं थीं। वे चाटुकारिता से प्रसन्न रहते थे। अपनी बात का विरोध उन्हें असह्य बना देता था। वे क्रोधी भी थे। अपने उत्तराधिकारी के अथन में दिखाई गई निष्पत्ता उनकी महामयता तथा हठधर्मिता का ही प्रतीक थी। सम्भवत यह राजनीतिक शक्ति की नैसर्गिक प्रवृत्ति रही है कि सत्ताधारी द्वारा सत्ता का उपयोग उसकी कृपा को शान्त करने के स्थान पर उसे और भी अधिक घटुप्य बना देता है। अधिनायकत्व ही अथवा लोकतन्त्र, सत्ताधारण शक्ति सम्पन्नता दोनों ही परिस्थितियों में सिंह पर सवारी करने के समान है। तत्पर रहना सुरक्षा का प्रतीक है किन्तु उत्तरदा और असुरक्षा का कारण बन जाता है।

नेहरू के व्यक्तित्व पर टिप्पणी करते हुये पट्टाभिसीतारामैया ने 1942 में लिखा था कि "नेहरू अपने परिचितों के साथ गम्भीर, अपने मित्रों के साथ धनिष्ठ एवं प्रसन्न, अपरिचितों के साथ विनम्रशील, तथा सहयोगियों के साथ प्रसन्न हो सकते हैं। उनकी व्यक्तता तथा अमृतुलित भावुकता उनके द्वारा लिये गये मौल्य निर्णयों तथा उनके प्रति दृढ़ सत्य के कारण हैं। वे अन्य व्यक्तियों से सुझाव प्राप्त करना स्वीकार नहीं करते और प्रायः ऐसे सुझावों को अस्वीकार करने में नहीं हिचकते। वे अपनी खेष्ट प्रतिभा के प्रति सदैव आग्रह्य रहते हैं और अपनी उच्चता प्रकट करते हैं किन्तु इसके साथ ही उनकी होनता का भाव भी उपस्थित होता है जिसके कारण वे अपने भावों को गांधीजी से हेय समझता भी उचिन नहीं मानते। वे धातु द्वारा तैयार किये गये मसखीदों को स्वीकार नहीं

करते जब कि समस्त ममवीदो के प्रारूप उनके द्वारा ही तैयार किये जाते हैं। ".... " जवाहरलाल नेहरू अपने वार्तालाप को गर्जना के साथ प्रारम्भ करते हैं, प्रत्येक को भलाबुरा कहते हैं, अपने देशवासियों की मन स्थिति की कटु आलोचना करते हैं, गांधीजी के धार्मिक-नैतिक आग्रह की आलोचना करते हैं, रूस, स्पेन तथा चीन की बातें करते हैं और एक ऐसी हलचल पैदा करते हैं जैसा कि मगरमच्छ घुटने तक गहरे पानी में अपनी गिरफ्त में फसे शिकार द्वारा अपनी मुक्ति के सौम्यप्रयास के समय मचाता है।¹⁰² "जवाहरलाल एक राजनीतिज्ञ हैं न कि कोई सन्त अथवा दार्शनिक। वे विश्व की अच्छी वस्तुओं से प्रेम करते हैं, फिर भी वे कर्तव्य के स्थान पर मुख अथवा देश के स्थान पर स्वयं को रखना कदापि स्वीकार नहीं करते।"¹⁰³

नेहरू के विचारों तथा कार्यों को अनेक कारणों से आलोचना की गई। उनकी भावुकता, वैचारिक अस्थिरता तथा नीतियों के क्रियान्वयन में शिथिलता ने अनेक अवसर उपस्थित किये जिनके कारण उनसे त्रुटियाँ हुईं। उन्होंने समाजवादी समाज की स्थापना की घोषणा तो की, किन्तु उसे ठीक से कभी भी परिभाषित नहीं किया। नियोजन के सम्बन्ध में उनके विचार गांधीजी से भिन्न थे। वे विदेशी पर्यवेक्षकों को प्रशंसा को अधिक महत्व देने थे। भारत की कृषि-व्यवस्था पर उन्होंने अपना उतना ध्यान केन्द्रित नहीं किया जिसकी भारत को आवश्यकता थी। भारत की बढ़ती हुई जनसंख्या को उन्होंने प्रारम्भिक वर्षों में चिन्ता न की। घोषणाओं के बावजूद उन्होंने जमाखोरो तथा कर-वचको के विरुद्ध कठोर कार्यवाही नहीं की। विदेशों से आर्थिक सहायता प्राप्त करने के पश्चात् भी वे विदेशी मुद्रा के दुरुपयोग को नहीं रोक सके। उन्हें प्रामीण भारत की कठिनाइयों का सीमित ज्ञान था। भारत की अशिक्षित, भूखी तथा असहाय जनता को नियोजन से सम्बन्धित करने का प्रचार केवल मुलावा मात्र था। नौकरशाही के भ्रमजाल में फँसकर नेहरू ने महकारिता, पचायतीराज्य तथा सामुदायिक विकास योजनाओं को मंजूर बना दिया। प्रामीण जनता की समस्याओं के निराकरण की ओर उनका ध्यान बहुत विलम्ब से आवर्पित हुआ। प्रामीण क्षेत्रों में बेरोजगारी बढ़ती चली गयी। खादी, प्रामोदोग आदि इस समस्या को हल नहीं कर सके।¹⁰⁴

विदेश नीति के संचालन में नेहरू ने साम्यवादी चीन में मंत्री को आवश्यकता से अधिक महत्व दिया। वे चीन से प्रन्दर ही प्रन्दर भयभीत थे और उसे तुष्ट करने के लिये सुरक्षा परिषद् में उसे स्थान दिलाना चाहते थे किन्तु चीन के साथ लगने वाले भारत के सीमान्त प्रदेशों की ओर उनका ध्यान नहीं गया। वे भारत के बसवाई चीन प्रदेश में चीन के भ्रमण की सूचना प्राप्त करके भी सदन से इस तथ्य को छिपाये रहे। भारत की प्रतिरक्षा पर उन्होंने ध्यान नहीं दिया और वह भी विधेयक भारत-चीन सीमा रक्षा की दृष्टि से। परिणाम स्पष्ट था। चीन भारत की ओर बढ़ने लगा। नेहरू ने फिर भी जनता को वस्तुस्थिति का ज्ञान नहीं कराया। अन्त में चीन के साथ भारतीय जवानों की मुठभेड़ ने जब पराजय का मुख देखा तब विदेशों से सैनिक सहायता की बातें प्रारम्भ हुईं। भारत को चीन के साथ सन्ध्या में हार ने यह सिद्ध कर दिया कि भारत की प्रतिरक्षा एवं असतन्त्रता की नीति नितनी दुर्बल थी। गुट निरपेक्ष राष्ट्रों ने भी भारत का बैसा साथ नहीं दिया जो कि उनसे अपेक्षित था। इससे पहले नेपाल के साथ सम्बन्धों में नेहरू ने

शुटियुक्त नीति का अनुसरण किया। नेपाल को सरलित राज्य बनाने तथा सिक्किम को सरलित राज्य से भारतीय गणराज्य में सम्मिलित करने के प्रस्तावों पर भी उन्होंने समय रहते स्वीकृति नहीं दी। नेपाल ने विषय होकर चीन के साथ मैत्रीपूर्ण सम्बन्ध स्थापित किये। वियतनाम के सघर्ष में वियतनामियों द्वारा सहायता की भाग को टुकरा कर केवल मध्यस्थता करने का दम दर्शाना भी उनकी नीति का अंग रहा। वियतनाम भी चीन की घोर भुजा। लाओस तथा बर्मादिया के मामलों में भारत द्वारा चीन का दबे स्वर में समर्थन चीन के प्रभाव को ही बढ़ाने में सहायक रहा। पाकिस्तान के साथ भारत के सम्बन्धों में भी कोई सुधार नहीं हुआ। पाकिस्तान की समस्या को सुलझाने के प्रयास विफल रहे। नेहरू की अमेरिका-विरोधी नीति बाद में परिवर्तित हो गयी और अमेरिका से आर्थिक सहायता का क्रम प्रारम्भ हुआ। गुट-निरपेक्षता की नीति से अधिक शीत-युद्ध के कारणों ने भारत को विदेशी सहायता दिलवाने का मार्ग प्रशस्त किया। दूसरी ओर, भारत तथा रूस के मैत्रीपूर्ण सम्बन्धों का तिलसिला चलता रहा। तेलंगाना में साम्यवादियों के प्रति अपनाये गये कठोर रुख को रूस की बढ़ती हुई मैत्री के समक्ष त्यागना पड़ा।¹⁰⁵

भारत के आन्तरिक प्रशासन की दृष्टि से भी नेहरू की आलोचना की गयी। वे भारत की निर्वाचन-पद्धति से प्रसन्न नहीं थे। फिर भी उसमें आमूलचूल परिवर्तन करना उनके वश में न था। उन्होंने राज्य के नीति-निर्देशक तत्वों को क्रियान्वित करने का व्यापक प्रयास नहीं किया। भारत के राष्ट्रपति डॉ॰ राजेन्द्रप्रसाद के साथ उनके मतभेद उभर कर सामने आये। व्यापकालिका की प्रक्रिया में उनके द्वारा किया गया हस्तक्षेप आलोचना का विषय बना। लोकतान्त्रिक विवेकीयकरण, धर्मनिरपेक्षता, राज्यों का भाषायी पुनर्गठन, राष्ट्रभाषा का प्रश्न, अनुसूचित जातियों तथा जनजातियों की समस्या, नौकरशाही के बढ़ते हुए प्रभाव की समस्या, प्रशासन में व्याप्त भ्रष्टाचार, गांधीवाद के प्रति तिरस्कृत दृष्टि, कांग्रेस दल का नेतृत्व, राज्यों में हस्तक्षेप, वामराज योजना द्वारा मन्त्रीमण्डलीय सत्तुलन बनाने का प्रयास, राज्यपालों के पद का राजनीतिक उपयोग, चुनाव के सम्बन्ध में धन-संग्रह, बेरस राज्य में हस्तक्षेप आदि अनेक प्रश्नों पर आलोचकों द्वारा नेहरू की तीव्र आलोचना की गयी।¹⁰⁶

फिर भी नेहरू के व्यक्तित्व, विचारों तथा कार्यों की उपयुक्त आलोचना उनकी महानता, उनके त्याग तथा उनके प्राधुनिक भारत के निर्माण में योगदान को तिरोहित नहीं कर सकती। नेहरू असाधारण व्यक्ति थे। वे भारत के प्रधानमंत्री, कांग्रेस के नर्णधार, देश की जनता के हृदय सम्राट तथा विश्व शांति के धर्मपूत थे। उनकी दृष्टि भी असाधारण थी। वे केवल समय के साथ-साथ चलने के आदि ही नहीं थे, अपितु उन्हें भविष्य की सभावनाओं का भी ज्ञान था। उन्होंने इसी आधार पर भारत के भावी भविष्य का निर्धारण किया। उनकी असाधारण योग्यता एवं विवेकयुक्त दृष्टि के समक्ष उनके सहयोगी एवं सहायक प्रशासक भी आँचकके रह जाते थे। ऐसे प्रभावशाली नेतृत्व के अन्तर्गत भारत की प्रगति निश्चित थी और वह हुई भी। अनेक उपलब्धियों का धरण कर भारत जैसा समस्या-प्रधान देश नेहरू के प्रयासों से ही अपनी स्वतन्त्रता बनाये रख सका। समस्याओं के समाधान का नेहरू का वैचारिक क्रम श्रुतिपूर्ण नहीं था। दोष था उन व्यक्तियों का जो नेहरू की नीतियों के क्रियान्वयन के लिए उत्तरदायी थे। नेहरू एवं सेनापति

के रूप में थे। उनके सेनापतित्व में विजय निश्चित थी किन्तु सेनापति की सफलता का रहस्य सेना के प्रत्येक सैनिक की कार्यकुशलता, निष्ठा एवं कर्तव्यपरायणता पर जिस प्रकार आधारित होता है, उसी प्रकार नेहरू के विचारों के अनुरूप भारत को बढ़ाने का कार्य भारतीय जनता के कंधों पर भी था। भारत की आंतरिक एवं बाह्य नीतियों की सफलता का श्रेय यदि नेहरू के नेतृत्व को दिया जाता है तो असफलताओं का उत्तरदायित्व भारतीय जनता, भारत के बुद्धिजीवियों तथा अधोहीन आलोचकों पर ही होगा।

नेहरू ने भारत की वैज्ञानिक प्रगति के मार्ग पर अग्रसर किया। आणविक अनुसन्धान एवं गवेषणा में भारत की सफलता का रहस्य स्वयं नेहरू का दृष्टिकोण था। वे जानते थे कि भारत की आर्थिक विपन्नता अन्य देशों के साथ वैज्ञानिक सहयोग द्वारा प्रविधि के विकास से दूर की जा सकती थी। उन्होंने विदेशों के ज्ञान-विज्ञान का भारत में दोहन किया और भारत की वैज्ञानिक प्रतिभा को निखारने तथा उभारने का कार्य कर 'हमें अधिकार से प्रकाश की ओर बढ़ने में सहायता दी। यदि उनके समान वैज्ञानिक दृष्टिकोण वाला नेतृत्व भारत की स्वतन्त्रता के संभव में प्राप्त न होता तो आज भारत गर्व के साथ भस्त्व कचा उठाकर खड़ा नहीं रह सकता था। भारत की सर्वतोमुखी उन्नति का श्रेय नेहरू को ही दिया जा सकता है। उनके समय से ही कृषि की ओर भारत का ध्यान आकर्षित हुआ। कृषि में वैज्ञानिक अनुसन्धानों के माध्यम से उन्नत बीजों तथा उर्वरकों का प्रयोग प्रारम्भ हुआ। जन-संख्या पर नियंत्रण के प्रयास उन्हीं के समय प्रयुक्त किये गये। कृषि के क्षेत्र में भारत की प्राधुनिक भास्म-निर्भरता नेहरू के प्रारम्भिक प्रयासों का ही परिणाम है। भारत में औद्योगीकरण की नीति का सफल संचालन उन्हीं के समय विधिवत् प्रारम्भ हुआ। उनके विचारों के अनुरूप भारी उद्योगों की स्थापना की गईं जिनसे आज हम लाभ उठा रहे हैं। आवास, भवन निर्माण, परिवहन, चिकित्सा, जलदाय, विद्युत, सिंचाई आदि सभी क्षेत्रों में औद्योगिक विकास के प्रत्यक्ष परिणाम परिलक्षित हुये। कल-कारखानों का विस्तार, सिंचाई की वृद्ध योजनाएँ, शिक्षा का प्रसार व जन-स्वास्थ्य में वृद्धि आर्थिक नियोजन के परिणाम थे। देश की आर्थिक समृद्धि तथा रोजगार के अवसरों की व्यापकता नेहरू के चिंतन के ही परिणाम थे। औद्योगिक विकास ने भारत को प्राधुनिकता के युग में ला घटा दिया। परम्परागत शासन तथा सामाजिक व्यवस्था को नवीनता में डालने का प्रयास शुरू हुआ। नेहरू के नेतृत्व में भारत के सामाजिक तथा आर्थिक परिवर्तन का कार्य स्वतन्त्रोत्तर भारत की महानतम उपलब्धियों में से एक है।

नेहरू की जनता का अपार समर्पण प्राप्त होने हुए भी, उनकी मूलभूत लोकतांत्रिक मान्यताएँ परिवर्तित नहीं हुईं। यदि वे चाहते तो भारत पर अपना व्यक्तिगत शासन स्थापित कर सकते थे किन्तु उनके लोकतांत्रिक मानव ने उन्हें लोकतांत्रिक पद्धति के विकास की ओर ही प्रवृत्त किया। उनके नेतृत्व में स्वतन्त्र भारत का संविधान बना। मौलिक अधिकारों की मान्यता स्थापित हुई। व्यापक मरम्मत प्राप्त हुये, विपन्न को आलोचना करने का अवसर प्राप्त हुआ और भारत की निरीह जनता को शयस्क मताधिकार प्राप्त हुआ। लोकतांत्रिक विकेन्द्रीकरण भी एक नवीन उपनधि थी। नेहरू ने भारत में पचासवीं राज्य को पुनर्स्थापित कर जनता को तत्काली सत्ता प्रदान करने का प्रयास किया। अनेक प्रशासनिक सुधारों के माध्यम से सार्वजनिक कष्टों का निवारण प्राप्त किया। भारत

में प्रगतिनिष्ठ दृष्टता तथा जन-सेवा कायों के माध्य समुल्लेख स्थापित किया गया। मोक्षरक्षाही की प्रतिबद्धता का नया प्रयोग किया गया ताकि आम जनता को उसका पूर्ण लाभ प्राप्त हो सके। पूँजीवाद पर नियंत्रण तथा समाजवादी समाज की स्थापना के लिए निश्चित धर्म-धर्मस्था प्रयुक्त हुई। समाजवाद की धीरे भारत ने बढ़ना प्रारम्भ किया। इससे अधिक उपयुक्त और कोई विचार नहीं था। मार्क्सवाद तथा पूँजीवाद दोनों के दुर्गुणों से मुक्ति दिलाने का नेहरू का कार्य प्रशंसनीय था। लोकतान्त्रिक समाजवाद के माध्यम से नेहरू ने स्वतन्त्रता तथा समता में तालमेल बैठकर राजनीतिक विकास का समुचित उदाहरण प्रस्तुत किया।

अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में नेहरू द्वारा प्रस्तावित असहजता, गुट-निरपेक्षता की नीति, सह-प्रतिस्पर्धा का विचार तथा पंचशील के सिद्धान्त ने विश्व-भारत में भारत के योगदान को स्पष्ट कर दिया।¹⁰⁷ साम्यवादी चीन से भारत की हार ने भारत का कायापलट ही कर दिया। नेहरू चीन से युद्ध टालना चाहते थे। वे नहीं चाहते थे कि भारत की आर्थिक प्रगति युद्ध के कारण क्षिप्त हो जाय और भारत को भीत युद्ध का रणक्षेत्र बनना पड़े। उनकी कूटनीति यद्यपि असफल रही किन्तु यह असफलता भारत के भाव की शक्ति-सम्पन्नता का रहस्य बन गई। भारत में चीन के आक्रमण के बावजूद अहिंसा का मार्ग नहीं छोड़ा। नेहरू की अहिंसा उनके दार्शनिक गुरु बापू की अहिंसा ही थी जिसमें कार्यरता के लिये कोई स्थान नहीं था। पुर्तगाल तथा फ्रांस के अधीन भारत के प्रदेशों को मुक्त कराने में नेहरू ने इसी नीति का अनुसरण किया। पाकिस्तान द्वारा पहले काश्मीर तथा बाद में पूरे भारत पर आक्रमण का मुहताब जवाब दिया गया। भारत ने न केवल राष्ट्रमण्डल को ही जीवा-दान दिया, अपितु नेहरू के नेतृत्व में समुक्त राष्ट्र के साथ-साथ भारत ने कोरिया, इण्डोनेशिया, बर्मा, मलेशिया तथा मपीना के नवोदित राष्ट्रों को भी अभयदान दिया। विश्व में सबसे बड़े लोकतान्त्रिक देश का गौरव प्राप्त करने में भारत-रत्न नेहरू का सर्वाधिक योगदान रहा।

नेहरू ने सदियों से चले आ रहे साम्प्रदायिक वैमनस्य के विवाद में पड़े भारत को धर्मनिरपेक्षता का संदेश दिया और भारत को विश्व के समस्त धर्मनिरपेक्ष राज्यों की शक्ति में बढ़ा होने का गौरव प्रदान किया। भारत के प्राध्यात्मिक एवं नैतिक मूल्यों का अनुसरण करते हुये भारत में सोवियत-रूसवादी राज्य की स्थापना की गयी। सामाजिक सुरक्षा तथा सामाजिक समानता का सत्य प्राप्त करने हेतु नेहरू ने ऊँच-नीच, जाति-पाति तथा धुआधुत के विरुद्ध व्यापक अभियान चलाया गया। मानव की गरिमा को उच्चतम शिखर पर स्थापित करने के लिये नेहरू ने मानव में ईश्वरोचित गुण आरोपित किये। गांधीजी ने ईश्वर को मृष्टि का निर्माता स्वीकार करते हुये मानव की तुच्छता का बोध करवाया किन्तु नेहरू ने युगो-युगों से चले आ रहे मानव के प्रकृति के साथ सघर्षों का उत्सर्ज कर मानव की उदात्त भावनाओं का रहस्योद्घाटन किया। अपने विचारों तथा सिद्धान्तों के हेतु सर्वस्व त्यागहार कर देने की मानव की साहसिक वृत्ति उन्हें मानवीय तत्त्व के प्रति निष्ठावान् बनाती थी। प्रकृति के समक्ष, ब्रह्माण्ड के सूक्ष्मतम तत्त्व के रूप में, मानव की नापसन्ध की उसी अवितर्काली के विरुद्ध-सघर्ष करने से नहीं रोक सकती। अपने मस्तिष्क में जाति भेद को सजोये हुये मानव ने प्रकृति पर विजय प्राप्त करने का

महिराम प्रयान बिना है। नेहरू ने ईश्वर की स्मृति को स्वीकार करने के स्थान पर एक ऐसी रहस्यात्मक शक्ति की उपस्थिति को स्वीकार किया है जो मानव के जीवन तथा राष्ट्रों के भविष्य का सृजन करती है। ईश्वर हो या न हो, नेहरू ने मानव में ईश्वरोचित गुणों का दर्शन किया है। वे मानव के दानवीय पक्ष से भी अपरिचित नहीं हैं। वे आधुनिक सभ्यता के गिरा होने के साथ-साथ भारत की प्राचीन घरोहर के प्रतीक भी हैं। नेहरू ने भारत की प्राचीन बौद्धिक उपलब्धियों को आधुनिक चिन्तन के साथ एकाकार कर दिया है। नेहरू ने वैज्ञानिक दृष्टिकोण का अवलम्बन लेकर भी भारत की आध्यात्म-प्रधान सत्त्विति तथा सभ्यता के सहस्रों वर्षों के नानन्दकारी प्रभाव को स्वीकार किया है। यही कारण है कि नेहरू ने पाश्चात्य जीवन के नकाराधीन पैदा करने वाले कृत्रिम प्रभावों से दूर रह कर पूजावाद, उपनिवेशवाद, साम्यवाद आदि से मुक्ति का मार्ग दिखाते हुए अन्तर्राष्ट्रीयवाद तथा विश्व-भरकार की स्थापना का मार्ग प्रशस्त किया है।

आधुनिक विज्ञान की भावना में ओउप्रांत नेहरू का सहायवादी दृष्टिकोण सत्य को विरोधित करने वाले भयंहीन धार्मिक आडम्बरों के प्रति घृणा का भाव व्यक्त करता है। सौकरात्रिक होकर भी अपने प्रति समस्त विरोध को पुरातनपथी तथा समतुल्य मानने वाले, ईश्वर की सृष्टि को न मानने हुए भी मानव के भविष्य में दृष्टि निष्ठावान्, सर्वत्र सौन्दर्य के उपासक, अपने दाररा कष्टों की चिन्ता न कर मानव मात्र के सुख पर मुन्कान तथा उनकी आधों के अश्रुओं को पोछने का अदम्य साहस एवं सेवा का भाव, सोमिन्न विनय, समीमिन्न सम्मान के भागों, श्रुटिमा करने हुये भी विश्वासपात्री व्यक्तियों पर विश्वास करने वाले नेहरू का व्यक्तित्व अद्वितीय हो या।¹⁰⁸

नेहरू ने विश्वव्यापी सौकरात्रियता अजित की। देश-विदेश के मनोपियों ने उनके लिये उदार उद्गार प्रकट किये। 1936 में बबोन्ड रवीन्ड ने नेहरू में सुधारालि के अविरोध उत्त को देखकर उन्हें भारत के ऋतु-राज¹⁰⁹ की उपमा दी। पाचार्य भरेन्ड देव ने नेहरू का सौकरात्रिक समाजवाद का प्रतीक माना।¹¹⁰ पणोक् मेहता ने उन्हें "योगी तथा कांमीसार का अद्वितीय समिश्रण" माना।¹¹¹ जोक टाइमन् के अनुसार नेहरू ने केवल भारत की स्वतन्त्र ही नहीं किया, पणितु माने वाले वर्षों के लिये भारत का मार्ग भी निर्धारित किया।¹¹² श्वेक मारेन् ने व्यक्त किया कि "योगीजनवल्लभ भगवान् श्रीकृष्ण की तरह नेहरू के नाम के आदू ने मानवीय जनसमुदाय की मुण्ड रखा।"¹¹³ जाकिर हुसैन ने नेहरू को "विशालशील विश्व के निर्माताओं में से एक" माना।¹¹⁴ धार० के० वरदिया के अनुसार "नेहरू ने शीतयुद्ध को समान बना दिया।"¹¹⁵ नाइकेम केचर ने व्यक्त किया कि "नेहरू ने प्रबुद्धवर्ग को राष्ट्रीय मानदोरन के प्रति उत्तरे प्रकार आकर्षित किया जिन प्रकार ने गांधीजी ने हिन्दुओं की सम्मोहित किया।"¹¹⁶ विन्स्टन चर्चिल ने "नेहरू को द्वेषरहित तथा निर्भीक व्यक्ति" माना।¹¹⁷ नेहरू ने "भारत पर शासन करने के लिये अपने आसकी सुगमित किया।"¹¹⁸ वे पामोवाद के विरुद्ध सामाजिक सौकरात्र की विजय के प्रतीक थे।¹¹⁹ गांधीजी के धनन्तम सिध्द¹²⁰ होकर भी वे स्वतन्त्र चिन्तन के धनी थे। गांधीजी सेनिन के लिये नेहरू टाटस्की के समान थे।¹²¹ गांधीजी जवाहरनाल नेहरू की धनता उत्तराधिकारी घोषित कर वादेन की सादोर उनके हाथों में देने हुये भारत के भविष्य की सुरक्षा के प्रति पूर्णतया आश्वस्त रहे।¹²² नेहरू का स्वयं का स्थान भी कम न था। स्वतन्त्रता-प्राप्ति

के पूर्व के 3262 दिन नेहरू ने भारत के विभिन्न बारावासी में बिताये :¹²³ कोटि-कोटि जनता के प्रेरणा-स्रोत नेहरू ने स्वयं गांधीजी, रवीन्द्रनाथ ठाकुर, स्वामी रामकृष्ण तथा स्वामी विवेकानन्द जैसे सन्तों से प्रेरणा प्राप्त की। उनकी आन्तरिक प्रेरणा के बारावासी थे- स्वामी विवेकानन्द।¹²⁴

नेहरू को अस्थिरचित्त, आत्मप्रणसन, पलायनवादी तथा स्वप्न-बिलासी कहा जाय¹²⁵ अथवा उन्हें सामाजिक नास्तिकारी के स्थान पर केवल समाज सुधारक ही स्वीकार किया जाय,¹²⁶ नेहरू के भारत प्रेम पर इसका लेणमात्र भी कुप्रभाव नहीं। अपने ही शब्दों में नेहरू ने अपने समाधि लेख के लिये निम्न उद्गार व्यक्त किये थे

“यही व्यक्ति था जिसने अपने समस्त धिन्तन एवं मन से, भारत तथा भारत की जनता से प्रेम किया। और वे, प्रत्युत्तर में, उसे चाहते थे और उसे अपना प्रचुर एवं असंयत प्रेम प्रदान किया।”¹²⁷ मुद्रसिद्ध भौतिक शास्त्री अलवर्ट आइन्स्टीन ने जवाहरलाल नेहरू को अपने बाले बंस का प्रधान मंत्री¹²⁸ ठीक ही कहा था। नेहरू राधनाऊ के समान बह सकते हैं। ‘अच्छे’ के लिये अथवा बुरे के लिये तुम्हें मुझ-सा फिर कभी नहीं मिलेगा।”¹²⁹ □ □

टिप्पणियाँ

1. बी. आर. नन्दा, बी नेहरूजी मोतीलाल एण्ड जवाहरलाल (जॉर्ज एलन एण्ड अनविन, लन्दन, 1962) पृ 341
2. जवाहरलाल नेहरू, एन आटोबायोग्रफी (अनिल सेन, लन्दन, 1936) पृ 207
3. जवाहरलाल नेहरू, इरिचबरो आफ इरिया (सी विलेड प्रेस कोलम्बिया, 1945) पृ 47
4. वही पृ. 92
5. जवाहरलाल नेहरू इन्विजेन खण्ड-111, (पब्लिशिंग्स डिवीजन, दिल्ली, 1958) पृ 433
6. आटोबायोग्रफी, पृ 477
7. इरिचबरो आफ इरिया, पृ 15
8. नेहरू, इन्विजेन एण्ड आफ्टर, (पब्लिशिंग्स डिवीजन दिल्ली 1949) पृ 401
9. आटोबायोग्रफी, पृ. 76-77
10. नेहरू, इरिया एण्ड बी वरड, (जॉर्ज एलन एण्ड अनविन लन्दन, 1936) पृ 82-83
11. विसाई रोज, जवाहरलाल नेहरूजी वरडें गू, (यूनिवर्सिटी आफ जार्जिया प्रेस, 1961) पृ 44
12. नेहरू अमिशन-इन-बच, (कमिटी फोर सेलेक्शन आफ जवाहरलाल नेहरूज सिबलटियस ग्रुप, कलकत्ता, 1949) पृ 127
13. आटोबायोग्रफी, पृ. 414
14. के. टी. नरसिंहचर, प्रोफाइल आफ जवाहरलाल नेहरू, (बी बुक सेटर, बम्बई, 1965) पृ 37-38
15. बाई जी. कृष्णमूर्ति, जवाहरलाल नेहरू बी मन एण्ड हिज आइडिया, (पापुलर बुक डिपो, बम्बई, 1944) पृ. 1-3
16. सर्वपल्ली राधाकृष्णन, जवाहरलाल नेहरू * ए आटोयोग्रफी, खण्ड 1 1889-1947 (आक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, 1976) पृ 106-107
17. नेहरू, इरियाज प्रोडम, (अनविन बुक्स, लन्दन, 1965) पृ. 14
18. आर के करविया, बी फिलोसोफी आफ पि नेहरू (जॉर्ज एलन एण्ड अनविन, लन्दन, 1966) पृ. 133-140

19. बहो, पृ. 141
20. नेहरू, ए. बन्धु आरु ओल्ड सेटर्स, (एशिया, बम्बई, 1958) पृ. 142
21. बहो,
22. नेहरू, दृष्टि श्रोत्रम (दो जोन डे कम्पनी, न्यूयार्क, 1941) पृ. 133-134
23. जे. एन. वाइट (स) नेहरू बिहोर एण्ड वापटर इन्डियेन्स, खण्ड-1 (इंडिया प्रिंटिंग वर्क. नई दिल्ली) पृ. 39
24. बहो, पृ. 37
25. नेहरू, ब्रिटिश इ. अमेरिका (दो जोन डे कम्पनी, न्यूयार्क, 1950) पृ. 26-29
26. ए. आई. सी. सी. इकोनोमिक रिप्यू, नई दिल्ली, 15 अगस्त, 1958, पृ. 3
27. बहो, पृ. 4
28. बहो, पृ. 5
29. ए. बन्धु आरु ओल्ड सेटर्स, पृ. 353
30. ओटोबायोप्रेको, पृ. 551-552
31. नार्मन क्विन्स, टायल विथ नेहरू, (गोलेन्ज, मदन 1951) पृ. 21
32. बहो, पृ. 22-24
33. स्वीचेन, खंड II, पृ. 407 तथा खंड IV पृ. 122
34. आर. के. करत्रिया, दो आन्ध्र आरु मि नेहरू, (जोर्ज एलन एण्ड अनविन, मदन 1960) पृ. 46-47
35. नेहरू, सिम्पलेस आरु वरुई हिस्ट्री, (लिन्डसे ब्रमर, मदन, 1949) पृ. 502-503
36. बहो, पृ. 504-505
37. दृष्टि श्रोत्रम, पृ. 314-320
38. बहो, पृ. 321-326
39. टायल विथ नेहरू, पृ. 18-21
40. स्वीचेन, खंड-111, पृ. 95
41. एम. एन. दास, दो सोर्सीटिजल डिस्क्रिप्शनी आरु अवाहरमाल नेहरू, (जोर्ज एलन एण्ड अनविन, मदन, 1962) पृ. 94-95
42. स्वीचेन, खंड-111, पृ. 139-141
43. बहो, पृ. 142-144
44. देविने प्राक्कथन, दो जो वेंडुसकर, बहाला, खंड-1, (तावेरी एण्ड वेंडुसकर, बम्बई, 1951) पृ. XIII
45. स्वीचेन, खंड IV, पृ. 69-70
46. बहो, पृ. 70-71
47. बहो, पृ. 71-72
48. दोरोपी मोर्न, नेहरू दो वरुई सिम्पलेस इयर्स, खंड-1 (एशिया, बम्बई, 1965) पृ. 450-451
49. स्वीचेन, खंड IV पृ. 150-152
50. दो आन्ध्र आरु मि नेहरू, पृ. 57
51. दोरोपी मोर्न, खंड-11 पृ. 379-380
52. स्वीचेन, खंड-1, पृ. 140-143
53. बहो, खंड-11, पृ. 13-18
54. बहो, खंड-111, पृ. 17-18
55. बहो, पृ. 52-54
56. टायलर मैने, इनवर्नसाल विथ नेहरू, (सेक्टर एण्ड कारबने, मदन, 1956) पृ. 31-32
57. दो आन्ध्र आरु मि नेहरू, पृ. 28-29
58. बहो, पृ. 29-30

- 59 वही पृ 76-77
- 60 नेहरू, रीसेट एलेन एण्ड राइटिंग ऑन द ग्युडर आफ इंडिया, कम्युनलिज्म एण्ड अवर लक्जरेयस (फिलाडेल्फिया, एलाहाबाद, 1934) पृ. 72-74
- 61 वही, पृ 75-76
- 62 वही, पृ. 77-79
- 63 बिफोर एण्ड आफ्टर इन्डिपेंडेंस, पृ 312-313
- 64 स्पीचेज, खंड, I पृ. 73-75
- 65 वही, पृ 76-78
66. वही, खंड IV, पृ. 12
67. टाइम्स मेगैज, पृ 144
- 68 डिस्कवरी आफ इंडिया, पृ 685
- 69 स्पीचेज, खंड, I पृ 339
70. वही,
- 71 ज्योर्ज टाइसन, नेहरू बी ईयर्स आफ पावर, (थामस भास प्रेस, लंदन, 1966) पृ. 194
- 72 वही, पृ 188
- गांधी जर्नल में प्रकाशित प्रो बी बी. रमण श्रुति के लेख से साधार आशानुवाद ।
- 73 डिस्कवरी आफ इंडिया, पृ 227
- 74 वही, पृ 428
75. आलोचनोपयोगी, पृ. 73
76. वही,
77. वही, पृ 213
78. डिस्कवरी आफ इंडिया, पृ 539
- 79 बी कलेक्टड वर्क्स आफ महात्मा गांधी, खंड 35, (पब्लिशिंग हाउस डिबीजन, दिल्ली) पृ 543-544
- 80 वही,
81. स्पीचेज, खंड, II, पृ. 315
82. ए ब्रान्स आफ ओल्ड लेटर्स, पृ 505
- 83 नेहरू, इंडियाज फोरिन पॉलीसी, (पब्लिकेशंस डिबीजन, नई दिल्ली 1961) पृ 80
- 84 बी. एस एन श्रुति, नेहरू फोरिन पॉलीसी, (बी बीजन इनफार्मेशन एण्ड पब्लिकेशंस, नई दिल्ली, 1953) पृ 31
- 85 डब्ल्यू आर कोकर, नेहरू, (बीजे एन एण्ड अनविन, लंदन, 1966) पृ 109
- 86 इंडियाज फोरिन पॉलीसी, पृ. 83-84
87. वही, पृ 84 85
88. टाइम्स मेगैज, पृ 81
- 89 पॉल मोरेस, नेहरू, समसाइट एण्ड सीडो, (जेको पब्लिशिंग हाउस बम्बई, 1964) पृ 172
- 90 टाइम्स मेगैज, पृ. 44
- 91 इंडियाज फोरिन पॉलीसी, पृ 326
92. बी हिन्दू, दिसम्बर 28, 1956
93. टाइम्स मेगैज, पृ. 87
- 94 करजिया, बी फिलॉसोफी आफ बि नेहरू, पृ 30
- 95 माइकेल एडवार्ड्स, नेहरू : ए थोसोटिकल बायोग्रेफी (विकास, दिल्ली, 1971) पृ 304
96. दुबई क्रोम, पृ 367
- 97 बीरोपी मोर्मन, खंड, I पृ. 636-641
98. नेहरू, एनजपंड्स क्रोम हिज राइटिंग एण्ड स्पीचेज, (पब्लिकेशंस डिबीजन, नई, दिल्ली, 1964) पृ. 73-74

- 99 विजिन्टु अमेरिका, पृ 87-88
100. वही, पृ. 31-33
101. एक्जप्टस ऑफ हिज राइटिंग एण्ड स्पीचिज, पृ 64-65
- 102 दक्षिण प्राक्कयन वार्ड. बी कृष्णमूर्ति, जवाहरलाल नेहरू, पृ XI
103. वही पृ XVIII
104. अमीय राव तथा बी. जी. राव, सितसत पाठकेन्द्र डेज जवाहरलाल नेहरू-मार्क्स मिनिस्टर, (स्टर्निंग, नई दिल्ली, 1974) पृ 5-72
- 105 वही, पृ 108-370
- 106 वही, पृ 372-462
107. एम एच राजन (स) इंडियाज कोरेन रिलेगान्स इयुरोप को नेहरू ईरा (एशिया, बम्बई, 1976) पृ I-XVIII
- 108 प्रोफाइल आठ नेहरू, पृ 248-249
- 109 बी डी टडन (स), नेहरू यन्त्र नेहरू, (दी सिग्नेट प्रेस, कलकत्ता, विधि नही) पृ XI
110. वही पृ 35
- 111 वही, पृ. 130
- 112 नेहरू को ईयस आठ पावर, पृ. 188
113. जवाहरलाल नेहरू : ए बायोग्राफी, (मैकमिलन, न्यूयार्क, 1956) पृ 491
- 114 दक्षिण करबिया, बी फिलोसोफी आठ मि नेहरू, (बामुख)
115. वही, पृ 15
- 116 मास्केन डेवर, नेहरू ए पोलिटिकल बायोग्राफी (आयलकोट यूनिवर्सिटी प्रेस, लंदन, 1959) पृ 597
117. वही, पृ 596
- 118 विनसेन्ट स्त्रीजान नेहरू को ईयस आठ पावर, (विन्सेन्ट गेलेज, लंदन, 1960) पृ 275
119. जे. एस. साइट, जवाहरलाल नेहरू, (दी इंडियन प्रिंटिंग प्रसेस, साहोद, विधि नहीं) पृ. 218
120. कार्लेला स्वेन्डर, नेहरू आठ इंडिया (पी टी वार्ड. बुक डिप्ट, बंदलोर, 1951) पृ 162
- 121 जे. एस. साइट पृ 220
122. अरु इंडिया, 9 जनवरी, 1930
123. राममोसा, ट्राम्स आठ जवाहरलाल नेहरू, (बुक सटर, बम्बई, 1962) पृ 109
- 124 शोराया नामन, नेहरू को कस्ट सिक्करी ईयस, खड-11, पृ. 530-536
125. डा एफ करकडा, नेहरू को सोटस ईटर शोम कारकीर. (हेरक बहोत्त, लंदन, 1953) पृ 113-114
126. मास्केन डेवर, पृ. 625
127. बी इंटर्नैशन, 21 जनवरी, 1954
- 128 दक्षिण करबिया, बी फिलोसोफी आठ मि. नेहरू, पृ. 11
- 129 दक्षिण कृष्णमूर्ति, जवाहरलाल नेहरू को मंद एण्ड हिज आर्टिक्ल, पृ 11

भारत के समाजवादी चिन्तकों में मानवेन्द्रनाथ राय का अग्रणी स्थान रहा है। वे न केवल भारत में समाजवाद के ही प्रप्रगण्य थे अपितु साम्यवाद के प्रसार एवं प्रचार के भी प्रमदूत रहे। भारत में साम्यवाद या प्रध्याय उन्हीं के नाम से प्रारम्भ होता है किन्तु जितनी प्रबलता से उन्होंने साम्यवाद का समर्थन किया उतनी ही प्रबलता से उन्होंने अपने जीवन के उत्तरार्द्ध में उसका विरोध भी किया। जहाँ एक ओर एशिया तथा भारत को साम्यवाद का मन्देश उन्होंने दिया वहाँ दूसरी ओर उन्हींने सर्वप्रथम साम्यवाद की भर्त्सना कर सारे विश्व को मानववाद का संदेश भी दिया। साम्यवाद की विमूर्ति लेनिन, स्टालिन तथा ट्राट्स्की के परपन्त निकट रह कर तथा मैक्सिको, चीन व भारत को साम्यवाद का मार्ग दिखाकर जिस तरह से मानवीय स्वातन्त्र्य का उद्घोष किया उसका दूसरा उदाहरण विश्व में नहीं मिलता। यदि भारतीय राष्ट्रीय स्वतन्त्रता-प्रान्दोलन से ऊपर उठकर विचार किया जाये तो यह कहना अतिशयोक्तिपूर्ण नहीं होगा कि उनका नवमानववाद भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन की विश्व को एक अनुपम देन है।

संक्षिप्त जीवन-परिचय

मानवेन्द्रनाथ राय, जिनका जन्म-नाम नरेन्द्र भट्टाचार्य था, 1887 में बंगाल के एक गांव भरदालिया में जन्मे थे। उन्होंने अपना युवा जीवन एक क्रान्तिकारी के रूप में प्रारम्भ किया। 1905 के बंगाल प्रान्दोलन में सक्रिय भाग लेकर वे भूमिगत क्रान्तिकारी प्रान्दोलन में सम्मिलित हुए। भारत-जर्मनी क्रान्तिकारी पद्धन्त्र के वे सूत्रधार थे। 1907 में बलवत्ता के पास विगरीपोका रैवेस्टेशन की डकैती के राजनीतिक अपराध में उन्हें गिरफ्तार किया गया। किन्तु प्रमाण की कमी के कारण उन पर आरोप सिद्ध नहीं हुआ और वे छोड़ दिये गये। पुन हावडा-पद्धन्त्र बाण्ड में तथा गार्हन्तरीय डकैती बाण्ड के सिलसिले में उन्हें गिरफ्तार किया गया पर वे जमानत पर मुक्त कर दिये गये। क्रान्तिकारी बापों की प्रेरणा उन्हें सुप्रसिद्ध क्रान्तिकारी अतीनमुषर्जी से मिली थी। उन्हीं के निर्देश से वे प्रथम विश्वयुद्ध के दौरान भारत में क्रान्तिकारी प्रान्दोलन की सहायता के लिए शस्त्रास्त्र प्राप्त करने जर्मनी भेजे गये। अंग्रेज गुप्तचरो की निगाह से अपने को बचाते हुए वे चीन, जापान होते हुए अमेरिका पहुँचे। अमेरिका में इनका सम्पर्क लाला लाजपत राय से हुआ। लाला लाजपत राय ने उन्हें दैनिक खर्च के लिए आर्थिक सहायता दी। इतना ही नहीं, राय की समाजवाद में जिज्ञासा देख कार्लोमार्क्स के ग्रन्थों का सग्रह भी उन्हें खरीद कर दिया। अपने अमेरिका प्रवास के दौरान राय ने अपना प्रथम विवाह एक अमेरिकन महिला एवेलिन से किया। लाजपत राय ने मानवेन्द्रनाथ की दयनीय आर्थिक स्थिति देख उनकी पूरी सहायता की तथा दम्पति का पूरा खर्चा उठाया। किन्तु मानवेन्द्र नाथ का प्रमुख

उद्देश्य जर्मनी से सहायता प्राप्त कर भारत आना था। इस कार्य की पूर्ति के पहले ही उन्हें अग्रेज गुप्तचरो द्वारा ढूँढ लिया गया तथा उन्हें गिरफ्तार करवा दिया गया। जमानत पर छूटते ही राय अमेरिका से भग कर मैक्सिको पहुँचे। मैक्सिको पहुँचने के बाद उनका एक नया जीवन प्रारम्भ हुआ। अब वे भारतीय क्रान्तिकारी न होकर एक विचारक, मशहूर लेखक तथा साम्यवादी नेता थे। मैक्सिको में ही उन्होंने सर्व प्रथम एक साम्यवादी दल की स्थापना की। रूस के बाहर यह पहला साम्यवादी दल स्थापित हुआ था तथा अमरिबी महाद्वीप पर यह साम्यवाद का प्रथम दौर था। अब वे राष्ट्रवाद की सीमाएँ पार कर साम्यवाद में प्रविष्ट हो चुके थे। कार्ल मार्क्स के विचारों से प्रभावित हो वे अब विप्लववादी से एक कुशल राजनीतिज्ञ बन चुके थे। उनके विचारों की भावुकता तथा सांस्कृतिक चेतना लुप्त हो चुकी थी तथा उनका स्थान ले लिया था राजनीति पर प्रभाव डालने वाले आर्थिक विचारों ने। मैक्सिको से वे रूस चले गये। रूस में वे लेनिन के अन्तरंग शिष्य एवं प्रशंसक बन गये। लेनिन से इतनी घनिष्ठता होती हुए भी समय समय पर वे लेनिन से अपने वैचारिक मतभेद प्रकट करने से नहीं हिचकिचाते थे। लेनिन भी उनकी निर्भीकता एवं योग्यता पर प्रसन्न थे। लेनिन उन्हें अफगानिस्तान में रूस का राजदूत बनाकर भेजना चाहते थे किन्तु सैद्धान्तिक मतभेदों के कारण यह कार्य सम्पन्न नहीं हुआ।

अपने रूस प्रवास के दौरान मानवेन्द्रनाथ ने 'कॉमिन्टर्न' के लिए प्रशसनीय कार्य किया। लेनिन के दो महान् शिष्यों ट्राट्स्की तथा स्टालिन से उनके घनिष्ठ सम्बन्ध रहे। अन्य रूसी नेता जैसे जिनेवीव, कामेनेव आदि के सम्पर्क में भी वे आये। इस तरह साम्यवाद के प्रणेताओं की दृष्टि से मानवेन्द्रनाथ एशिया के मान्य साम्यवादी नेता का स्थान प्राप्त कर चुके थे।

1922 में मानवेन्द्रनाथ बर्लिन में रहे थे। उनका बर्लिन जाने का उद्देश्य यहाँ से भारत की स्वतन्त्रता का नया कार्यक्रम बनाना था। वे लेनिन के भारत सम्बन्धी दो कार्यक्रमों को क्रियान्वित करना चाहते थे। पहला तो यह था कि वे भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के साथ मिल कर भारत में अग्रेजी साम्राज्यवाद को उखाड़ फेंकें तथा दूसरा यह कि वे कांग्रेस के नेतृत्व को चुनौती दें। कांग्रेस को ध्वस्त कर उसके स्थान पर भारत में साम्यवादी दल को प्रोत्साहित करें। राय ने दोनों ही नीतियों का अनुसरण किया। उन्हें इस कार्य के लिए रूस से आर्थिक सहायता भी प्राप्त हुई। इस धन से उन्होंने एक द्वैमासिक पत्र वेंगाई आफ इन्डियन इन्डिपेंडेन्स प्रकाशित किया। जिनेवा तथा पेरिस से उन्होंने पुस्तकें प्रकाशित की तथा कई पत्र लिखे। उन सबको साम्यवादी साहित्य के साथ प्रचार के लिए भारत में भेजा। किन्तु उनके इस कार्य का भारत में विशेष लाभ नहीं हुआ। गांधीजी तथा उनके सहयोगियों के हाथ में कांग्रेस का नेतृत्व था। वे राय के विचारों से प्रभावित न हो पाये। राय को इस बात से बहुत निराशा हुई। इसमें भी अधिक निराशा राय को इस बात से हुई कि गांधीजी राजनीति व धर्म को समन्वित करना चाहते थे तथा ईश्वर की सत्ता को सर्वोपरि मानते थे। राय इससे विमत थे क्योंकि एक साम्यवादी विचारक के रूप में उन्होंने ईश्वर की सत्ता को तिलाञ्जलि दे दी थी। राय ने भारत में साम्यवादी गतिविधियों को प्रोत्साहित किया। बानपुर (1924) तथा मेरठ (1929) पड़मन्थ-काण्ड इसी साम्यवादी उपक्रम के परिणाम थे। राय, "कॉमिन्टर्न" तथा अग्रेजी साम्यवादी दल

के प्रयत्नों से भारत में साम्यवादियों का जोर बढ़ रहा था और वे श्रमिकों में वर्ग-चेतना जागृत कर उन्हें संघर्ष के लिए तैयार कर रहे थे। किन्तु इस बीच 'कॉमिन्टर्न' के साथ हुए मतभेदों के कारण राँय को इसमें प्रलग होना पड़ा। वे 1929 में साम्यवादी दल से प्रलग हो गये। उन्होंने कांग्रेस के नेताओं से सम्पर्क साधा तथा जर्मनी में कांग्रेस की शाखा स्थापित करने का प्रयास किया। वे 1930 में भारत लौटे। अब वे समाजवादी विचार-धारा के प्रालोचन बन चुके थे और अनुभव करते थे कि साम्यवादी विचारधारा में ऐसी कई कमियाँ थीं जिससे वह भारत के लिए श्रेयस्कर नहीं हो सकती थी। यही कारण था कि वे रूस के साम्यवादी नेताओं की स्वागृहपरायण नीति के विरोधी बन गये थे। किन्तु राय को अपने पूर्व भावों एवं विचारों के कारण गिरफ्तार कर जेल भेज दिया गया। वे छ वर्ष जेल में रहे। जेल में उन्होंने अपना लेखन-कार्य जारी रखा था। जेल में उन्होंने फिलोसोफिकल कोन्सिडरेशन्स आफ साइन्स साइन्स नामक ग्रन्थ लिखा जो कि 9 खण्डों में बंटा हुआ है। 1936 में जेल से मुक्त हुए। वे कांग्रेस के सदस्य बन गये। कांग्रेस में अवाहृत्तात नेहरू तथा सुभाषचन्द्र बोस में उनका विशेष सम्पर्क रहा तथा राय के प्रभाव में कांग्रेस ने प्राथिक तथा सामाजिक कार्यक्रम निर्धारित किया। किन्तु कांग्रेस में राय को उन्नती संभवता नहीं मिली जितनी वे प्रभिरापा रखते थे। इसका कारण यह था कि वे गांधीजी से सर्वथा भिन्न विचार रखते थे। वे गांधीजी के विरोधी के रूप में कांग्रेस में नहीं पनप सके।

1940 में राँय ने रेडिकल डिमोक्रेटिक दल की स्थापना की। द्वितीय महायुद्ध के दिनों में उन्होंने फासीवाद का जमकर विरोध किया। वे मानते थे कि विश्व में फासीवाद की विजय एवं अन्धकार घटना होगी। वे 1942 के कांग्रेस के 'भारत छोड़ो' आन्दोलन को भी फासीवाद की सजा दे चुके थे। वे फासीवादियों के विरुद्ध युद्ध में लड़ रहे ब्रिटेन की शक्ति की क्षीण नहीं देखा चाहते थे। इसी कारण से उन्होंने कांग्रेस के आन्दोलन को अदूरदर्शितापूर्ण कहा। उनके आलोचक इस कार्य के लिए उन्हें राष्ट्र-विरोधी एवं ब्रिटिश-नमस्पर्क कहते लगे। राँय के लिए अपने पक्ष में सफाई प्रस्तुत करना कठिन था। मध्य यह था कि राँय किसी भी प्रकार की दासता पसन्द नहीं करते थे। उनका यह शब्द विश्वास था कि फासीवाद विश्व में स्वतन्त्रता की समाप्ति कर देगा। इसी कारण से वे फासीवाद के विरुद्ध लड़ने वाले ब्रिटेन तथा रूस के पक्ष का समर्थन कर रहे थे।

भारत में मानवेंद्रनाथ राँय ने श्रमिक तथा किसानों के उद्धार के लिए "इन्डियन फेडरेशन आफ नेबर्" संघठित किया। उनका यह विश्वास था कि श्रमिकों व किसानों की मुक्ति के बिना समाज प्रगति नहीं कर सकता। उन्होंने एक नवीन सामाजिक, प्राथिक व राजनीतिक दर्शन की आवश्यकता अनुभव की। वे एक और मानसंवाद से उत्पन्न सकटों तथा दूसरी तरफ साम्यवाद लोकतन्त्र की निर्वलता से परिचित थे। अतः उन्होंने इन दोनों छतरी का आसना करने के लिए एक नया दर्शन प्रस्तुत किया जिसे "उद्यमवाद" अथवा "नवमानववाद" की सजा दी गयी। 1937 में उन्होंने अपने प्रमुख साप्ताहिक पत्र इन्डिपेंडेंट इन्डिया का नाम बदल कर दी रेडिकल ह्यूमेनिस्ट रख दिया जो आज भी इसी नाम से प्रकाशित हो रहा है। राय ने इस पत्र के माध्यम से अपने सामाजिक पुनर्निर्माण सम्बन्धी विचारों को प्रस्तुत किया।

राँय सामाजिक समस्याओं को यथार्थवादी दृष्टिकोण से देखते थे। स्वतन्त्रता की मूलभूत प्रेरणा ने उन्हें एक ऐसा यथार्थवादी चिन्तक बना दिया जो अपने राजनीतिक चिन्तन में वैज्ञानिक एवं विवेकपूर्ण विचारों से प्रोत्साहित था। राँय का भारत के बुद्धि-जीवियों में अद्वितीय स्थान माना जा सकता है। उनका मानववाद मानवमात्र की स्वतन्त्रता का संदेश देता है। राँय की महानता केवल विचारों तक ही सीमित नहीं थी। वे व्यक्तिगत जीवन में स्पष्टवादी एवं निर्मल रहे। वे सर्वदा सत्यान्वेषी रहे और कुटिलता तथा दम्भ उनको धूँ भी नहीं सके। उनके जीवन की सादगी तथा ईमानदारी का एक अनुकरणीय उदाहरण इस बात से मिलता है कि जब 1948 में उनको यह अनुभव हुआ कि उनकी स्थापित रेडिकल डिमोक्रेटिक पार्टी लोकतान्त्रिक धारणाओं से तादात्म्य स्थापित नहीं कर पायी है तो उन्होंने बिना किसी निष्कर्ष के उसे समाप्त कर दिया। इसके बाद वे न तो किसी दल से सम्बन्धित रहे तथा न किसी प्रकार की दलगत राजनीति का समर्थन किया। जीवन के शेष दिन उन्होंने स्वतन्त्र लेखन, चिन्तन तथा स्वयं द्वारा स्थापित इन्डियन रिनेसां इन्स्टीट्यूट, देहरादून के निदेशन में व्यतीत किये। 25 जनवरी 1954 को उनका शरीरान्त हुआ।

राँय के राजनीतिक विचार

मानवेंद्रनाथ राँय का राजनीतिक दर्शन दो भागों में विभाजित किया जा सकता है। पहला भाग उनके उन विचारों से सम्बन्धित है जब वे कट्टर मार्क्सवादी थे तथा दूसरा भाग उन विचारों से सम्बन्ध रखता है जब वे मार्क्सवाद के विरोधी बन गये अतः मार्क्सवाद को चुनौती देने के लिए उन्होंने नव मानववाद की स्थापना की। उनके राजनीतिक विचारों का पहला भाग उनकी मार्क्स-भक्ति का वर्णन करता है जो उनके उपर्युक्त वर्णित जीवन-परिचय से मिल जाता है। दूसरे भाग का विचार अधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि यहीं से उनका मौलिक राजनीतिक चिन्तन प्रारम्भ होता है। यहाँ उन्होंने नव-मानववादी विचारों का उल्लेख किया जा रहा है।

राँय के राजनीतिक विचारों में व्यक्ति को अत्यधिक महत्व दिया गया है। उनकी यह धारणा थी कि एक अच्छा व्यक्ति ही एक अच्छे समाज की रचना कर सकता है। वे व्यक्ति को ही समाज का आधार मानने लगे थे। उनका यह कथन था कि सदियों से राजनीतिक विचारकों ने व्यक्ति के महत्व को नहीं पहचाना। कालान्तर में नव-जागरण युग में ही व्यक्ति अपनी मौलिक स्थिति प्राप्त कर सका। इसके माध्यम से ही व्यक्ति का स्थान राज्य तथा समाज की तुलना में पुनरांकित हुआ। राँय भी मार्क्सवादी प्रभाव के दिनों में व्यक्ति को राज्य की तुलना में दूसरे स्थान पर मानते रहे किन्तु मार्क्सवाद का प्रभाव दूर होने के बाद वे यह मानने लगे कि व्यक्ति का कार्य केवल आज़ापालन ही नहीं अपितु अपना स्वतन्त्र अस्तित्व बढ़ाये रखना भी है। इस तरह उन्होंने व्यक्ति को एक नागरिक के सम्मानित पद पर पुनः स्थापित किया। स्वतन्त्रता एवं नृसंघ का व्यक्ति के जीवन में तात्त्विक बिठाया। वे मौखिक लगे कि साम्यवादी तथा समाजवादी विचारकों ने व्यक्ति के आत्म-शोख को ठेस पहुँचाई है। वे व्यक्ति के सामाजिक दायित्व तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता दोनों को समान स्थान देने थे। उन्हें पूँजीवाद की व्यक्तिगत स्वायत्तपरायणता की नीति पसन्द नहीं थी। इससे उनकी यह धारणा भी बनवती हुई कि पूँजीवाद की

स्वायं-वृत्ति ही अन्ततः पूजोवाद को समाप्त कर देगी।

राँय ने राज्य को केवल साधन माना, साध्य नहीं। राजनीतिज्ञ दर्शन के दृष्टि-कोण से वे राज्य को न तो एक आवश्यक बुराई ही मानते थे तथा न मानव के समान राज्य के तिरोहित होने में ही उनका विश्वास था। वे राज्य की आवश्यकता एक अच्छे शासन के प्रदाता के रूप में आवश्यक समझते थे। उदारवादियों की भाँति राँय भी राज्य को सामान्य हित साधन का उपकरण समझते थे। उन्हें राज्य के कठोर नियन्त्रण अथवा अधिनायकतन्त्र में विश्वास नहीं था। वे जर्मनी तथा रूस के अपने व्यक्तिगत अनुभवों के आधार पर अधिनायकतन्त्र से, चाहे वह एक व्यक्ति का हो अथवा एक दल का, अत्यधिक घृणा करते थे। वे राज्य को पूर्णतया लोकतान्त्रिक आधार देना चाहते थे। उनकी दृष्टि में राज्य समाज का राजनीतिक सङ्गठन है तथा समाज के किन्हेन्द्रीयकरण द्वारा राज्य व समाज दोनों समरक्ष हो जाते हैं। वे राज्य को एक प्रति लोकतान्त्रिक राज्य बनाना चाहते थे, जिसमें संसदीय लोकतन्त्र तथा अधिनायकतन्त्र दोनों की बुराई से बचा जा सके। वे आर्थिक नियोजन की व्यक्तिगत स्वतन्त्रता से सम्मिलित कर अधिक प्रत्यक्ष लोकतन्त्र स्थापित करना चाहते थे। पूँर्वि उन्हें पूर्व तथा पश्चिम के देशों की राजनीतिक स्थिति का व्यक्तिगत अनुभव था, अतः वे ऐसा निदान प्रस्तुत कर रहे थे जिससे दोनों की ही समस्याओं का उपचार हो सके।

राँय को राष्ट्रवाद के सिद्धांत से घृणा हो चुकी थी। यद्यपि उन्होंने अपना राजनीतिक जीवन एक राष्ट्रवादी आतिशारी के रूप में ही शुरू किया था किन्तु अध्ययन तथा मनन-चिन्तन में उनको राष्ट्रवाद का विरोधी बना दिया। जो कुछ राष्ट्रवाद उनमें शेष था वह माक्सवाद के प्रभाव में समाप्त हो गया था। राँय का यह विचार था कि राष्ट्रवाद मानवता पर आधारित होने के कारण किसी भी वैज्ञानिक राजनीतिक चिन्तन का आधार नहीं बन सकता। वे राष्ट्रवाद के सिद्धांत को निरर्थक मानते थे। वे राष्ट्रवाद को निरर्थक मानते हुए उसे पूजोवादी शोषण तथा शोषितवैशेषिक विस्तारवाद का प्रतीक मानते थे। वे राष्ट्रवाद को फासीवाद का प्रेरक भी मानते थे। फासीवाद से उन्हें घृणा थी। उनकी दृष्टि में मानवीय प्रतिस्पर्धा को ध्वस्त करने में फासीवाद स बढ कर कोई और विचारधारा नहीं हो सकती थी। वे इसी कारण से भारतीय राष्ट्रवाद के कट्टर आलोचक थे।

राँय अन्तर्राष्ट्रीय के प्रतीक थे। विश्व बहुल्य तथा विषम-एकता में उनका विश्वास था। उनकी दृष्टि से इतिहास का वैज्ञानिक अध्ययन यह सिद्ध करता है कि सभ्यता मानव सस्कृति का एक ही उद्गम है। वे मानते थे कि विश्व एकीकरण अवश्य स्थापित होगा। उन्होंने इस विचारधारा का इसलिए भी समर्थन किया कि इसके द्वारा आर्थिक क्षेत्र में व्याप्त अन्तर्राष्ट्रीय प्रतिस्पर्धा, गरीबी तथा बेकारी दूर की जा सकती है, यदि राष्ट्रीय राज्यो का स्थान एक विश्व-राज्य से ले। वे मानव व मानवता के बीच और किसी वस्तु को सहन नहीं कर सकते थे। उनका अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण वंश, रंग, राष्ट्रीयता या अन्य किसी भी तत्त्व से सीमित नहीं था। वे समाजवादी व्यवस्था की धोपी अन्तर्राष्ट्रीयता में विश्वास नहीं करते थे। उन्हें इसका कटु अनुभव था कि विश्व के समस्त श्रमिक पूजोवादी शोषण के विरुद्ध एक होने को तैयार नहीं थे। राष्ट्रवादी प्रवृत्तियों ने समाज

वादी सिद्धांत को ठाक पर रख दिया था। उनके विचार से साम्यवादी तथा समाजवादी दोनों ही राष्ट्रवाद के विचार से इम्त पे, महा तक कि वे साम्यवाद को राष्ट्रवाद का ही उत्तररूप मानने लगे। उन्हें साम्यवाद से इसी कारण से चिढ़ हो गयी कि साम्यवादी अंतर्राष्ट्रवाद का प्रचार तो करते थे पर व्यवहार में राष्ट्रवादी थे। इन तरह राष्ट्र का उद्घोषान्वयवाद एक सच्चे अंतर्राष्ट्रवाद का प्रतीक तथा उसकी प्राप्ति का साधन है।

मानवेंद्र नाथ राय की वैज्ञानिक राजनीति

मानवेंद्र नाथ राय का राजनीतिक दर्शन पूर्णतया वैज्ञानिक चिन्तन पर आधारित है। उन्होंने अध्यात्मवाद, भौतिकवाद तथा समाजवाद तीनों का नाशोन्मूलन कर उनकी उपादेयता को निरपेक्षता सिद्ध करते हुए मानववाद को नवीन रूप में प्रस्तुत किया है। उन्होंने अध्यात्मवाद के स्थान पर भौतिकवाद तथा समाजवाद को विशेष महत्व दिया है। राय के अनुसार धर्म तथा अध्यात्मवाद मनुष्य के वैज्ञानिक चिन्तन का मार्ग प्रवर्द्धक करते हैं। उनके विचारों में मध्ययुग तक की स्थिति इसी तरह की पुष्टि करती है। जब वे पुनर्जागरण काल में धर्म को सोचिन्तित कर वैज्ञानिक चिन्तन का प्रारम्भ हुआ सभी से मानवीय स्वतन्त्रता का महोच्चारण बना। उनके विचारों से धर्म ने एक सच्चे समय तक मानव नस्तिष्क को नियन्त्रित किया तथा धार्मिक आह्वानों ने उसे रूपांतरित रखा। यद्यपि उन्होंने बौद्ध, ईसाई तथा इस्लाम धर्म को सामाजिक जाति लाने के प्रयासों का श्रेय दिया फिर भी वे यह मानने रहे कि इन धर्मों के प्रवर्तकों के बाद उनके अनुयायियों ने मनुष्यों के धार्मिक विश्वास, अज्ञानता तथा निर्धनता का नाश उठाकर उनका शोषण किया। वे धर्म की वर्तमान उपस्थिति का यह कारण प्रस्तुत करते रहे कि धर्म का मानव-जीवन के बर्दे किया-बलायी से ऐसा घटूट सम्मुख रहा है जिसने वह अभी भी जीवित है। वे यह मानने से कि धार्मिक सम्प्रदायों का शिक्षा के क्षेत्र में अपना विशेष योगदान रहा है। शिक्षा सम्प्रदायों का निर्माण, विकास तथा उनकी व्यवस्था धार्मिक सम्प्रदायों द्वारा होती रही। इन सम्प्रदायों ने शिक्षा के प्रसार में पूर्ण योग दिया तथा ज्ञान जागृत करते हुए मानव ने विवेक तथा विज्ञान का पोषण किया। उनके अनुसार धार्मिक क्षेत्र में भी धर्म ने धार्मिक क्रिया-व्यवहारों को प्रथम दिया। धार्मिक कतिबिधियाँ धार्मिक सम्प्रदायों का बग बन गयीं। इन सम्प्रदायों के पास धार्मिक मात्रा में जमीन तथा धन सम्पदा उपलब्ध होने के कारण वे वैभवशाली बन गये। उनके धार्मिक वैभव के मानने साधारण मानव को झुहना पड़ा। इसका कदमे खतरनाक परिणाम यह हुआ कि मानव-नस्तिष्क तथा चिन्तन की स्वतन्त्रता पर धर्म का एकाधिकार हो गया। स्वर्ग तथा नर्क की धर्म-कल्पनाओं ने सामान्य जनता को सदैव मयमोहित रखा। किन्तु राय के अनुसार भौतिकवाद के बढ़ते हुए प्रभाव ने इस धार्मिक एकाधिकार को चुनौती दी और उसे सीमित किया। मानववाद के उदय ने ईश्वर को चुनौती दी तथा पुनर्जागरण तथा सुधार युग ने धार्मिक विरुद्धता का नकनार दिया। यह मानव का धार्मिक बन्धनों से चिन्तन को मुक्त करने के निचे विद्रोह था। इससे विज्ञान से भी महायुद्ध मिली। विज्ञान के विकास ने ब्रह्माण्ड के सम्बन्ध में नवीन विचार प्रस्तुत किये तथा विज्ञान की विभिन्न शाखाओं ने ज्ञान को प्रसीमित दृष्टि की। धर्म का व्यक्ति पर नियंत्रण सिद्धित हो गया। सामाजिक व्यवहार में परिवर्तन आया तथा अध्यात्मवाद द्वारा उत्पन्न नियन्त्रणवाद एवं तर्कहीनता समाप्त

होने लगी। मानव के अस्तित्वप्रमाण, आशावादिता तथा विवेक को बल मिला। इस प्रकार मानवता की धर्म से मुक्ति का चित्रण प्रस्तुत करते हुए राँय धर्म की परिष्कृत¹ नस्ले र म्यान पर जगरी पूर्ण समाप्ति के पक्ष में थे। वे प्राध्यात्मिकता के बन्धन से मानवीय चिन्तन को मुक्त कर एक स्वतन्त्र चेतना की स्थापना कर रहे थे।

राँय भौतिकवाद थे। वे दर्शन को भौतिकवाद तथा भौतिकवाद को ही एक मात्र दर्शन मानते थे। उनका भौतिकवाद 'प्रायो, पोषा तथा जीमो' वाले भ्रमात्मक विचार से सम्बन्धित नहीं था।² उनको दृष्टि में भौतिकवाद प्रकृति के यथार्थ ज्ञान का प्रतिनिधित्व करता है तथा प्रकृति से मानव का तादात्म्य स्थापित करता है। वे प्रकृति को स्वाभिमान एवं अस्तिगत प्रमत्तता का परिचायक मानते थे।

भौतिकवादों विचारों के सदर्भ में राँय ने दिदरी को इतिहास का अग्रणी भौतिकवादी माना था। उनसे विचार में दिदरी भौतिकवाद को एक मानवीय दर्शन में परिणत कर सगा। उन्होंने दिदरी के इन विचारों को कि मानवीय शक्ति बंधनमुक्त है तथा व्यक्ति की अपने अस्तित्व की रक्षा की पूर्ण स्वतन्त्रता है—भौतिकवादी दर्शन का प्राधार माना। दिदरी के अलावा राँय ग्रीक विचारकों जैन थेरा, एनाक्सागोरस, हेराक्लिटस आदि का भी भौतिकवाद की समृद्धि के लिए उल्लेख करते थे। इनमें से राँय न हेराक्लिटस का विशेष उल्लेख करते हुए बताया कि वे द्वन्द्वात्मकता के प्रवर्तक थे तथा हीमल व प्रेरणा स्रोत थे। राँय ने यह माना कि द्वन्द्वात्मकता की विचारधारा ने सम्पूर्ण सत्य तथा सम्पूर्ण ज्ञान की चुनौती देकर मानवीय अस्तित्व को सभी कश्चनों से मुक्त कर दिया। राँय ने हेराक्लिटस के इस कथन का—'साधारण सत्य है, असाधारण असात्य है तथा जो मानवीय अस्तित्व के पते हैं वह सत्य नहीं किन्तु स्वप्न है, ज्ञान नहीं किन्तु केवल भ्रम है'—पूर्ण समर्थन दिया। इसी प्रभाव में राँय ने अपने विचारों को अधिक से अधिक वैज्ञानिकता पर आधारित किया तथा वास्तविकता का त्याग कर दृष्टियन्त्र अनुभव को ही सत्य माना।³

इसी प्रकार राँय प्राटागोरस ने भी प्रभावित हुए। प्राटागोरस का यह उद्देश कि मनुष्य ही मात्र वस्तुओं का मापदण्ड है राँय के लिए ज्ञानदीप था। इसी तरह भारतीय उपनिषदों में भौतिकवादी अंगों का उल्लेख करते हुए उनसे प्रेरणा ली तथा आर्य कविता तथा दण्ड के विचारों को भी भौतिकवादी सजा दे उनसे विचार गहृण लिये। टॉमस हॉप्स ने राँय को प्रभावित किया। वे हॉप्स की धर्मनिरपेक्ष राजनीति एवं विवेक तथा उद्योगी के समन्वय के प्रमत्तक थे। अपने भौतिकवादी दर्शन पर राँय हीमल मार्क्स तथा मजिज्म का प्रभाव भी स्थापित करते थे। इस विचारकों का भौतिकवादी दर्शन राँय के चिन्तन पर सदैव अंकित रहा। वे इस प्रभाव से मुक्त होन का प्रयास करके भी मुक्त न हो सके। उनसे सामाजिक साम्यवादी विचारकों के सानिध्य में भी उन पर प्रभाव पड़ा और वे लेनिन, स्टालिन, दाहल्की के समान भौतिकवादी एवं अतत्त्ववादी बन गये। वे राजनीति में नैतिकता को कोई स्थान नहीं देना चाहते थे। फिर भी उन्हें नैतिकताओं का अनुयायी नहीं ब्रह्म करते। वे सत्यवादी थे तथा उन्होंने नैतिकताओं के विपरीत अपने भौतिकवादी दर्शन में भी मानवीय कोमल भावनाओं को जोड़ित रखा। स्वार्थपरायणता का त्याग प्रस्तुत कर उन्होंने आर्थिक मानव के स्थान पर नैतिक मानव को प्रतिष्ठित दिया। उनका भौतिकवाद

भादशंवादी ज्ञानशास्त्र से रहित नहीं। वे समस्त विचारों का भौतिक अस्तित्व से सम्बन्ध मानते हैं।¹⁴ इस प्रकार रॉय का भौतिकवाद पूर्णतया यथार्थवादी भौतिकवाद है। वे लेनिन के समान यथार्थवादी एवं भौतिकवादी दोनों ही हैं।¹⁵

मानवेन्द्र नाथ रॉय के विचारों में आर्थिक शोषण, सामाजिक दासता, सामूहिक पिछड़ापन एवं आध्यात्मिक गिरावट से मुक्ति दिलाने के लिए समाजवाद से बंध कर और कोई मिथ्यान्त नहीं है।¹⁶ रॉय पूँजीवाद के कट्टर विरोधी थे। मेक्सिको में समाजवादी दल की स्थापना करने के बाद वे निरन्तर समाजवाद के प्रसार में लगे रहे। किन्तु बाद में उनको यह कटु अनुभव हुआ कि समाजवाद सब कुछ नहीं दे सकता। वे यह मानने लगे कि मानव केवल पेट भर भोजन के लिए ज़िन्दा नहीं रहता। इस प्रकार वे नाने शन समाजवाद के प्रबल आलोचक बन गये। वे समाजवादी चिन्तन जन्म नैतिकता, आचार तथा सामाजिक व्यवहार सम्बन्धी कुचेष्टाओं को बुरा मानते थे। साधन तथा साध्य के अदृष्ट सम्बन्धों के विचार में उनका पूरा विश्वास था।¹⁷

प्रचलित समाजवादी चिन्तन से ऊँच कर रॉय ने एक नवोन समाजवादी विचारधारा प्रस्तुत की जिसका नाम उन्होंने 'सहकारी समाजवाद' रखा। सहकारी समाजवाद में रॉय ने व्यक्ति को समाज की स्वतन्त्र इकाई के रूप में स्वीकार किया। इसमें न तो व्यक्ति पर नियन्त्रण रहेगा और न उसकी स्वतन्त्रता सीमित की जायेगी। पचापत्तों के माध्यम से हर व्यक्ति शासन में अपने आपको प्रत्यक्ष रूप से सम्बन्धित कर सकता है। वे मानते थे कि सहकारी समाजवाद अधिक लोकप्रिय हो सकता है क्योंकि उत्पादन, वितरण एवं वित्तिय में पारस्परिक सहयोग के द्वारा अधिक लाभ प्राप्त किया जा सकता है। इस तरह सहकारिता के आधार पर व्यक्ति को मार्क्सवादी व्यवस्था से अधिक लाभ मिल सकते हैं। जहाँ मार्क्सवादी व्यवस्था केवल स्वतन्त्रता देती है वहीं रॉय द्वारा प्रस्तुत सहकारी समाजवाद व्यक्ति को हर प्रकार की स्वतन्त्रता देने की सद्यत है। रॉय ने सहकारी समाजवाद को पूँजीवाद तथा साम्यवाद दोनों से ही मुक्ति दिलाने वाला माना। यह एक ऐसा सामाजिक दर्शन है जिसमें आर्थिक उपलब्धि ही सब कुछ नहीं किन्तु मानव का सर्वांगीण विकास एवं बल्यार्ण इसका लक्ष्य है।

मानवेन्द्रनाथ रॉय तथा नवमानववाद

रॉय के राजनीतिक विचारों में नव मानववाद का विशेष महत्त्व है। उनकी नवमानववादी विचारधारा को समझने के लिए आवश्यक है कि पहले यह जान लिया जाय कि मानववाद क्या है? मानववाद एक प्राचीन विचारधारा है। यूनान के स्टोइक तथा एपिक्यूरियन्स विचारकों से लेकर प्राधुनिक काल तक इसके व्याख्याकार प्रस्तुत होते रहे हैं। प्राचीन समय से ही मानववादी विचारधारा का केन्द्रबिन्दु मानव रहा है। इस विचारधारा के अनुसार मनुष्य ही सब कार्यों का आधार है। मानव सर्वश्रेष्ठ है। भारत में भी पारवक तथा बौद्धदर्शन में मानववाद के स्पष्ट लक्षण मिलते हैं। यूरोप में मानववादी चिन्तन में पुनर्जागरणयुग के बाद अधिक वैज्ञानिकता गृहण की। ईश्वर की प्रमुखता कम हुई तथा मानव का महत्त्व बढ़ा। ईश्वर की सत्ता के स्थान पर मानव की सत्ता को मानववाद ने स्थापित किया। डेकार्ट तथा स्पिनोज़ा ने ईश्वरीय सत्ता को भ्रममोर दिया। कान्ट, वॉल्टेर आदि ने मानव की प्रमुखता स्थापित की। मानवकपी ईश्वर की पाराधना होने

सभी। दार्शनिक चिन्ता का केन्द्रबिन्दु ईश्वर प्राप्ति न होकर ऐसा मनुष्य बना जो मानवीय मनुष्यों के विषय की महत्त्वपूर्णता द्वारा मानवता को करना चाहता था। विवेकपूर्ण, मानवीय तथा वैज्ञानिक विचारों की बाढ़ सी आ गयी। मनुष्य की सम्प्रभुता ने चिन्तन एवं जीवन के बाह्य बन्धनों को तोड़ने का मार्ग प्रपन्नाया।

आधुनिक युग में मानववाद मयार्थवाद, अस्तित्ववाद एवं भावतावाद के रूप में प्रकट हुआ। वर्तमान के सदर्भ में मानववाद ने एक मोर यह धारणा प्रस्तुत की कि मानव स्वयं साध्य है तो दूसरी ओर इस विचार का प्रतिपादन किया कि मानव ही अमानवीय चिन्ता का बंधन है तथा बड़ी सार्वभौम श्रुति है। उसकी अन्तर्दृष्टि ही उसका सत्य है। इस विचार ने मनुष्य को स्वभाव से प्रपन्न माना है तथा उसे पूर्णता प्राप्त करने की असीम शक्ति से सम्पन्न माना है। यह मानव की स्वतन्त्रता दिशाने के प्रकाश की उसने द्वारा समाज में सर्वोच्च विचार का अभिभाष्य भग माना है। यह व्यक्तिगत हित साधन की जगह सामाजिक हित साधन का समर्थक है। मानववाद इस श्रेय की प्राप्ति के लिए अज्ञान तथा अंधविश्वास को विवेकपूर्ण चिन्ता द्वारा दूर करना चाहता है। यह मानव में मानव का प्रेम जागृत करता है। मानव को इसी भौतिक जीवन में सुखमय तथा मानन्दमय बनाने के लिए विज्ञान का सहयोग प्राप्त करना तथा मानव की श्रेष्ठता स्थापित करना इस विचारधारा का श्रेय है।

नव मानववाद

मानवैश्व नाथ रॉय ने प्राचीन मानववाद में घोर कमी दे रखी है। उन्हें प्राचीन मानववाद की धर्म बंधाता स्वीकार नहीं थी। उनका विचार था कि मानववाद के साथ धर्म का मिश्रण किसी भी समय मानववाद को नष्ट कर सकता है। मनुष्य की सत्ता से ऊपर रॉय मान किसी भी प्रकार की धार्मिक अथवा आधिभौतिक सत्ता को मानने के लिए तैयार नहीं थे। अतः रॉय ने मानववाद की प्राचीन मान्यताओं को समाप्त कर एक नवीन दृष्टिकोण प्रपन्नाया। यह नवीन धारणा न तो एक रहस्य की ओर न केवल मान विश्वास की वस्तु। यह मानववाद मानव के प्रादुर्भाव, उसने जीती तथा उसकी वास्तविकता की ओर के साथ जीवन के मूलभूत मनुष्यों पर आधारित किया गया। जीवशास्त्रीय प्रयोगों के आधार पर यह निष्कर्ष निकाला गया कि विवेक तथा नैतिकता मनुष्य की जन्मजात श्रुति के परित्याग है। इसी जीवशास्त्रीय स्वीकार के आधार पर यह मन्त्र मनुष्यों के साथ शांति व सहयोग का जीवन जीता है। रॉय के अनुसार नव मानववाद कोई अर्द्ध दर्शन या केवल मान सामाजिक दर्शन अथवा केवल मान राजनीतिक एवं धार्मिक सिद्धान्त ही नहीं है। इसने विपरीत यह उन सिद्धान्तों का संघर्ष है जो मनुष्य जीवन के सभी किताब-कथाओं को उसने सामाजिक अस्तित्व से सम्बन्धित कर उसकी मनुष्यता का मार्ग प्रकाश करते हैं।¹⁹

इस प्रकार नव मानववाद मानव की स्वयं के भाग्य का निर्माण करता है तथा यह सुविधा प्रदान करता है जिसके अन्तर्गत वे मनुष्य अपने जीवन का निर्माण तथा पुनर्निर्माण करना हुआ सारा विकास की ओर प्रयत्नशील रह सकता है। मानव-व्यक्तिगत को सारा पैदा करने वाले निरन्तर सधर्मों तथा मनुष्यों से ही नवमानववाद उत्पन्न होता है। मानव की सामाजिक, राजनीतिक, शैक्षिक तथा नैतिक जीवन की समस्याओं

ने मानव-भविष्य के सम्बन्ध में यह सोचने के लिए विवश किया है कि यदि मानव अपने लिए एक नवीन जीवन-दर्शन की सृष्टि नहीं करता तो वह अपने आप में विश्वास छो बैठेगा तथा सदा के लिए भाग्यच्युत हो जायेगा। अतः सामाजिक ढांच का नव निर्माण एवं मानव-जीवन को सौहार्द्रपूर्ण एवं सुखमय बनाने के लिए मानव का पुनर्मूल्यांकन नव मानववाद का ध्येय है।⁹

यदि निष्पक्ष दृष्टि से विचार किया जाय तो नवमानववाद कोई पूर्णतया नवीन विचारधारा नहीं दिखलाई देती। यह वही पुरानी मानववादी विचारधारा है जिसका आधुनिक विज्ञान को गवेषणाओं का पुट देकर नवमानववाद के रूप में परिवर्तित कर दिया गया है। मानवेन्द्रनाथ का यह उदारवादी दृष्टिकोण है कि उन्होंने नवमानववाद को कठोरता की परिधि में न रख कर उसे बदलती परिस्थितियों के अनुरूप विवर्धित होने वाला सिद्धान्त बनाया है। रॉय ने स्वीकार किया है कि मानववाद मार्क्स के प्रभाव से अछूता नहीं किन्तु साथ ही साथ उन्होंने यह भी तर्क प्रस्तुत किया है कि नव मानववाद मार्क्सवाद से अधिक वैज्ञानिक है। उनका कहना था कि जब मार्क्स ने अपने सिद्धान्तों का सृजन किया था उस समय वैज्ञानिक ज्ञान इतना विवर्धित नहीं था। इसके विपरीत वे अपने नवमानववाद को जीव शास्त्र तथा मनोविज्ञान के नवीनतम निष्कर्षों पर आधारित मानते हुए उसे मार्क्सवाद से भी अधिक प्रगतिशील मानते थे।

किन्तु नवमानववाद तथा मार्क्सवाद में पर्याप्त अन्तर है। नवमानववाद में व्यक्ति को प्रमुखता दी गई है, जब कि मार्क्सवाद में स्थिति इसके विपरीत है। नवमानववाद में व्यक्ति की प्रमुखता केवल समाज में ही नहीं, अपितु अखिल ब्रह्माण्ड में मानी गयी है। समाज की रचना का आधार ही व्यक्ति को माना है। यदि व्यक्ति समाज के बिना अस्तित्व नहीं रखता तो समाज भी व्यक्तियों का ही बनाया हुआ संगठन है। अच्छे व्यक्ति मिलकर ही अच्छे समाज का निर्माण करते हैं।¹⁰ जब कि मार्क्सवाद एक अच्छे समाज की रचना की प्राथमिकता देता है ताकि उसके माध्यम में अच्छे मनुष्यों का निर्माण हो सके। पर रॉय के अनुसार अच्छे व्यक्ति का निर्माण अधिक महत्त्व रखता है। यह कहना कि पहले एक अच्छे समाज का निर्माण किया जाये तथा बाद में उसके माध्यम से अच्छे व्यक्ति बनाये जाये, उचित नहीं। यदि इस धारणा को माना जाये तो इसके अनुसार पहले शक्ति हथियानी होगी तथा माध्य की प्राप्ति में हर साधन उचित ठहराया जायेगा। इसमें अच्छाई का लोप हो जायेगा और बुरे माधनों से भी अच्छे समाज को सगठित करने का समर्थन किया जायेगा। रॉय के अनुसार यह सर्वथा अनुचित है। बुरे साधन अच्छे व्यक्ति का निर्माण नहीं कर सकते तब बुरे व्यक्ति अच्छे समाज का सृजन नहीं कर सकते। इस प्रकार रॉय मार्क्सवाद के विपरीत साधन तथा माध्य की नैतिकता के प्रौचित्य पर बल देने हुए दोनों के सम्बन्ध के पक्षपाती है।

रॉय के नवमानववाद की स्थापना मिश्रित एवं प्रबुद्ध जनता के माध्यम से ही हो सकती है। यदि समाज का ऐसा नव-निर्माण नवमानववाद पर आधारित किया जाये तो वह एक धर्मनिरपेक्ष आन्वि का जनक होगा। यह एक ऐसी शक्ति होगी जिसमें मानव के नैतिक, बौद्धिक, मानसिक, राजनीतिक, सामाजिक तथा अन्य पक्षों का समावेश होगा तथा यह मानव के दृष्टिकोण में आमूलभूत परिवर्तन ला देगी। यही उच्च मानव-

वाद है। इसमें न तो राष्ट्रावाद की भावना का समावेश है और न रंगभेद का। इसका प्रमुख लक्ष्य मानव है।¹¹

इस तरह राँय ने एक ऐसा दर्शन प्रस्तुत किया है जिसमें मानव की स्वतन्त्रता-प्रेमी, विवेकी तथा सृजनशील प्राणी के रूप में बताया गया है। राँय की मान्यता है कि मानव की स्वतन्त्रता ही उसे बर्बरता से सम्मिता की ओर बढ़ाने में सहायक हुई है। मानव विवेकपूर्ण चिन्तन तथा ज्ञान के माध्यम पर ही अपने तथा बाह्य विश्व के अस्तित्व का समर्थन पाया है। अन्धविश्वास तथा धार्मिक मताघात से ऊपर उठकर वह ईश्वर की सत्ता को चुनौती देते हुए स्वयं को बूढ़ने का प्रयास करता है।¹² यही विचारधारा केवल आध्यात्मिक तथा सामाजिक जीवन में ही नहीं, अपितु राजनीति में भी नवीन प्रेरणा लेकर आई है। यह भीतिवाद, प्रकृतिवाद एवं बुद्धिवाद का अद्भुत सम्मिश्रण है।

मानवेन्द्रनाथ राँय के स्वतन्त्रता एवं लोकतन्त्र सम्बन्धी विचार

राँय के उपमानववादी विचारों में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को सर्वोपरि माना गया है। उनसे अनुसार राष्ट्रीय राज्य साम्यवादी वर्ग-राज्य तथा समाजवादी राज्य सब ही व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को किसी न किसी अनुपात में सीमित कर देते हैं। यहाँ तक कि लोकतान्त्रिक राज्य तो राष्ट्रीय समष्टिवाद से बढ है।¹³ इसी कारण से राँय ने एक ऐसे राजनीतिक सगठन का माध्यम प्रस्तुत किया है, जिसमें व्यक्ति राष्ट्रीय अथवा वर्ग-समष्टि का अन्तर् न बनाया जा सके। राँय ने राज्य की उत्पत्ति के प्रारम्भिक समय से ही स्वतन्त्रता की प्रमुखता के सिद्धान्त को स्वीकार किया है और यह विश्वास व्यक्त किया है कि स्वतन्त्रता की प्रेरणा से ही मानव प्रकृति के साथ सघर्ष करता रहा है। राज्य तथा समाज का माध्यम मानव-स्वतन्त्रता मानते हुए राँय की यह दृष्टि प्रारणा है कि मानव अन्धन का हर समय प्रतिकार करता रहा है। आधुनिक परिस्थितियों ने व्यक्ति की स्वतन्त्रता को आर्थिक सन्तुष्टि एवं सुरक्षा पर निर्भर कर दिया है, किन्तु इसके साथ यह भी आवश्यक है कि उसे सांस्कृतिक एवं बौद्धिक स्वतन्त्रता का वातावरण प्राप्त हो ताकि वह अपनी बौद्धिक क्षमता या पूर्ण उपयोग कर सके।¹⁴

राँय ने व्यक्ति की स्वतन्त्रता-प्राप्ति की लालसा को चिरन्तन माना है। स्वतन्त्रता की अनुभूति ही उसका जीवन है। किन्तु राँय के अनुसार स्वतन्त्रता का यह तात्पर्य नहीं है कि व्यक्ति सब कुछ करने की स्वतन्त्रता रखता है। उस पर विवेक का नियन्त्रण है जो उसे बुराई से रोकता है। विवेक ही व्यक्ति को सामाजिकता सिखाता है। व्यक्ति तथा समाज में कोई विरोधाभास नहीं हो सकता, यदि व्यक्ति विवेक द्वारा मार्ग-दर्शन प्राप्त करता रहे। राँय ने इस स्थिति को प्राप्त करने के लिए जो नवीन व्यवस्था प्रस्तुत की है उसका नाम "संगठित लोकतन्त्र" है। राँय ने आधुनिक लोकतन्त्र को व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का पोषक मानने के साथ यह भी व्यक्त किया कि सामूहिक कल्याण के नाम पर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का इसमें हनन होता है। वे प्रतिनिधि लोकतन्त्र के पक्ष में नहीं हैं। मतदाता तथा सरकार के मध्य इतनी दूरी बढ जाती है कि शासन पर जनता का नियन्त्रण नाम मात्र को रह जाता है। इसलिए राँय ने प्रत्यक्ष लोकतन्त्र का समर्थन किया है। राँय का यह विश्वास था कि आधुनिक लोकतन्त्र में दल व्यवस्था से हानि हुई है। दलों ने लोकप्रिय सम्प्रभुता को केवल मात्र सवैधानिक दिखावा बना दिया है।¹⁵ वे यह मानते थे कि दलगत राजनीति के द्वारा

प्रतिनिधि लोकतन्त्र में सत्ता की होड़ नैतिक एवं सार्वजनिक मापदण्डों को समाप्त कर देती है। चरित्रवान व्यक्ति इस दलगत राजनीति से कतराते हैं तथा इन प्रकार जनता को उचित नेतृत्व मिल नहीं पाता। उन्होंने इस आधार पर ससदात्मक लोकतन्त्र के प्रति अपनी अनिच्छा प्रकट की। वे ससदात्मक शासन में लोक-वत्प्राणकारी राज्य के प्रयत्नों को मानव-स्वतन्त्रता को संकुचित करने वाले मानते थे। रॉय ने 'संगठित लोकतन्त्र' पर इसी कारण से इतना बल दिया। वह प्रत्यक्ष एवं विवेन्द्रित लोकतन्त्र या जिनमें रॉय ने 'राजनीतिक दलों का कोई स्थान नहीं रखा था। इस प्रकार यह दल-विहीन लोकतन्त्र का विचार है। रॉय ने इसका विस्तार से उल्लेख करते हुए इसके त्रियात्मक स्वरूप के बारे में यह बताया है कि छोटे छोटे सहकारी मंडलों के द्वारा यह प्रत्यक्ष लोकतन्त्र आधुनिक राज्यों में स्थापित किया जा सकता है। इस व्यवस्था में शक्ति जनता के हाथों में रहेगी तथा जनता ही शासन-कार्य में भाग लेकर इसका नियन्त्रण करेगी।¹⁶ स्थानीय लोकतान्त्रिक इकाइयों से राज्य का संगठन संभव होना। रॉय ने रूस का उदाहरण देते हुए बताया है कि वहाँ पर भी लेनिन ने मोवियतों के सम्बन्ध में इसी प्रकार की व्यवस्था की थी, किन्तु साम्राजवादी व्यवस्था के केन्द्रीयकरण ने इसकी मूल धारणा को समाप्त कर दिया। रॉय ऐसी विवृति नहीं चाहते थे। उन भावधर्मवाद के विपरीत उन्होंने लोकतान्त्रिक विवेन्द्रियकरण को अधिक महत्व दिया। अपने संगठित लोकतन्त्र के प्रतिपादन में रॉय ने मतदानाग्राहों के मिलित होने की अनिवार्यता पर बल दिया ताकि वे भापए बला में निपुण नेताओं के बहवावे में नहीं धा सकें। वे नैतिक तथा बौद्धिक दृष्टि से ईमानदार तथा पक्षपात-रहित व्यक्तियों को ही शासन का नेतृत्व सौंपने के पक्ष में थे। बू कि प्रारम्भ में कुशल तथा गुणी शायकों का चयन होना कठिन है, इसलिए प्रारम्भिक स्थिति में शासकों के निर्वाचन के स्थान पर मनोनयन का प्रावधान भी प्रस्तुत किया।¹⁷

अपने संगठित लोकतन्त्र सम्बन्धी विचारों को रॉय ने प्रिंसिपल्स ऑफ रैडिकल डिमोक्रेसी नामक पुस्तिका में प्रस्तुत किया। इन्हीं विचारों की व्यावहारिक रूप देने के लिए उन्होंने अपनी ओर से भारत के संविधान का एक प्रारूप¹⁸ भी लिखा था। यह स्वतन्त्रता प्राप्ति के पश्चात् भारत के भावी संविधान-निर्माताओं के लिए एक अनुकरणीय सुझाव था। अपने इस प्रस्तावित संविधान में रॉय ने नागरिकों के उन मौलिक अधिकारों का भी उल्लेख किया जो निर्धारित जीवन-स्तर, श्रमिकों के ग्गुनतम वेतन, बृद्धों तथा अपाहिजों के लिए सामाजिक सुरक्षा, बीस वर्ष तन के बच्चों के लिए अनिवार्य एवं धर्म-निर्पेक्ष शिक्षा, भाषण तथा प्रेस की स्वतन्त्रता, श्रमिकों, कामियों तथा किसानों के संगठनों का संरक्षण, व्यक्तिगत स्वतन्त्रता, धार्मिक स्वतन्त्रता आदि प्रदान करते हैं। राज्य को सम्पूर्ण शक्ति जनता में निहित माना गई है तथा इस शक्ति के प्रयोग का अधिकार गांव, बम्बे तथा नगरों की स्थानीय जन-समितियों को सौंपा गया है। ये जन-अभितियोग वस्तु-मताधिकार के आधार पर प्रतिवर्ष चुनी जाएंगी तथा इनकी सदस्यता कुल मतदानाग्राहों की आबादी का 1/50 वां भाग होगी। ऐसे राज्य में अल्पसङ्ख्यकों के अधिकारों का भी संरक्षण आनुपातिक प्रतिनिधित्व एवं निर्वाचन-सद्वधि द्वारा होगा। प्रांतीय एवं राष्ट्रीय सरकारें जन-समितियों द्वारा चुनी जाएंगी। मध्य की इकाइयों को मध्य की सदस्यता में प्रत्यक्ष होने की स्वतन्त्रता भी होगी। रॉय ने जन-समितियों की विवेन्द्रियकरण के समान

भारतभूय तथा प्रत्यावर्तन का अधिकार भी दिया है। उन्हे प्रत्यावर्तन का अधिकार भी होगा। इसी तरह केन्द्र में राँय ने एक सर्वोच्च जन-समिति की रूपरेखा प्रस्तुत की, जिसमें एक निर्वाचित गवर्नर-जनरल, राज्य-सभा तथा सचीव सभा रहेगी। राज्य-सभा के बारे में राँय का विचार था कि उसमें योग्यतम व्यक्ति ही रहे जायें जिससे वे शासन का मार्गदर्शन करते रहें। सचीव सभा का चुनाव प्रत्यक्ष तरीके से हो और उसे कार्यपालिका तथा व्यवस्थापिका सम्बन्धी शक्ति प्रदान की जाये। किन्तु इन सब पर सर्वोच्च जन-समिति का नियन्त्रण रहेगा तथा शासन का बोर्ड भी कार्य उसी समर्थन के बिना सम्पन्न नहीं हो सकता। राँय ने सच की हवाइयों के सम्बन्ध में भी कई सुझाव दिये हैं।

इस प्रकार मानवेन्द्र नाथ राँय ने राज्य-शासन के समस्त कार्य में जन-सहयोग पर बल दिया है। उनकी राजनीतिक व्यवस्था में राजनैतिक दलों का कोई स्थान नहीं है, उनका दल-विहीन स्रोतम्ब का विचार उनकी एक धनूरी देन है। वे राजनीतिक दलों के अस्तित्व को तभी तक मानते हैं जब तक मनुष्यों में नैतिकता तथा विवेक जाग्रत नहीं हो जाता। व्यक्तियों के स्वयं विवेको बनने के बाद नती राजनैतिक दलों की आवश्यकता रहेगी और न राज्य की। राँय के अनुसार राज्य भी शान्ति शान्ति समाप्त हो जायेगा। न कोई वर्ग-भेद रहेगा और न कोई विपत्ति का शोषण करेगा। केवल एक समाज रहेगा। समाज का एक केन्द्रीय सगठन होगा लेकिन वह 'सेवाया' न होकर एक समन्वयवादी तत्त्व के रूप में कार्य करेगा तथा विभिन्न सामाजिक सगठनों में तालमेल रहेगा। इस प्रकार के समाज में राज्य शक्ति की कोई आवश्यकता नहीं होगी।¹⁸

राँय के आर्थिक विचार

राँय के आर्थिक विचार शोषण के प्रति विरोध का सन्देश देते हैं। वे मानव को आर्थिक दृष्टि से पूर्णतया सरक्षित करने के पक्ष में हैं। उनसे विचार से मानव अपनी भौतिक आवश्यकताओं को पूर्ति देने पर पर ही अपना बौद्धिक एवं सर्वांगीण विकास कर सकता है। स्वतन्त्रता का उपयोग मनुष्य को आर्थिक सुरक्षा ही प्रदान कर सकता है। वे ऐसे आर्थिक नियोजन के पक्ष में हैं, जो मानव-स्वतन्त्रता की रक्षा कर सके। विज्ञान एवं तकनीकी ज्ञान के द्वारा यह कार्य वे सम्पादित होता हुआ देखते हैं। उनके विचारों से औद्योगीकरण के द्वारा भौतिक समृद्धि प्राप्त कर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को संरक्षण मिल सकता है। किन्तु राँय के आर्थिक नियोजन सम्बन्धी विचार न समाजवादी हैं और न पूँजीवादी। वे नियोजन की समाजवादी पद्धति को इसलिए अमान्य ठहराते हैं कि उसमें नियोजन एक शक्तिशाली राजनैतिक यन्त्र के माध्यम से प्राप्त किया जाता है और यह स्थिति सामाजिक प्रगति के नाम पर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता समाप्त कर देती है। वे पूँजीवादी नियोजन को भी पसन्द नहीं करते, क्योंकि यह व्यवस्था अधिक से अधिक लाभ प्राप्त करने के सिद्धान्त पर आधारित है इसलिए निधनों का शोषण होता है।¹⁹

राँय के अनुसार आर्थिक समृद्धि के लिए औद्योगीकरण आवश्यक है। यह धान्तरिक व्यापार बढाकर प्राप्त किया जा सकता है। वे विदेशी व्यापार पर अधिक जोर नहीं देते। उनकी दृष्टि में विदेशी व्यापार हर समय साथ नहीं देता तथा कभी भी अन्तर्राष्ट्रीय जगत् में बड़सी हुई व्यापारिक प्रतिस्पर्धा का शिकार बन सकता है। वे

जनता की क्रय-शक्ति बढ़ाने के पक्ष में है। इसके लिए उन्होंने नये-नये उद्योगों की स्थापना को निशस्त्र की है, ताकि अधिक से अधिक व्यक्तियों को रोजगार मिल सके। कृषि भूमि पर दबाव कम हो और कृषकों की स्थिति में भी सुधार आये, इनके लिये वे कृषकों को प्राथिक शक्ति बढ़ाने हेतु भूमि के उचित वितरण को अधिक महत्व देते हैं। अधिक से अधिक सार्वजनिक निर्माण-कार्य करने का पक्ष भी राय ने उल्लेखित किया है, जिससे जनता को आय के साधन उपलब्ध हों। इस प्रकार भूमि के समान वितरण तथा कृषकों और श्रमिकों की क्रय शक्ति में वृद्धि द्वारा प्राथिक सम्पन्नता का मार्ग राय को पसन्द है।

राय ने प्रचलित समस्त प्राथिक सिद्धान्तों की आलोचना की है तथा यह प्रष्ट किया है कि ये समस्त विचार मनुष्य को एक स्वार्थी प्राणी मानते हैं। इनके विपरीत राय मनुष्य को स्वभाव से ही सहयोगी प्राणी के रूप में देखते हैं। इसी कारण ने राय उत्पादन के साधनों का नियन्त्रण जनता में निहित करना उचित मानते हैं। वे व्यक्तिगत सम्पत्ति के विरुद्ध नहीं, बल्कि इनके द्वारा सामाजिक जोषण न किया जाये। वे सशक्ति के राष्ट्रीयकरण के पक्ष में नहीं हैं क्योंकि यह व्यवस्था राज्य को मानवीय स्वतन्त्रता समाप्त करने का अधिकार देकर एक सर्वाधिकार राज्य की स्थापना करती है। इस तरह राय निजी सम्पत्ति की मान्यता के साथ-साथ सम्पत्ति के महत्वाते स्वानन्द पर भी बल देते हैं। वे प्राथिक नियोजन को ऐच्छिक महत्कारिता पर आधारित करते हैं। निजी उद्योगों में हस्तक्षेप करने की नीति के पक्ष में वे नहीं हैं क्योंकि उनका यह विश्वास था कि महत्कारिता पर आधारित उद्योग अपने आप निजी उद्योगों को व्यापारिक प्रतिस्पर्धा के द्वारा परास्त कर देंगे।²¹

इस प्रकार राय ने प्राथिक विवेकीकरण का नीति का अनुसरण किया है। वे प्राथिक क्षेत्र में राज्य को हस्तक्षेप करने से बचित करते हुए भी सामाजिक नियन्त्रण द्वारा प्राथिक उत्पत्ति प्राप्त करने के इच्छुक हैं। वे राज्य का नियन्त्रण केवल विद्युत् उत्पादन, कोयला, इस्पात, यातायात आदि विभागों तक सीमित रखना चाहते थे। उनकी महत्कारिता केवल प्राथिक क्षेत्र तक ही सीमित नहीं। वे शिक्षा को भी राज्य के नियन्त्रण में मुक्त रखना चाहते हैं। राज्य केवल विभिन्न शिक्षा-संस्थाओं में समन्वय स्थापित करने का काम करेगा। ये विचार बहुलवादियों के विचारों से मिलते-जुलते हैं। इस प्रकार राय राज्य को केवल बानून तथा सुरक्षा आदि अधिकार देकर जेब सभी व्यवस्था मानव-महत्कारिता पर छोड़ देते हैं।

भारत की प्राथिक स्थिति सुधारों की दृष्टि से राय के विचारों में मौनितता भी है। उन्होंने कई ऐसे व्यावहारिक सुझाव दिये हैं, जिन पर ध्यान करना भारत के लिए प्रेरणक है। राय के अनुसार भारत में औद्योगिकीकरण की प्रगति कृषि के विकास पर ही निर्भर करती है। वे कृषि के विकास को अत्यधिक महत्व देते हैं ताकि गेहूं-हलूमिल को क्रय करने की शक्ति में वृद्धि हो। वे कृषि के यात्रीकरण के पक्ष में न थे। यात्रीकरण के सम्बन्ध में उनका यह विचार था कि इनमें शारीरिक श्रमों में बेरोजगारी बढ़ेगी। वे उर्वरक बनाने के बड़े-बड़े कारखानों के पक्ष में भी नहीं थे। उनका विचार इन कारखानों पर भारी लागत लगने के स्थान पर गादों की खानों को ही काम में लाने का था क्योंकि

छाद गुणमत्ता में ग्रामीणों को प्राप्त हो सके। वे ग्रामीण क्षेत्र में ईंधन के लिए गोबर के स्थान पर कोयले के प्रयोग के पक्ष में थे। यदि कोयला ग्रन्थी मात्र में ग्रामीण क्षेत्र में मिलने लगे तो गोबर का उपयोग ईंधन के रूप में नहीं होगा। कोयला-छदानों का निष्पन्न राज्य में हाथ में रहे, ताकि उद्योगपति कोयले की कृत्रिम कमी पैदा न कर सकें और न बीमारी ही बढ़ा सकें। इसी तरह सिंचाई के सम्बन्ध में भी राँय के विचार बहुत सुनभरे हुए थे। उन्होंने बड़ी-बड़ी सिंचाई-योजनाओं के स्थान पर छोटी सिंचाई-योजनाओं को महत्व दिया। बड़ी योजनाएँ अपने पर खर्च हुए धन की बमूनी के लिए सिंचाई की दूरों में वृद्धि करने के लिए अवश्य बाध्य होगी। इससे कृषक को सिंचाई की बढ़ी हुई दरें देने होंगी और उसे वास्तविक लाभ नहीं होगा। वे सहायरी आधार पर गाँवों में दूध बेलन लगाने के पक्ष में थे। इसी तरह कृषक की समस्त कृषि सम्बन्धी समस्याओं के निवारण के लिए वे सहकारिता के सिद्धान्त पर बल देते थे। सहकारी प्रणाली-व्यवस्था, सहायरी श्रम-विप्रेष समितियाँ आदि की उन्होंने सिफारिश की। वे सामूहिक भेदों के स्थान पर सहायरी भेदों के पक्ष में थे। सहायरी फार्म की योजना भी उन्होंने प्रस्तुत की। बड़े फार्म बनाने की योजना उन्हें पसन्द नहीं थी। जोत की भीमा निर्धारित करने का भी राँय ने समर्थन किया।²² भारत की कृषि तथा उद्योगों की प्रगति से सम्बन्धित राँय के ये विचार यथार्थपूर्ण हैं।

राँय द्वारा मार्क्सवाद की प्रालोचना

राँय ने अपने जीवन के कई वर्ष एक कट्टर मार्क्सवादी के रूप में बिताये। बाद में मार्क्सवाद को मर्वाधिकारवाद में परिवर्तित, जिसे उन्होंने साम्यवादी शासन में देखा, के कारण वे मार्क्सवादियों से विमुख हो गये। यद्यपि यह सत्य है कि वे जीवनभर अन्तः मार्क्स के प्रभाव में रहे, किन्तु मार्क्सवादियों से उन्हें बाद के दिनों में पूर्ण घृणा हो गयी थी।

राँय ने सैद्धान्तिक तथा व्यावहारिक दोनों ही दृष्टियों से मार्क्सवाद-साम्यवाद की प्रालोचना की है। राँय ने अनुसार मार्क्स का यह कथन प्रस्तुत है कि मध्यमवर्ग का अन्त हो जायेगा और समाज केवल दो वर्गों अर्थात् पूँजीपतियों तथा निर्धन-वर्ग में विभाजित हो जायेगा। राँय ने मार्क्स की इस विचारधारा के प्रतिबुल यह पाया कि मध्यमवर्ग का विषय में पहले से अधिक महत्व बढ़ा है। मध्यमवर्ग ही समाज को बौद्धिक एवं राजनीतिक जीवन देता है। सोवियत विरोध तथा मध्यमवर्गीय नेतृत्व पर ही समाजतापूर्वक धन सरता है।²³

राँय ने मार्क्स के अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त की भी कट्टर प्रालोचना की है। उनके विचारों से अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त न तो पूँजीवादी प्रथा का चोतक था न श्रमिकों के शोषण का। राँय ने अनुसार पूँजीवाद को समाप्त करने के विचारों से मान्य इतने अपौर हो उठे थे कि उन्होंने अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त को सोझ मरोड़ कर प्रस्तुत किया और उससे अपने तर्कों को पुष्ट किया। वास्तविकता में अतिरिक्त उत्पादन के सामाजिक महत्त्व का भी देखना चाहिए था। राँय ने यह व्यक्त किया कि यदि अतिरिक्त मूल्य का अधिन पक्ष समाप्त हो जाता है तो सामाजिक मूल्य भी नष्ट हो जायेंगे और सामाजिक प्रगति समाप्त हो जायेगी। उनके विचारों से सामाजिक अतिरिक्त मूल्य के नष्ट होने से कई सम्भवाओं का विनाश हुआ है। यदि भविष्य में सत्यता की रक्षा करनी है तो

अतिरिक्त दून्ध की भी रक्षा करना होनी ठाकि आर्थिक एवं राजनीतिक व्यवस्था बननी रहे। वे यह कहते थे कि यदि अतिरिक्त दून्ध सोमरा का ही प्रतीक मान लिया जाये तो इसका अर्थ होगा कि साम्यवादी रूप भी इन सोमरा का मतवाद नहीं है। वहाँ व्यक्तिगत पूँजीवाद के स्थान पर राजकीय पूँजीवाद है। स्वयं ट्राट्स्की भी इसी विचार के थे।

मार्क्स द्वारा की गयी इतिहास की भौतिक व्याख्या भी रॉस ने स्वीकृत नहीं की। उनके अनुसार मार्क्स ने जीवन के भौतिकवादों पर जो अधिक उभारने का कार्य किया। यह एक निर्यात आर्थिक आधार था जो कि मार्क्स ने इतिहास की निरवधानता के पुट के सहारे खड़ा किया था। मार्क्स ने मानवता, वैचारिक मुद्रास्वाद तथा पूर्वजानों आर्थिक सिद्धान्तों को उल्लाखति दे इतिहास तथा सामाजिक आर्थिक मान्यताओं पर अपना सिद्धान्त आधारित किया। रॉस के अनुसार इतिहास का केवल आर्थिक आधार ही नहीं होता, उनके पीछे सामाजिक व विचारगत दृष्टिकोण भी होते हैं। फिर किसी भी प्रकार का दार्शनिक आधार पर ही नहीं खड़ा होता। स्वयं एन्गल्स भी मार्क्स के इन विचारों से सहमत नहीं थे। रॉस भी एन्गल्स की तरह सामाजिक परिवर्तन के लिए आर्थिक एवं भौतिक तत्वों के स्थान पर सामूहिक एवं मानववादी तत्वों की स्थापना करते हैं। वे मार्क्स के सामाजिक दृष्टिकोण से भी सहमत नहीं हैं। आर्थिक प्रवृत्ति से समाज का बहान करना दोषपूर्ण है। मनुष्य को आर्थिक आवश्यकताएँ इतनी परिवर्तनशील तथा लचीली हैं कि इनसे कोई शाश्वत विचार प्राप्त नहीं हो सकता।

रॉस ने मार्क्स द्वारा प्रतिपादित सर्वहारा-वर्ग के अधिनायक तन्त्र की भी आलोचना की है। वे सर्वहारा-क्रान्ति को प्रभुत्व मानते हैं। चन्द्र ब्यान्डि जो कि सर्वहारा का प्रतिनिधित्व करने का दम भरते हैं कोई क्रान्ति नहीं ला सकते। भाव के पुन की दिशा में राजकीय सेनाओं के सामने उनकी शक्ति लगभग होगी। उन्हें समाज के प्रवृत्तियों वगैरे का भी पूर्ण तरह समर्थन नहीं मिलेगा, क्योंकि उनका दृष्टि संकुचित है। वे केवल साम्यवादी वर्ग का ही ध्यान में रखेंगे किन्तु समाज का बहुसंख्य वर्ग उन्हें प्रतिस्पर्धा की दृष्टि से देखेगा। उनके विचारों के अनुसार समाज में क्रान्ति तब तक नहीं ला सकती, जब तक प्रवृत्तियों व्यक्तियों का पूरा समर्थन प्राप्त न हो जाये। रॉस का यह विचार था कि मध्यम वर्ग सर्वहारा वर्ग से भी ज्यादा निष्ठा हुआ है। मध्यम वर्ग को अधिक प्रवृत्तियों एवं चेतनशील बनाने की आवश्यकता है। वे वर्गसंघर्ष के स्थान पर सर्वोपकारवाद एवं लोकतन्त्र के मध्य मध्यम वर्ग की अधिक महत्व देते हैं। उन्हें सर्वहारा से अधिक मानवीय स्वतन्त्रता तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की चिन्ता है। रॉस मध्यमवर्ग की ही समाज का नेतृत्व मानने के पक्ष में थे। उनके विचार से मध्यमवर्ग वर्गवाद की भावना से ऊपर उठकर अपनी शीघ्र प्रतिष्ठा द्वारा समाज का अधिक हिस्सा बन सकता है। मार्क्स के विपरीत रॉस मध्यमवर्ग की ही क्रान्तिकारी बलों का मुखधार मानते हैं। इन्हीं चेतनशील व्यक्तियों के माध्यम से वे एक सच्चे लोकतन्त्र की स्थापना के इच्छुक हैं। इस तरह रॉस मार्क्सवाद के स्थान पर उदारवाद के अधिक समर्थक दिखाई देते हैं।¹⁴

व्यक्ति की स्वतन्त्रता की ध्यान में रखते हुए रॉस ने मार्क्स के बारे में यह विचार व्यक्त किया कि मार्क्स ने मानव की उत्पत्ति करने इतिहास के क्रम की भाव तथा दृष्टि के आर्थिक नियम से बाधने का प्रयास किया है। रॉस ने मार्क्सवादी स्वतन्त्रता की ऐच्छिक

दागता की मगर दो है। उनके विचार से मानववाद ने स्वतन्त्र जगत् के बौद्धिक धार्मिक-क्षेत्र को घुमिन बना दिया में मध्य की स्थिति पैदा की है। व्यक्ति को व्यक्ति न मानकर उसे समष्टि में परिचित किया जा रहा है। ऐसा वातावरण राँय के अनुसार न तो स्वतन्त्रता का बोध कराता है न सन्धे राजनीति जीवन का। वे मानव को साधन बनाने की कृति का भी विरोध करते हैं। राँय के अनुसार समाज व्यक्ति की रक्षा तथा उसके योगक्षेम की प्राप्ति के लिए है न कि उसको निगलने के लिए। मानव का विराम नैतिक, बौद्धिक, सामाजिक तथा राजनीतिक स्वतन्त्रता से ही हो सकता है जिससे वह अपने भाग्य का स्वयं निर्माण करते हुए विवेक पूर्ण व्यवहार करता रहे। मानव के सर्वांगीण विकास के लिए धार्मिक सुरक्षा एवं सम्पन्नता के साथ-साथ सामाजिक तथा मनोवैज्ञानिक वातावरण की भी जरूरत है, जिससे उसकी बुद्धि तथा सांस्कृतिक चेतना कुण्ठित न हो जाये। राँय के अनुसार, मानव स्वतन्त्रताप्रिय, कल्पनाशोल एवं रचनात्मक प्रवृत्ति का है। उसे बन्धन, नियंत्रण एवं दमन में रखना घातक मिष्ठ हो सकता है। राँय मार्क्स की तरह समाज को प्राथमिकता देकर व्यक्ति को दूसरे स्थान पर नहीं रखना चाहते।²⁵

राँय व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की रक्षा के साथ-साथ सामाजिक स्थिति में परिवर्तन लाने के भी पक्षपाती हैं, किन्तु उनके द्वारा सुझाया गया परिवर्तन का मार्ग हिंसा पर आधारित नहीं है। वे शान्तिपूर्ण तरीके से राजनीतिक एवं सामाजिक स्थितियों को सुधारना उचित समझते हैं। उनका यह विश्वास है कि मार्क्स द्वारा प्रदर्शित हिंसात्मक तरीका ही शासन-परिवर्तन के लिए एक मात्र उपाय नहीं है। वे शासक का हृदय-परिवर्तन करना अधिक उचित मानते हैं। शासन को दूर समय अपने कर्तव्यों का ज्ञान कराते रहने से जनता उसे लोच बर्याणकारी कार्यों के लिए बाध्य कर सकती है। राजनीतिक सुधार का एक मात्र उपाय, राँय के अनुसार, यह है कि शासन के विवेक तथा नैतिकता को जाग्रत किया जाये। इसका यह तात्पर्य नहीं कि राँय ने क्रान्ति को कोई महत्त्व नहीं दिया। वे क्रान्ति को भी सामाजिक-साधक परिवर्तन के लिए महत्त्वपूर्ण मानते हैं किन्तु उनकी यह धारणा मध्यमवर्ग-जनित होगी न कि सर्वहारा द्वारा। राँय की यह धारणा है कि क्रान्ति द्वारा कोई भ्रूतपूर्व परिवर्तन पैदा नहीं होता। क्रान्ति का आधार उचित कल्पना एवं विवेक पर होना चाहिए। वे मार्क्स के इस विचार से कि क्रान्ति का स्व प्रचार किया जाये सहमत नहीं हैं। उनके अनुसार क्रान्तिकारी कार्यों के प्रत्यक्ष प्रचार से केवल मुठ्ठी भर क्रान्तिकारी ही उसका लाभ उठाते रहेगे तथा शेष जनता क्रान्ति से सम्बन्धित न होकर अलग अलग हो जायेगी। इस कारण से वे क्रान्ति के पक्ष में न होकर शान्तिपूर्ण तरीकों में विश्वास व्यक्त करते हैं।²⁶

राँय द्वारा मार्क्स के विद्वान्ता की आलोचना की पृष्ठभूमि में एक और महत्त्वपूर्ण कारण भी है। राँय ने मार्क्स तथा एन्गल्स दोनों को जर्मन राष्ट्रवाद का ग्रन्थि माना है। उनके अनुसार ये दोनों महान् विचारक जर्मनी की ही दुनिया में सर्वश्रेष्ठ मानते रहे, यही तब कि उन्होंने जर्मनी द्वारा एक विश्व-राज्य की स्थापना के बाल्यनिक आधार का भी समर्थन प्रदान किया। राँय के अनुसार ऐसी जातीय प्रवृत्ति राष्ट्रीय सर्वोच्चता का विचार छतरता था। एक सन्धे अन्तर्राष्ट्रीय समाज का निर्माण करने वालों को जातीय तथा राष्ट्रीय श्रेष्ठता के विचार से दूर रहने की जरूरत थी। राँय ने स्वयं अपने व्यक्तिगत

उदाहरण में यह स्थापित कर दिया कि सर्वोपेक्षा के आधार पर समाजवादी लक्ष्यों की प्राप्ति नहीं हो सकती। मार्क्स जैसे विश्व-प्रसिद्ध विचारक तथा साम्यवाद के मनोहा जर्मनी की घेष्ट्या एवं उसके राष्ट्रीय शौर्य के उपासक बने रहें यह रॉय को स्वीकार नहीं था। रॉय को इनसे मार्क्सवाद के प्रति घृणदा हो गयी। वे कभी नहीं तपा करनी मर््यात् सिद्धान्त व व्यवहार में घट्ट सम्बन्ध मानते थे। इसी कारण से रॉय ने अपनी मानविक सच्चाई का परिचय देते हुए मार्क्स की आलोचना की और यह स्थापित किया कि कोई भी सिद्धान्त व्यवहार की बसोटी पर निवार विना ग्राह्य नहीं होना चाहिए। पूर्व-निर्धारित मान्यताओं पर आधारित सिद्धान्त अप्राह्य हैं चाहे वह काल्मार्क्स जैसे व्यक्ति द्वारा ही प्रतिपादित क्यों न हो।

इसी तरह रॉय ने अपनी मार्क्सवाद की आलोचना के माध्यम से यह स्थापित किया कि मार्क्स के घट्टानुकरण की आवश्यकता नहीं है। वे साम्यवाद की ही मानव के विकास का अन्तिम लक्ष्य नहीं मानते थे। उनका विश्वास था कि यदि साम्यवाद को मानव-विकास का अन्तिम लक्ष्य मान लिया गया तो अन्ततः सामाजिक विकास अवन्द हो जायेगा। विकास की यह अवन्दता मानव-जीवन की समाप्ति की सूचक होगी।

मानवोन्मनाथ रॉय तथा विश्व-राजनीति

मानवोन्मनाथ रॉय के विचारों में उनको अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के प्रति घणाघ रूचि तथा उनके विश्लेषण की अमानान्य प्रतिमा का परिचय मिलता है। अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति के सम्बन्ध में उनके विचारों में उसी प्रकार का परिवर्तन दिखाई देता है जैसा परिवर्तन उनके राजनीतिक चिन्तन में आया है। वही मार्क्सवाद से मानववाद की ओर प्रयाण इसमें भी बिद्यमान है। अपने प्रारम्भिक राजनीतिक जीवन में मार्क्सवाद से प्रेरित हो एक सच्चे मार्क्सवादी की तरह अमेरिका तथा रूस के वैचारिक द्वन्द्व में रॉय ने रूस का पक्ष उचित माना। द्वितीय महायुद्ध के पश्चात् रूस तथा अमेरिका के पारस्परिक तनाव तथा शीतयुद्ध की प्रघरता ने उनके विचारों में परिवर्तन ला दिया। वे शीतयुद्ध के परिणामों से तथा आराविक मर्यामनों की होड में काफी चिन्तित थे। वे तृतीय महायुद्ध की सम्भावनाओं में मृष्टि के घन्त का अभास पाने में। धीरे धीरे उनके मानववादी दृष्टिकोण ने उन्हें अनायास अमेरिका का प्रणमक बना दिया।²⁷ वे लोकतन्त्र को साम्यवाद से अधिक महत्वपूर्ण मानने में। अतः पूजावाद के विरुद्ध होने हुए भी वे अमेरिका की स्वतन्त्रता प्रिय नीति के प्रणमक बन गये। उन्हें अमेरिका में लोकतन्त्र की रक्षा तथा मानव-स्वतन्त्रता के गुण दिखाई दिये। लेकिन वे अमेरिका की रूस-विरोधी "साम्यवाद को रोडने सम्बन्धी नीति" के पक्ष में नहीं थे। उन्होंने इस सम्बन्ध में अमेरिका की सैनिक गठबधन तथा सामूहिक सुरक्षा-व्यवस्था की आलोचना की। उन्हें अमेरिका का यह नव-उपनिवेशवादी रवदा पसन्द नहीं था। इसे वे लोकतन्त्र की जडे मोजना करने वाला उपाय मानते थे। उन्हें सैनिक गठबधन की नीति से पामीवाद का आभास होता था। इसी कारण से रॉय ने ट्रुमेन-शोरना तथा फतलानिक समझौते को भी अमेरिका की विस्तारवादो एवं दृष्ट्योद की नीति का अण माना। इस प्रकार रॉय ने अमेरिका की विदेश-नीति को आश्रमक तथा विस्तारवादो बनाया जब कि रूस की विदेश-नीति को उन्होंने बाई आलोचना नहीं की। रॉय का यह मत निश्चित रूप में पक्षपातपूर्ण था। उन्हें रूस की विदेश-नीति आनिप्रिय

प्रतीत होती थी।

द्वितीय विश्वयुद्ध के बाद अमेरिका की एशिया सम्बन्धी नीति की भी राँय ने प्रातोचना की। वे अमेरिका के द्वारा एशिया में फामीवादियों के साथ किये गये सम्झौतों को लोकतन्त्र का सहारा मानते थे। उनमें अनुसार अमेरिका की इस नीति से उसकी एशिया में प्रतिष्ठा कम हुई। एशिया में साम्यवाद के प्रति भद्रभाव बढ़ने का कारण ही यह था कि एशियावासी साम्यवाद के राजनीतिक आदर्श में अपनी निर्धनता का हल ढूँढ़ रहे थे। राँय के अनुसार चीन में साम्यवाद की विजय से इसी तथ्य की पुष्टि होती है। वे अमेरिका से यही आशा करने थे कि अमेरिका एशिया में लोकतन्त्र की नींव गहरी करने तथा लोकतन्त्र को खोई हुई प्रतिष्ठा जमाने का प्रयास करेगा किन्तु अमेरिका द्वारा भवाधिन नेतृत्व का समर्थन तथा एशिया में अमेरिका की बदनामी से उन्हें काफी निराशा हुई।

अपने निष्पक्ष विचारों में राँय ने गुट-निरपेक्षता की नीति को ही श्रेष्ठ माना। उनकी दृष्टि में भारत को न तो अमेरिका और न रूस से ही लाभ हो सकता था। वे रूस की साम्यवादी तानाशाही तथा अमेरिका की साम्राज्यवादिता दोनों के विरुद्ध हो गये। इसी कारण से उन्होंने एक तृतीय शक्ति के उदय पर बल दिया। उन्हें विश्व की दो महाशक्तियों पर नियन्त्रण के लिए सीमरी विश्वशक्ति की उपादेयता श्रेयस्वर दिखाई दी। भारत के लिए इसी नीति का अनुसरण उन्होंने उचित माना। वे नेहरू की गुट-निरपेक्षता की नीति के प्रशंसक नहीं थे, क्योंकि नेहरू का उन दिनों अमेरिका को तरफ़ ज्यादा झुकाव था तथा वे भारतीय साम्यवादी दल के विरुद्ध कठोर रुख अपनाये हुए थे। राँय ने इस प्रकार की गुट-निरपेक्षता की नीति को प्रवचना माना। उनका यह भी विश्वास था कि साम्यवादी चीन भारत के लिए सर्वत्र खतरा है। उनकी यह मान्यता थी कि इस खतरे का सामना करने के लिए भारत अमेरिका का समर्थन प्राप्त करेगा और वह अमेरिका की नीति का अनुसरण करेगा। यद्यपि राँय के विचार आज की परिस्थिति में सत्य होते दिखाई नहीं देते किन्तु भी उनमें स्थान स्थान पर मौलिक चिन्तन एवं विश्लेषण विद्यमान है।

भारत की विदेश-नीति के सम्बन्ध में राँय का यह विचार था कि भारत पूर्ण रूप से असंलग्नता की नीति का ही अनुसरण करते हुए सफलता प्राप्त कर सकता है। वे विदेशी आर्थिक सहायता तथा सहयोग में विश्वास नहीं करते थे। वे किसी भी प्रकार की विदेशी सहायता की एक स्वतन्त्र विदेश-नीति में बाधा उत्पन्न करने वाला सत्य मानते थे। वे भारत की निर्धनता तथा पिछड़ेपन का अन्त भारतीय उपायों से ही चाहते थे। उनका यह विश्वास था कि भारत में आर्थिक समृद्धि जब तक नहीं आती और जब तक निर्धनता का निवारण नहीं होता तब तक साम्यवाद के खतरे में नहीं बचा जा सकता। वे यह मानते थे कि साम्यवाद की सेना अथवा शक्ति से नहीं रोका जा सकता। एक सच्चे राजनीतिक एवं आर्थिक लोकतन्त्र की स्थापना से ही भारत साम्यवाद का प्रसार रोक सकता है। वे यह भी मानते थे कि प्रचार तथा उचित शिक्षा से भी साम्यवाद को दूर रखा जा सकता है। वे जनता को इस तथ्य से अवगत कराना चाहते थे कि साम्यवाद उनकी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का शत्रु है। इसके लिए वे शान्ति एवं सुरक्षात्मक वातावरण

आवश्यक मानते थे। उनके विचार से युद्ध को रोकने से ही मरणा लोचनत्र पनप सकता है। युद्ध की स्थिति लोकतन्त्र की रक्षा नहीं करती। वे यह भी मानते थे कि जब तक भारत की जनता पूर्णतया जागृत नहीं हो जाती तब तक भारत में साम्यवाद का सत्तरा बना रहेगा। वे जनता के विचारों में आमूलचूर्ण परिवर्तन लाना चाहते थे और पुराने मान्यताओं के स्थान पर मानववाद की स्थापना करना चाहते थे। इसी कारण से उन्होंने संगठित लोकतन्त्र, सहकारी अर्थ-व्यवस्था तथा नव मानववाद का मूल प्रचार किया।

मानवेन्द्रनाथ राय का यह विश्वास था कि एक विश्व-मरकार ही विश्व-राजनीति से युद्ध की विभीषिका टाल सकती है। वे इस कार्य के लिए राष्ट्रवाद को पूर्णतया समाप्त करना चाहते थे। वे राष्ट्रीय राज्य तथा अन्तर्राष्ट्रीय राज्य में कोई तालमेल नहीं देख पाये। उनके अनुसार एक मरणा मानववादी दृष्टिकोण ही विश्व-ज्ञान्ति का मकता था।

निरूपण

मानवेन्द्रनाथ राय का राजनीतिक दर्शन उनकी बदलती हुई मनोस्थिति का दर्पण है। राय ने एक राष्ट्रीय क्रान्तिकारी के रूप में अपने राजनीतिक जीवन का प्रारम्भ किया। उसके पश्चात् वे मार्क्सवादी तथा भावर्मवादी से उग्र मानववादी बन गये। पछि उन्होंने मार्क्स की आलोचना प्रस्तुत की फिर भी वे जीवनपर्यन्त मार्क्सवाद के प्रभाव में विमुक्त न हो सके। उनका नव मानववाद उदारवाद तथा मार्क्सवाद का सम्मिश्रण था। वे अष्टाष्टवीं शताब्दी के बुद्धिवाद से प्रेरित थे तथा मार्क्स के जीवन के प्रारम्भिक विचारों को अपने नवीन दर्शन का आधार बनाये हुए थे। उनका नव मानववाद उदारवाद का ही दर्शन है। पुराने उदारवाद को मार्क्स के विचारों से परिष्कृत कर राय ने नव मानववाद की स्थापना की है। मार्क्स का यह प्रभाव राय के विचारों को बही-नही प्रस्पष्ट बना देता है।

राय ने मार्क्सवादी ब्रह्माण्दीय अध्ययन की व्याख्या द्वन्द्वात्मकता का सहारा लिये बिना ही की है। राय के अनुसार मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद केवल नाम के लिए भौतिकवाद है। उसका मूलतत्त्व द्वन्द्वात्मक है। अतः यह एक प्रत्ययवादी दर्शन है। राय ने पञ्चबाष के समान मानववादी भौतिकवाद के विरुद्ध सशर्प चलाया है। किन्तु राय ने भी वही मार्ग अपनाया जो मार्क्स ने अपनाया था और वे भी यह विद्वद करने में असफल रहे कि अनुभव के आधार पर मस्तिष्क का बाह्य ब्रह्माण्ड से क्या सम्बन्ध हो सकता है। इसी तरह राय ने धर्म का घोर विरोध किया। वे समस्त धर्मविश्वासों तथा धार्मिक कृत्यों के विरुद्ध थे तथा मार्क्स की तरह धर्म को मानवीय मस्तिष्क के लिए अज्ञेय मानते थे। किन्तु अपनी इस धार्मिक अनास्था एवं नास्तिकता के कारण वे धर्म के मानववादी भूत्यों को ठीक से नहीं समझ पाये। विशेषतः हिन्दूधर्म के मूल सिद्धान्तों को वे कभी ग्रहणमात्र नहीं कर पाये। साम्यवादियों की तरह हिन्दूधर्म के केवल बाह्य आवरण तक ही उनकी दृष्टि गई। उन्हें यह समझ नहीं आया कि हिन्दूधर्म में ब्रह्म मानववाद का मन्दिर और वही भिन्ना। इस तरह धर्म के प्रति अपने पूर्ण निर्धारित मान्यताओं के कारण वे अपने विचारों का भारत में लोकप्रिय न बना सके।

मानवेन्द्रनाथ राय ने विवेक की मान्यता पर अग्रिम बल दिया है। वे विवेक के समस्त प्राध्यात्मिकता की योग्य समझते थे तथा आत्मिक प्रेरणा से प्राप्त ज्ञान की महत्ता को स्वीकार नहीं करते थे। उन्होंने केवल ज्ञानेन्द्रिया के प्राप्त अनुभव को ही मान्यता दी।

वे अनुभव तथा विवेक की ही ज्ञान का आधार मानते थे। इससे आगे उन्होंने ज्ञान की कोई सीमा नहीं मानी। किन्तु भारतीय दर्शन के आधार पर राँय की यह मान्यता असत्य सिद्ध होती है। भारतीय ऋषि-महर्षियों ने ज्ञान की महत्ता को ध्यानातीत प्रवस्था तक बढ़ निकाला और यह सिद्ध किया कि भारतीय योग-पद्धति द्वारा ज्ञान का वह धरातल प्राप्त किया जा सकता है जिसकी व्याख्या मनोवैज्ञानिक भी नहीं कर सकते।

आर्थिक क्षेत्र में भी राँय अपनी निर्भीकता का स्पष्ट चित्रण प्रस्तुत नहीं कर सके। एक ओर राष्ट्रीयकरण तथा दूसरी ओर निजी व्यवसाय दोनों की ही उन्होंने मान्यता दी। इसी कारण से उन्होंने सहकारी स्वामित्व की विशेष महत्त्व दिया है। सहकारिता के प्रभाव में राँय आर्थिक नियोजन के स्थान पर ऐच्छिक सहयोग को उचित ठहराते हैं। बड़े-बड़े उद्योगों की स्थापना एवं वृद्धि के यत्नीकरण का उन्होंने यदि एक ओर विरोध किया है तो दूसरी ओर उनका समर्थन भी। वे इनका नियन्त्रण भी राज्य को न सौंपकर सहकारिता पर आधारित करते हैं। प्रौद्योगिकरण द्वारा व्यक्तियों के जीवन-स्तर को उन्नत करने का भी उनका विचार है जो कि भारतीय मान्यता न होकर एक पश्चात्य धारणा है।

यदि सही अर्थों में मानवेन्द्र नाथ राँय के विचारों का मूल्यांकन किया जाये तो यह कटु सत्य सामने आयेगा कि मानवेन्द्र नाथ राँय जैसे उद्भट विद्वान् तथा दार्शनिक विचारों से परिपूर्ण व्यक्ति को भारतीय जनमानस में उचित स्थान प्राप्त नहीं हुआ। भारतीय राजनीति में भी राँय को वह स्थान नहीं मिला जिसके वे उचित प्राप्त थे। उन जैसी प्रतिभा के गिने-चुने आदमी ही उस समय की देश की राजनीति में थे फिर भी उन्हें भारत में वह गौरव प्राप्त नहीं हुआ जिसके वे अधिकारी थे। संभवतः इसके लिए स्वयं राँय की व्यक्तिगत मान्यताएँ दोषी हैं। वे स्वभाव से हठी तथा दुर्गम्य थे। उनके इस स्वभाव को साधारण जनता सह्यकरिता समझती थी। वे स्वभाव में गम्भीर तथा चिंतनशील व्यक्ति थे। इस कारण से साधारण जन-समुदाय से धुलने मिलने का उन्हें न तो अवसर मिला और न उन्होंने इसे पसन्द ही लिया। केवल बुद्धिजीवी-वर्ग से ही उनका सम्बन्ध रहा। उनका पश्चात्य रहन-सहन तथा उनके विचारों की अत्यधिक प्रगतिशीलता भी सामान्य जनता के लिए अगम्य थी। वे पेशेवर राजनीतिज्ञ नहीं थे और न उनमें वे विशेषताएँ थी जो पेशेवर राजनीतिज्ञों में होती हैं। वे सीधे, सच्चे एवं ईमानदार आदमी थे। जो विचार उनकी मान्य होता उसी पर वे चलते थे और फिर जनता की उन्हें चिंता नहीं रहती थी। उनके ये गुण उनके राजनीतिक जीवन के लिए दुर्गुण थे और इस कारण वे भारतीय राजनीति में नहीं चमके। इसके अलावा स्वयं राँय के कुछ कार्य भी उनकी लोकप्रियता को घटाने वाले रहे—जैसे भारतीय राष्ट्रीय आंदोलन के सदर्भ में काँप्रेस की आलोचना, भारत के स्वतन्त्रता सेनानियों की आर्थिक मान्यताओं पर कठोर प्रहार आदि। साधारण जनता राँय की राष्ट्रवाद-विरोधी विचारधारा से उनके प्रति विरक्त हो गयी। इससे वे भारत के राष्ट्रवादियों की दृष्टि से तो गिरे ही अपितु वाद के दिनों में माघसंवाद का विरोध करने के कारण वे साम्यवादियों की निगाह में भी गिर गये। उनके लिए यह बहुत दुर्भाग्यपूर्ण रहा। वे न तो काँप्रेस के साथ मिल कर देश की स्वतन्त्रता के लिए ही कुछ कर सके और न भारत में साम्यवादी आंदोलन को ही उचित नेतृत्व दे पाये। उनके इस पशोपेश में उनकी भारत के राजनीतिक जीवन से सम्बन्ध कर दिया।

रॉस ने भारतीय राजनीति से अपनी हार मान ली और बीकन के मन्दिर वर्य स्वस्थानित रिलीज इन्स्टीट्यूट को प्रतिबिम्बितों में बिठा दिने । किन्तु वे अपनी धुन के पकड़े रहे और उन्होंने कभी भी अपने विचारों के साथ विश्वासपात्र नहीं किया । चिन्तन के क्षेत्र में उन्होंने अन्य वैज्ञानिकता की मान्यता को नहीं छोड़ा । उनके द्वारा प्रतिपादित गवदानवाद राजनीतिक दर्शन को अनुपम देने है । यह जहाँ एक ओर मार्क्सवाद से प्रेरित है तो दूसरी ओर उसका प्रत्युत्तर भी है । मार्क्सवाद से बचने का एक ही तरीका है और वह है मानववाद । मानववाद को एक मान्य राजनीतिक विचार द्वारा बनाने के लिए उसे एक दर्शन तथा ऐतिहासिक, नैतिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक आशय प्रदान किया जाने ताकि तांत्रिक दृष्टि में उसकी पूर्णता हो जा सके । यह दर्शन दर्शन समस्त मानव अस्तित्व का बृहत् निष्पत्ता है, जो आधुनिक राजनीतिक सिद्धांतों की तुलना में किसी भी तरह से कम महत्व का नहीं । यह उन्हीं की प्रेरणा का प्रतिफल था कि भारत में एक ऐसा नया बुद्धि-शीली-वर्ग पैदा हुआ जिसने मानववाद के समर्थन द्वारा साम्यवादी मुद्दोंओं की दूर करने का बीड़ा उठाया । साम्यवाद की बीमलता का विचार कर रॉस ने मानव स्वतन्त्रता तथा व्यक्तिगत जीवन की श्रेष्ठता की मनष्टिवाद से बचाने का अनुसरण करार किया है । किन्तु उनके द्वारा प्रतिपादित व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की विचारधारा कभी-कभी यह मान्यता देती है कि उनका लोकतन्त्र एक ही मान्यता वाला लोकतन्त्र है । उन्हें अन्य विचारधारा या मत का कोई स्थान नहीं है । लोकतन्त्रमानक दृष्टि से एक रचना या एक रूपता अपना एक दलीलता दर्शित नहीं है । रॉस ने इन सम्बन्ध में स्पष्ट विचार प्रस्तुत नहीं दिये । इनमें यह पता लगाना कि स्वतन्त्रता तथा साम्यवादी पद्धति की सीमा रेखा कहाँ है, कठिन है ।

रॉस ने मानववाद के माध्यम से एक नवीन सामाजिक दर्शन प्रस्तुत किया है । कुछ आलोचकों का यह कहना है कि उनके विचार नवीन नहीं हैं । तब यह है कि उनके मानववाद में यदि नवीनता है तथा मौलिकता भी है तो दूसरी ओर इस में पुरानी मान्यताओं पर बलिया तथा नया मूल्यमापी विद्यमान है । एक दृष्टि में रॉस का यह दर्शन नवीन है क्योंकि उन्होंने पुरानी मान्यताओं तथा मार्क्सवाद की चुनौती देकर मानववाद की स्थापना की । दूसरी दृष्टि से रॉस का मानववाद कोई नवीन प्रयोग नहीं, क्योंकि वह उदारवाद का उत्तरण एवं नव समोचित स्वयं मान है । उन्होंने उदारवाद की व्यक्तिवाद के सर्वोपेक्ष दायरे से निदानकर आधुनिक समाजवादों समाज के अनुसरण बना दिया है । यह विचार अधिकतर तर्क मण्डल भी दिखाई देता है । मार्क्स के कट्टर आलोचक बनने के बाद भी मानववाद नाम रॉस मार्क्स के विचारों की सम्यता के कारण रहे । इन लिए उन्होंने उदारवाद की समाजवादी जाति पहनाया तथा नवके लिए दाय देना ।

परन्तु रॉस के प्रति मानववाद का सही योगदान उनके विचारों की नवीनता में न होकर प्राचीनता में ही है । रॉस ने कठिन प्राचीन तथा मार्क्सवादी विचारों को अपने दर्शन का आधार बना कर उन्हें पुनर्जीवित किया है । उनका यह कार्य इन प्राचीन सिद्धान्तों में नवीनता का संचार करना है, जिनकी मान्यताएँ व्यक्ति की सर्वाधिक श्रेष्ठता सिद्धान्त की परंपरागत है तथा व्यक्ति की माधन न बनाकर माध्य बनती है । इसी तरह रॉस को प्रत्येक-विहीन नैतिकता का विचार भी आधुनिक समाज के लिए महत्त्वपूर्ण है ।

इसने द्वारा समाज में फैली हिंसा, धार्मिक अन्धविश्वास तथा धर्मांधाओं की साम्प्रदायिकता से मुक्ति मिल सकती है। इसी तरह राँय द्वारा चिन्तन की स्वतन्त्रता का सन्देश भी महत्वपूर्ण है। राँय धार्मिक तथा आन्तरिक दोनों प्रकार की स्वतन्त्रता चाहते हैं ताकि व्यक्ति विवेकी तथा सर्वपूर्ण हो और वह अन्धानुकरण एवं विचारों की निर्धनता का शिकार न बने। इसी प्रकार राँय द्वारा प्रतिपादित संगठित नावतन्त्र का विचार प्राचीन लोकतान्त्रिक भाव्यताओं का नया रूप है। उनका संगठित लोकतन्त्र सबसे नीचे की द्रवाई से प्रारम्भ होता है तथा विवेकीकरण के अष्टादश आघात पर हर व्यक्ति तक लोकतन्त्र का सन्देश पहुँचाता है। राँय ने अपने इन विचारों में एक ऐसे व्यक्ति के निर्माण का मार्ग प्रस्तुत किया है जो निर्भयता से राज्य के एकाधिकार को चुनौती दे सके। केवल मात्र सवैधानिक नावतन्त्र की व्यवस्था तथा संविधान में प्रदत्त मौलिक अधिकारों के उल्लेख से ही मानव की स्वतन्त्रता एवं उसके आत्म-गौरव की रक्षा नहीं हो सकती। राँय के विचारों में प्राप्त व्यक्ति के नैतिक उत्तरदायित्व की प्रधानता से आज की बढ़ती हुई नीतराही, राजनीतिक अस्पृश्यता तथा राज्य की बढ़ती हुई सर्वाधिकारवादी प्रवृत्ति का प्रतिकार किया जा सकता है।

मानवेन्द्र नाथ राँय का दर्शन ठोस आत्मप्रेरणा तथा आत्म-विश्वास का मार्ग है जहाँ भाग्यवादिता का कोई स्थान नहीं। राँय ने मानव को स्वयं के अन्तराल में फँसने के लिए बाध्य किया है। उनका ईश्वर के प्रति विद्रोह इसका प्रतीक है कि व्यक्ति ही सब वस्तुओं का नियामक है तथा वह अपने लिए अपना माग स्वयं निर्मित कर सकता है। उनकी नास्तिकता मानवीय अस्तित्व की सार्वकता का संकेत है। धर्म, राज्य तथा समाज लोगों के अवांछित बन्धनों से व्यक्ति को मुक्ति दिलाना ही मानवेन्द्र नाथ राँय का अन्तिम लक्ष्य है। □ □

टिप्पणियाँ

1. मानवेन्द्र नाथ राँय, रीजन, रोमैन्टिसिज्म एण्ड रिवोल्यूशन, खंड I, पृ. 114
2. मानवेन्द्र नाथ राँय, मेटीरियलिज्म, पृ. 1-5
3. वही, पृ. 56-57
4. मानवेन्द्र नाथ राँय, पोलिटिक्स पावर एण्ड पाटीज्म, पृ. 30
5. देखिये की एस. बर्बा, 'की पोलिटिक्स रिलीसोरी ऑफ एस एल राँय, पृ. 73-76
6. मानवेन्द्र नाथ राँय, न्यू क्रोसिगेन्सिज्म, पृ. 2
7. पोलिटिक्स, पावर एण्ड पाटीज्म, पृ. 22-3
8. मानवेन्द्र नाथ राँय, रीजनल ह्यूमेनिज्म, पृ. 1-14
9. वही, पृ. 14-18
10. पोलिटिक्स, पावर एण्ड पाटीज्म, पृ. 141
11. मानवेन्द्र नाथ राँय, न्यू ह्यूमेनिज्म, पृ. 34-37
12. वही, पृ. 38
13. रीजनल ह्यूमेनिज्म, पृ. 21
14. रीजन, रोमैन्टिसिज्म एण्ड रिवोल्यूशन, खंड II पृ. 298

15. रेडिक्ल ह्यूमेनिज्म, पृ. 30
16. वही, पृ. 27
17. न्यू ह्यूमेनिज्म, पृ. 46
18. कोन्स्टेड्ब्लुग्न थॉमस की इडिया-ए ट्रायट (1945)
19. रेडिक्ल ह्यूमेनिज्म, पृ. 37
20. न्यू ह्यूमेनिज्म, पृ. 56
21. रेडिक्ल ह्यूमेनिज्म, पृ. 54
22. वही, पृ. 47-50
23. न्यू ह्यूमेनिज्म, पृ. 23
24. रोबन, रोनेन्टोमिग्न एण्ड रिबोल्डूग्न, खण्ड II, पृ. 209
25. वही, खण्ड I, पृ. 283
26. न्यू ह्यूमेनिज्म, पृ. 17
27. रोबन, रोनेन्टोमिग्न एण्ड रिबोल्डूग्न, खण्ड II, पृ. 275

बिहार के सारन जिले में सितारदिपारा नामक ग्राम में 1902 में एक कायस्थ परिवार में जयप्रकाश नारायण का जन्म हुआ। उनकी पिता राजकीय सेवा में थे। ग्रामीण वातावरण में बड़े जयप्रकाश ने 17 वर्ष की आयु तक ग्राम तक नहीं देखी थी। स्कूल की शिक्षा पूरी करने के बाद जयप्रकाश ने पटना में विज्ञान महाविद्यालय में प्रवेश किया किन्तु महात्मा गांधी के सत्याग्रह आंदोलन का प्रभाव उन पर इतना पड़ा कि उन्होंने अध्ययन का बहिष्कार कर सत्याग्रह आंदोलन में भाग लिया। उनके पिता जयप्रकाश ने इस निर्णय से अप्रमत्न हुए क्याचि के चाहते थे कि जयप्रकाश सरकारी सेवा में उच्च पद प्राप्त करके परिवार की समृद्धि में वृद्धि करेंगे। जयप्रकाश ने इन आग्रहों को स्वीकार नहीं किया और वे अपने दरादे के पत्रों रहे। इसी दौरान 1922 में जयप्रकाश का विवाह एक प्रतिष्ठित ब्राह्मणों की धर्मवर्त्ता, जो कि गांधीजी के सम्पादन सत्याग्रह में उनके सहयोग रहे थे, की पुत्री प्रसादेवी के साथ हुआ।

“1957 में दमनगत राजनीति से सम्बन्ध लेने के लिए प्रजा समाजवादी पार्टी के स्थापक दल के रूप में जयप्रकाश ने लिखा था, ‘मेरे पिछले जीवन का रास्ता बाहर के लोगों को देखा-मेरा और वैचोदा लग सकता है। और वे उसे अनिश्चितता से भरा हुआ एक भ्रम-भ्रम में डालना बहुत चाहते हैं। लेकिन भ्रम में घटित पर दृष्टि डालता हूँ, तो मुझे लगने लगता है कि एक भट्ट के रंग दिखाने पड़ती हैं। उसमें राह छोड़ने का प्रयत्न था, इससे इनकार नहीं किया जा सकता, लेकिन वह अंधकारमय हरमिज नहीं था, मेरे सामने ऐसे कई प्रभावमान आवाजदीप थे, जो प्रारम्भ में ही प्रभुमिलन एवं प्रगतिशील रहे और मेरे वैचोदा दिग्दर्शक बनने वाले रास्ते पर मेरा पथ-प्रदर्शन करते रहे।’ वे आवाजदीप थे—स्वतन्त्रता एवं समता। जयप्रकाश के जितने में समय-समय पर कई परिवर्तन हुए हैं, किन्तु बराबर उनका ध्येय एक ही रहा है—एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था की खोज, जो इन दोनों मूल्यों पर आधारित हो। इसी खोज में वे कभी मार्क्सवाद की ओर मुड़े, तो कभी गांधीवाद की ओर। और अब मे, इसी खोज में उन्होंने मार्क्सवाद, एक सोशलिज्म के सिद्धांतों का सामन्य रूप एवं ऐसी विचारधारा का गृहण किया, जो भारत में समाजवादी व्यवस्था को सबसे अधिक प्रदान करने की क्षमता रखती है।”

जयप्रकाश ने अपने अध्ययन की गुरुता शत्रु की दृष्टि से अमेरिका जाने का निश्चय किया। अमेरिका जाने का उद्देश्य एक और अध्ययन को बनाये रखना था तथा दूसरी ओर वे अग्रजों के स्वतन्त्र वातावरण में से भाग्य की स्वतन्त्रता के लिए नहीं

दिगा प्राप्त करना चाहते थे। 1922 में जयप्रकाश सेनफ्रांसिस्को पहुँचे। वे वॉले में कैलिफोर्निया विश्वविद्यालय में प्रविष्ट हुए तथा परीक्षा के पश्चात् अवकाश के समय अपनी माजीविका तथा फीस उपलब्ध कराने के लिए मेरिसवील नामक स्थान पर होर खा नामक एक भारतीय के सम्पर्क में आये। उन्होंने जयप्रकाश को रोजगार उपलब्ध कराया। अमेरिका में अध्ययन करने के लिए जयप्रकाश को अनेक कार्य करने पड़े। वे कभी खान में काम करते तो कभी फेंकटो में और कभी कन्नाई खाने में। उन्होंने जूतों पर पालिश की तथा होटलों के आँचालय भी साफ किए। वे अपना खाना स्वयं बनाने और इस प्रकार अध्ययन के लिए धन एकत्रित करते। अमेरिका में ही जयप्रकाश मार्क्सवाद के प्रभाव में आये। जे लवस्टोन के मार्क्सवादी विचारों का उन्होंने समर्थन किया और इस समय से ही मार्क्सवाद में उनकी रुचि निरन्तर बढ़ती रह्यो। केवल एक ही कभी उनमें दो त्रिभुजों के कट्टर मार्क्सवादी न बन पाये और वह भी उनकी दैर्घमति तथा भारतीय राष्ट्रवाद के प्रति प्रामाणिकता। विस्कॉन्सीन विश्वविद्यालय में जयप्रकाश नारायण ने विज्ञान का अध्ययन छोड़ कर समाज शास्त्र में प्रवेश लिया। समाज शास्त्र में उनकी रुचि सामाजिक परिवर्तन तथा समाज के सम्बन्ध में वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त करने की दृष्टि से जाग्रत हुई थी। वे मार्क्स के समाजशास्त्रीय विचारों का भी अध्ययन करना चाहते थे क्योंकि वे मार्क्स को विश्व के महानतम मनीषियों तथा समाज शास्त्रीय पदप्रदर्शक के रूप में जानते थे। कोहायो विश्वविद्यालय से जयप्रकाश ने एम. ए. परीक्षा उत्तीर्ण की। "मार्क्स और लेनिन की जो भी रचनाएँ उनके हाथ लगती वे तुरन्त पढ़ डालते। साथ ही साथ मानवेन्द्रनाथ राय की भी भारत-सम्बन्धी रचनाओं का अध्ययन चलता। अपने अध्ययन का वर्ष जुटाने के लिए सबूतों करते हुए जयप्रकाश मार्क्सवाद के उस्ताहों अनुयायी बन गये। स्वतंत्रता के ध्येय के प्रति सभी भी उनका पहले जैसा ही लगाव रहा, लेनिन यह विश्वास हो गया कि मार्क्स तथा लेनिन द्वारा बताये गये रास्ते से उसे जाना वहाँ प्रविष्ट सहज था। इसके प्रतिरिक्त उनका यह भी विश्वास हो गया कि निरंकुश देश की राजनीतिक स्वतंत्रता ही वांछी नहीं है। यह स्वतंत्रता समाज के सभी वर्गों के लिए होनी चाहिए। और इसमें शोषण और गरीबी से भी स्वतंत्रता की व्यवस्था रहनी चाहिए। तब जयप्रकाश को यह नहीं पता था कि इस तरह की स्वतंत्रता के मध्य में गांधीजी के भी अपने विचार थे।"¹⁴

"जब 1929 में सात साल के बाद जयप्रकाश भारत वापस आये तब उनके सामने यह समस्या गंभीर हुई कि मार्क्सवाद को भारतीय राजनीतिक स्थिति में किस प्रकार जोड़ा जाये। यहाँ 1925 में ही भारतीय कम्युनिस्ट पार्टी का जन्म हो चुका था। बहुत छोटी होने हुए भी भारतीय मार्क्सवादियों को यहाँ सबसे बड़ी जमात थी। अंतर्राष्ट्रीय कम्युनिस्ट संगठन (कॉमिन्टर्न) के निर्देश के अनुसार भारतीय कम्युनिस्ट उस समय गांधी और पूरे कांग्रेस को अंग्रेजों का पिछड़ा घोषित कर रहे थे। मार्क्सवाद को भारतीय स्थिति से इस प्रकार जोड़ना जयप्रकाश को वितरुल गलत मानुस पड़ा। उनकी दृष्टि में, जब तक देश स्वतंत्र नहीं होता तब तक राजनीतिक स्वतंत्रता ही मार्क्सवादी जीवन का मुख्य उद्देश्य रह सकती थी। और स्वतंत्रता का सुपर्ण आगे बढ़ाने के लिए कांग्रेस और गांधी के नेतृत्व दोनों को ही आवश्यकता थी। फिर भारत के मार्क्सवादी जिनी बाहरी मण्डल के निर्देश में चले यह भी जयप्रकाश को दवाग नही था।"¹⁵

कुछ समय तक वे प्रसिद्ध उद्योगपति धनदयालदास बिड़ला व निजो गविल रहें। इनके परचम के भारतीय राजनीति में मजिद हुए और कांग्रेस के उस ऐतिहासिक लाहौर अधिवेशन में सम्मिलित हुए जहाँ जवाहरलाल नेहरू ने भारत की पूर्ण स्वतन्त्रता की मांग प्रस्तुत की थी। वे नेहरू से अत्यन्त प्रभावित हुए और नेहरू उससे। नेहरू ने उन्हें कांग्रेस के श्रम अनुदान समूह की देख रेख करने के लिए प्रामाणित किया। जयप्रकाश ने 1930 में आयित भारतीय कांग्रेस व इलाहाबाद मुल्तानम में दल की श्रम सचची गतिविधियों का संचालन किया।

गोपबन्धु द्वारा 1930 में बताया गये नमक सत्याग्रह के बारे में दल की उद्देश्यित किया। हुजारी को सत्या में कार्यक्रमन गिरफ्तार कर लिये गये। कांग्रेस के कार्यकारी महासचिव के रूप में जयप्रकाश पर कांग्रेस प्रादेशिक सचिव की जिम्मेदारी आई। 1932 के उन्हें भी सत्या में गिरफ्तार कर लिया गया। उन्हें नार्मल जेल में रखा गया और एक वर्ष का बंदी कारावास मिला। नार्मल जेल में वे मध्यम पदवर्धन, छात्रों में नेता, धीमे प्रभावी तथा अन्य युवा कांग्रेस नेताओं के सम्पर्क में आये। जयप्रकाश नारायण कांग्रेस के सक्रिय सदस्य आंदोलनों में अधिक प्रभावित नहीं हुए। उनकी दृष्टि में कांग्रेस दल राष्ट्रीय स्तर के लिए कोई निश्चित कार्यक्रम नहीं रखता था तथा उच्च मध्यम वर्ग के कांग्रेस नेता भारत की पूर्ण स्वतन्त्रता के लिए समर्थ एवं सहिष्णुता में हिचकते थे। उनके अनुसार उच्चबुद्धि वाले कांग्रेस बुद्धिजीवी ब्रिटिश सरकार से विधायी सुविधायें प्राप्त करने में ही मगूट थे। जयप्रकाश व कांग्रेस में रहकर नये आर्थिक कार्यक्रम लागू करने का प्रयास किया तथा कांग्रेस व अंतर वर्ग जनता में परिवर्तन लाने का भी प्रयास किया। उनकी योजना कांग्रेस की विचार धारा में जातिवारी परिवर्तन लाने का थी। वास्तव में कांग्रेस किसी मामाजि वर्ग का प्रतिनिधित्व नहीं करती थी। कांग्रेस में समूह जमींदार तथा बुद्धि उच्च मध्यमवर्गीय शिक्षित व्यक्तियों का बोझा था। उनका उद्देश्य उच्च सरकारी सेवाओं प्राप्त करने की सुविधायें, व्यवस्थापिका सभाओं में अधिक स्थान प्राप्त करने, स्वाधीनता संगठन तथा नागरिक अधिकार प्राप्त करने तक ही सीमित था। स्वतन्त्रता प्राप्त करना उनकी वर्ग जनता के अनुकूल नहीं था क्योंकि कांग्रेस मध्यमवर्गीय भारतीयों का ऐसा संगठन था जो सम्पूर्ण जनता का समर्थन प्राप्त नहीं था।

“स्वतन्त्रता के ध्येय की पूर्ति के लिए तो जयप्रकाश कांग्रेस में गये, लेकिन सभ्यता के ध्येय के लिए भी तो कुछ करना था। ताकि दोनों ध्येयों के लिए साध-साम प्राप्त किया जा सके। यही सोचकर उन्होंने कई अन्य समितियों के सहयोग से 1934 में कांग्रेस समाजवादी पार्टी की स्थापना की। उस समय उनकी विचारधारा पूरी तरह मार्क्सवाद पर आधारित थी। 1936 में कांग्रेस समाजवादी पार्टी द्वारा आयोजित अपनी पुस्तक समाजवाद ही क्यों? में जयप्रकाश ने लिखा ‘और पहले से वहीं अधिक स्पष्ट तौर पर माने यह कहना समझ है कि समाजवाद का एक ही रूप, एक ही सिद्धान्त है- मार्क्सवाद।’ इसी पुस्तक में कांग्रेस समाजवादी पार्टी के उद्देश्यों पर प्रकाश डालते हुए जयप्रकाश ने समाजवादी कार्यक्रम की व्याख्या की है। इस कार्यक्रम के मुख्य मुद्दे दल प्रकार के समाज के उत्पादन वर्गों के ह्रास में सत्ता का हस्तान्तरण, राज्य द्वारा देश के आर्थिक जीवन की परियायता एवं उस पर नियंत्रण उत्पादन, वितरण एवं वित्तिय के सभी मापों का

अभिन्न राष्ट्रीयकरण, विदेशी व्यापार पर राज्य का एकाधिकार, राष्ट्रीयकरण के बाहरवाल आर्थिक जीवन को चलाने के लिए सहकारिता समितियों का संगठन, जमींदारों, जमींदारों तथा अन्य सभी शोषक वर्गों का बिना किसी मुआवजे के उन्मूलन, किसानों के बीच जमीन का पुनर्वितरण, सहयोगी एवं सामूहिक खेती को प्रोत्साहन आदि। इस कार्यक्रम पर भावसंवादी चिन्तन एवम् उस समय रूस में चल रहे कार्यक्रम की छाप साफ तौर पर दिखाई पड़ती है। लेकिन इतिहास साक्षी है कि कभी कोई क्रान्ति-शोषक लकीर का फकीर नहीं रहा। और जयप्रकाश पर भी यही बात लागू है। जिस प्रकार मार्क्सवादी होते हुए भी वे भारतीय कम्युनिस्ट पार्टी में नहीं शामिल हुए और कांग्रेस में काम करते रहे। उसी प्रकार मिर्ज़ा रूस की नकल के आधार पर उन्होंने भारत में समाजवाद लाने की योजना नहीं बनायी। इस तरह हम देखते हैं कि जयप्रकाश सहयोगी एवं सामूहिक खेती की बात तो करते हैं, लेकिन इसके लिए एक गांव को ही इकाई बनाना चाहते हैं, रूस की तरह अनेक गांवों के समूह को नहीं। वे यह भी चेतावनी देते हैं कि हममें कोई जोरजबर्दस्ती नहीं होनी चाहिए, बल्कि किसानों को प्रचार एवम् प्रोत्साहन द्वारा हमें उनके लिए तैयार करना चाहिए। जयप्रकाश यह भी लिखते हैं कि भारत में रूस की तरह खेती के क्षेत्र में बड़ी-बड़ी मशीनों की उतनी आवश्यकता नहीं होगी जितनी अन्य चीजों की, क्योंकि यहाँ आबादी की कोई कमी नहीं है और उस हिमाय से जमीन भी बहुत अधिक नहीं है। जयप्रकाश उस समय भी बड़े शहरों के अनियंत्रित बढ़ाव से चिंतित थे। उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि उद्योगों का कुछ खास-खास जगहों पर जमा होना रोका जाये और इसके बदले गांवों को भी औद्योगिक उत्पादन का केन्द्र बनाया जाये ताकि खेती और उद्योग बहुत अंश में माय-साथ चलें। यहाँ हमें सामाजिक और आर्थिक पुनर्निर्माण के क्षेत्र में जयप्रकाश की विचारधारा में विविधता के बीच एक विशिष्ट एक रूपता दिखाई पड़ती है, जो आज चालीस वर्षों के बाद भी बनी हुई है।¹⁷

जयप्रकाश ने भारत के जन-जन की स्वतंत्रता के लिए विचार प्रस्तुत किए। उनका यह विश्वास था कि जनता की आवश्यक मांगों की पूर्ति के बिना भारत में स्वतंत्रता सही अर्थों में स्थापित नहीं हो सकती। वे गरीबी तथा शोषण को समाप्त करने तथा समाजवादी समाज की स्थापना करने के लिए लाक्षापिठ थे। आचार्य नरेन्द्र देव भी कांग्रेस को समाजवाद की ओर बढ़ाने के लिए कृत सक्त थे। 1937 में विमान सभा तथा कांग्रेस के मध्य उत्पन्न हुए विवाद के कारण कृपक आन्दोलन को कांग्रेस नेताओं ने कांग्रेस की संप्रभुता के लिए चुनौती समझा। परिणाम यह हुआ कि विमान सभा के अध्यक्ष स्वामी सहजानंद भरस्वती ने बिहार प्रदेश कांग्रेस से अपने सबंध तोड़ लिये। जयप्रकाश ने भी कांग्रेसी नेताओं को घाटे हाथों लिया। उन्होंने डा० राजेन्द्र प्रसाद का विरोध किया तथा बिहार में कांग्रेस की रीति-नीति की आलोचना की। कांग्रेस संगठन में यद्यपि जवाहरलाल नेहरू के विचार समाजवाद के पक्ष में थे किन्तु कांग्रेस के अधिकतर नेता उदार-बुद्धिमान थे। ऐसे समाजवाद विरोधी वातावरण में प्रगतिशील तत्वों के लिए दल में रहना असहनीय था। अतः 1934 में पटना में एक पृथक् कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना की गई जिसमें जयप्रकाश संगठन सचिव तथा उसके प्रथम सम्बन्धित अधिवेशन के महामन्त्रि चुने गये। इस दल का उद्देश्य एक और संविधानवादी नेताओं का विरोध करना था तो दूसरी ओर

भारत की स्वतन्त्रता के लिए सघर्ष की तीव्र गति में आगे बढ़ना था। समाजवादी नेताओं ने एक समाजवादी वृत्त कल्प बनाया और गुभापचन्द्र बोस तथा जवाहरलाल नेहरू को इसका स्थापक सदस्य बनाना चाहा। गुभापचन्द्र बोस इसने लिए राजी हो गये लेकिन नेहरू ने इस कार्य के लिए स्वीकृति नहीं दी। जयप्रकाश को नेहरू की असहमति पसंद नहीं आई।

“वायेश समाजवादी पार्टी की स्थापना के कुछ समय बाद कम्युनिस्टों के साथ मिल कर काम करने का जो अनुभव हुआ, उससे जयप्रकाश को इतना गहरा धक्का लगा कि उनके मन में कम्युनिस्टों की विचारधारा और उस के अधानुकरण की प्रवृत्ति के प्रति तरह-तरह की शकए उठने लगी। इसी समय इस से स्तालिन के अत्याचार की खबरें आने लगी। इसका भी जयप्रकाश के चिंतन पर प्रभाव पड़ा। वे मार्क्सवाद को तो घने रहे, लेकिन उनके मन में यह धारणा घर बाने लगी कि समता की शोध में उस का अधानुकरण करने से व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को खतरा पहुँचने का डर रहेगा। इसने चलते, शुरू में अनजाने ही, उनके मन में धोवनश्रावक शासन पद्धति एवम् गांधी की विचारधारा के लिए आकर्षण उठने लगा। प्रभावों के साहचर्य से भी इसमें गह्रायता मिली। कुछ समय बाद वे अपनी तथा अपनी पार्टी की विचारधारा को भी मार्क्सवाद के बजाय धोवतायिक समाजवाद के नाम से पुकारने लगे। इस तरह के चिंतन की पहली भारी हमे जयप्रकाश के उस प्रस्ताव के प्रारम्भ में मिलती है, जो उन्होंने 1940 में ‘रामगढ़ कांग्रेस में पेश करने के लिए तैयार किया था। इस प्रस्ताव द्वारा उन्होंने स्वतन्त्र भारत की सामाजिक व्यवस्था के स्वरूप का निरूपण करने का प्रयास किया था। इसे हम एक ‘सोशलांत्रिक’ समाजवादी समाज की संक्षिप्त रूपरेखा मान सकते हैं। इससे यह स्पष्ट किया गया कि देश का शासन जनता की इच्छा के अनुसार होना और सभी नागरिकों को धोवने और लिखने की पूरी स्वतन्त्रता होगी। जहाँ एक तरफ इस बात की व्यवस्था की गयी थी कि उत्पादन के सभी प्रमुख साधनों पर समाज का स्वामित्व स्थापित किया जायेगा। और सभी की विनाश के लिए समान सुविधा प्रदान की जायेगी। बड़ा दूसरी तरफ यह भी साफ तौर पर कहा गया था कि राज्य का कर्तव्य सिर्फ नागरिकों की भौतिक प्रापश्यताओं को देपना ही नहीं होगा, बल्कि उनके नैतिक एवं बोद्धिक विकास के लिए भी समुचित व्यवस्था करती होगी। इसके लिए इस बात का विशेष उल्लेख किया गया था कि राज्य की तरफ से लघु उद्योग को प्रोत्साहन दिया जायेगा।”⁸

“1946 में जेल से छुटने के कुछ समय बाद अंग्रेजी साप्ताहिक जनता में जयप्रकाश ने ‘समाजवाद का मेरा चित्र’ शीर्षक से जी लेख प्रकाशित किया उसमें हम उन चिंतन का नया रूप स्पष्ट तौर पर दिखाई पड़ता है। इस लेख में जयप्रकाश अपने का मानसवादी धोवित करते हैं, लेकिन साथ ही इस पर जोर देते हैं कि मानसवाद समाज को समझने का एक विज्ञान है, और उसमें किसी तरह के रुढ़िवाद के लिए कोई स्थान नहीं हो सकता। वे यह भी कहते हैं कि भारतीय समाजवादी आन्दोलन किसी दूसरे देश की मजल के आधार पर नहीं चलाया जा सकता। इस सूचिका के बाद समाजवादी भारत का चित्र खींचते हुए वे नेता के क्षेत्र में सामूहिक क्षेत्रों की जगह ग्राम पंचायतों की देख-रेख में महवारी क्षेत्रों को दात करते हैं। उद्योग-धन्धों के क्षेत्र में जहाँ एक तरफ वे बड़े-बड़े उद्योगों पर राज्य के स्वामित्व की दात करते हैं, बड़ा दूसरी तरफ यह सुभाव देते हैं कि मध्यम दर्जे के

उद्योगों का समाज के स्वामित्व में और लघु-उद्योगों का उत्पादकों की सहकारी समितियों के स्वामित्व में चलना ठीक होगा। समाजवाद के राजनीतिक पक्ष का निरूपण करते हुए जयप्रकाश ने उसके लोकतांत्रिक आधार पर और भी जोर दिया। उनके अनुसार मार्क्सवाद में "मजदूरों की अधिनायकशाही" की व्यवस्था कुछ ही समय के लिए की गयी है, और हर जगह इसे अनिवार्य नहीं माना गया है। फिर इसका अर्थ किसी खास पार्टी की अधिनायकशाही, जैसा कि रूस में हुआ, कतई नहीं है। सच्चा समाजवादों समाज लोकतंत्र के आधार पर ही कायम किया जा सकता है। और लोकतंत्र में सभी को अपना विचार व्यक्त करने और उसके प्रचार के लिए समुचित संगठन बनाने की पूरी छूट होनी चाहिए। जयप्रकाश के शब्दों में, "इस लोकतंत्र में मनुष्य न पूँजीवाद का भुताम होगा, न किसी पार्टी का, न राज्य का, मनुष्य स्वतंत्र होगा।"⁹

"इस लेख के प्रकाशित होने के कुछ ही समय बाद 1947 में, जयप्रकाश ने 'जनता' में एक दूसरा लेख प्रकाशित किया, जिसका शीर्षक था 'समाजवाद तक पहुँचने का रास्ता।' यहाँ उन्होंने इस मत का खंडन किया कि मार्क्सवाद के अनुसार समाज क्रांति द्वारा ही समाजवाद लाया जा सकता है। 1872 में 'कम्युनिस्ट इंटर्नेशनल' के द हेग सम्मेलन में मार्क्स के भाषण का हवाला देते हुए उन्होंने यह सिद्ध किया कि समाज क्रांति हर जगह अनिवार्य नहीं है, जहाँ लोकतांत्रिक ढंग से काम करने का रास्ता खुला हुआ है वहाँ उस रास्ते से भी समाजवाद लाया जा सकता है। उनका यह विचार था कि भारत में समाजवाद के लिए लोकतांत्रिक ढंग से काम करना संभव होगा और इसी रास्ते को अपनाता अंग्रेज़र भी होगा। उस समय तक सिर्फ रूस में ही समाज क्रांति द्वारा समाजवाद लाने का प्रयत्न किया गया था और वहाँ एक सच्चे समाजवादी शासन के बजाय एक खास पार्टी की अधिनायकशाही कायम हो गयी थी। जयप्रकाश ने लिखा 'मैं इतिहास से सबक लेना चाहता हूँ।' रुढ़वाद के दावरे से बाहर रहकर और इतिहास से सबक लेकर सोचने की इस प्रवृत्ति के चलते अगर एक तरफ जयप्रकाश समाजवाद के साथ लोकतंत्र की अविच्छिन्न रूप से जोड़ने लगे, तो दूसरी तरफ गांधीवाद के प्रति उनका भावपूर्ण दिनोदिन बढ़ने लगा। स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद भारत में सत्ता के लिए राजनीतिज्ञों की आपाधापी देखकर वे अक्सर सोचते : क्या राजनीतिक जीवन में रहने का अर्थ सिर्फ सत्ता के लिए झुड़ोड़ में लगा रहना है? क्या सत्ता की राजनीति की जगह जनता की सेवा की राजनीति नहीं चलाई जा सकती? क्या नैतिक मूल्यों की विलुप्त भुना कर स्वस्थ राजनीतिक जीवन चलाया जा सकता है? नैतिकता-विहीन राजनीति का परिणाम क्या होगा? क्या इस तरह की राजनीति के आधार पर लोकतांत्रिक समाजवादी व्यवस्था का निर्माण किया जा सकता है? इन प्रश्नों का उत्तर ढूँढ़ने के लिए जयप्रकाश अब गांधी की रचनाओं का अध्ययन एवं उनके जीवन दर्शन पर मनन-चिंतन करने लगे। विशेषकर गांधी की हत्या के बाद जयप्रकाश के मन में उनका आकर्षण पहले से बहुत अधिक बढ़ गया। अब उनका यह विश्वास हो गया कि समाजवादी आन्दोलन की गांधी से बहुत-कुछ सीखना होगा।¹⁰

"इस चिंतन का प्रभाव हम जयप्रकाश की उस रिपोर्ट में देख सकते हैं, जो उन्होंने 1948 में समाजवादी पार्टी के महामंत्री के रूप में उसके नासिक सम्मेलन में

रखी थी। यही पर उस पार्टी ने कांग्रेस से अलग होकर एक विरोधी पार्टी के रूप में काम करने का निर्णय लिया, लेकिन जयप्रकाश की रिपोर्ट में सत्ता के लिए समर्थन की उतनी मांग नहीं थी जितनी बीता की विस्था के अनुसार, निष्ठा रूप से जनता की सेवा में समर्पित होने का, इससे भी आगे बढ़कर, अपने अनेक साधियों को भारस्पर्धकित करते हुए, जयप्रकाश ने इस बात पर विशेष ध्यान दिया कि राजनीतिक जीवन नैतिक मूल्यों से अनुप्राणित होना चाहिए तभी जाकर उसे सिर्फ सत्ता के लिए धुड़ोड़ में परिणत होने से बचाया जा सकता है। दो साल बाद 1950 में समाजवादी पार्टी के भद्रास सम्मेलन में फिर महामंत्री के रूप में अपने रिपोर्ट में जयप्रकाश ने कहा "समाजवादी आन्दोलन के जिन उद्देश्यों पर हमें जोर देना है, वे सिर्फ धूजीवादी व्यवस्था को समाप्त करने और एक पार्टी की अधिनायकताही काम करने तक सीमित नहीं है, बल्कि हमें स्वतंत्र एवम् समान व्यक्तियों के एक समाज का निर्माण करना है, एक ऐसा समाज जो मानवीय एवम् सामाजिक जीवन के कुछ मूल्यों पर आधारित हो।" 11

"यह स्पष्ट है कि इन विचारों का स्रोत गांधीवाद में था। 1951 में प्रकाशित जयप्रकाश के 'समाजवाद एवम् सर्वोदय' शीर्षक लेख से यह बात बिल्कुल साफ हो जाती है। समाजवादियों से सर्वोदयी नेताओं द्वारा रचित आर्थिक विचारों की योजना का अध्ययन करने की प्रतीति करते हुए यही जयप्रकाश ने स्पष्ट शब्दों में लिखा कि समाजवादीयों की पुरानी धारणा के विपरीत, गांधी प्रतिस्पर्धावादी नहीं, बल्कि एक महान् आन्तरिकारी थे और उनकी विचार-धारा से मानव सम्पत्ता के विकास में बहुत सहायता मिलेगी। समाजवादी आन्दोलन को विशेषकर तीन बातों को गांधी की विचारधारा में प्रभावित होगा—नैतिक मूल्यों पर जोर, सत्याग्रह का तरीका और राजनीतिक एवम् आर्थिक विकेंद्रीकरण का सिद्धान्त। अगर समाजवादी गांधीवाद के प्रति उदासीन रहे तो इससे उन्हीं का नुकसान होगा। स्पष्ट है कि 1951 तक आते-आते जयप्रकाश मार्क्सवाद के घुस्त दापरे में काफी दूर पहुँच चुके थे, लेकिन अभी तक वे अपने को मार्क्सवादी बताने में तैयार नहीं थे। जब 1952 के प्राय चुनाव के बाद उन्होंने पूना में 21 दिनों का उपवास किया तब विद्यावन पर पढ़े-पढ़े के इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि जिस तरह वे समाजवादी समाज की कल्पना के कर रहे थे, उसका आधार मार्क्सवाद नहीं बन सकता था। मार्क्सवाद का आधार भौतिकवाद में था। और जयप्रकाश का अब यह दृष्टि विश्वास हो गया कि निरं भौतिकवाद में मनुष्य की चम्कई के लिए प्रेरणा नहीं मिल सकती है। इसलिए अगर मनुष्य को नैतिकता के आधार पर चलना है, तो उसे भौतिकवाद से दूर जाना होगा। मार्क्सवाद से विदा लेने का पथ यह नहीं हुआ कि जयप्रकाश ने मार्क्स के सभी विचारों, विशेषकर समाज का आर्थिक विश्लेषण तथा समाजवाद के उद्देश्य का परिचय कर दिया। समाजवाद में उनकी निष्ठा अभी भी रही, स्वतंत्रता एवम् समता के जिन दो स्तंभों के पीछे उनका जीवन चल रहा था उन्हें वे अभी भी समाजवाद में ही समाहित पाते थे। किन्तु जहाँ पहले वे समाजवाद तक पहुँचने के लिए मार्क्स द्वारा बताये गये रास्ते को कारगर मानते थे, वहाँ अब वे मार्क्स के रास्ते को उपादा सही मानने लगे। 1951 से बिनीबा के नेतृत्व में चलते हुए भूदान-ग्रामदान आन्दोलन में जयप्रकाश के नये चिंतन को एक ठोस आधार प्रदान किया।" 12

“क्रान्ति शीघ्र जयप्रकाश का चिन्तन अब एक नये मोड़ पर आ खड़ा हुआ। वे सोचने लगे कि स्वतंत्रता और जनता के आधार पर जिस नयी सामाजिक व्यवस्था का स्वरूप वे दत्ते दिनों से देख रहे थे वह, चापद राजनीतिक मध्य के बजाय विनोदा के रास्ते से वही अधिक सुगमता से स्थापित हो जाये। इनके साथ-साथ उनको यह भी भान हुआ कि विनोदा प्रपञ्च सर्वोदय के रास्ते से बना हुआ समाज वास्तव में समाजवाद के उद्देश्यों का अधिक सुगमता से अपना मकान, क्योंकि उसकी नींव मध्य और राज्य शक्ति पर होगी। इस विचारधारा का आवश्यक जयप्रकाश के लिए इतना बट गया कि उन्होंने 1954 में बोध गया सर्वोदय सम्मेलन के अवसर पर भूदान-ग्रामदान आन्दोलन के लिए अपने जीवन-दान की घोषणा कर दी। अब वे सत्ता की राजनीति में अपने को अलग रखते लगे और 1957 में प्रजा समाजवादी पार्टी की संस्थापना से त्यागपत्र देकर पूर्ण तरह उनसे मुक्त हो गये। दलगत राजनीति से सन्धान लेकर जयप्रकाश अब एक ऐसी राजनीतिक व्यवस्था की खोज में लगे, जिसके द्वारा एक सहयोगी, 'समाजवादी समाज' की स्थापना की जा सके। उनके अनुसार ऐसी व्यवस्था दलगत राजनीति के आधार पर नहीं खड़ी की जा सकती थी। दलगत राजनीति में नाधारगत जनता के नाम पर ती सब-कुछ होता है, लेकिन दोट देने के समय के अन्तर्गत साधारण जनता की वास्तव में बची बूझ नहीं होती। दलगत राजनीति के बजाय लोकनीति का चयन ही जाये अभी सही दायों में लोकतन्त्र की स्थापना हो सकती है, लोकनीति का अर्थ है जनता द्वारा राजनीतिक दलों की परवाह बिना बिना मानने के बायों में सीधे भाग लेना। इस लोकनीति का आधार मान-संचालित हो सकती थी, फिर उनके आधार पर जिला परिषद, राज्य के विधान मंडल एवं पूरे राष्ट्र के समद का गठन बिना जा सकता है। इस तरह की व्यवस्था के निर्माण के लिए यह भी आवश्यक है कि एक नये प्रयत्न का विधान हो, जिसमें महागो सेती और महागो उद्योगों का प्रभार दिया जाये। देशगो बड़े-बड़े उद्योग-धर्मों को वापस करने के बजाय हर क्षेत्र में जनता की आवश्यकताओं एवं वहाँ के माधनों के पर्यवेक्षण के आधार पर अधिक विकास की योजना बनायी जाये। नौद निर्देश सेती की ही इकाई नहीं हो, बल्कि उद्योग की इकाई थी। जयप्रकाश का इसका अन्तर्गत था कि जिस तरह की राजनीति एवं सामाजिक व्यवस्था का चित्र उन्होंने बना रखा था, वह तुल्य नहीं वापस की जा सकती। यदि वह एक आदर्श के रूप में था जिस और दत्ते की कोमिग से वर्तमान व्यवस्था में क्रम-सुधार होता जाता रहेगा। और इन इस तरह समाजवाद एवं लोकतन्त्र दोनों ही दिशा में प्रगति करने वाले रहेगे। इस दृष्टि से प्राचिनिक बदन क्या हो, इनकी चर्चा जयप्रकाश ने अपनी 1961 में प्रकाशित पुस्तिका लोक स्वराज में की। वहाँ उन्होंने इस बात पर विशेष जोर दिया कि पञ्चायती राज की मन्दाप्रो को मजबूत बनाया जाये और ग्राम सभा की प्रदेग एवं राष्ट्र की राजनीति में जोड़ने का प्रयत्न किया जाये। इनके लिए उनका यह सुझाव था कि प्रदेग चुनाव क्षेत्र की ग्राम-सभाओं में दोन्दा प्रतिनिधि चुने जाये और उनको बिना कर एक निर्वाचक परिषद का गठन बिना जाये। प्रदेगों के विधान-मन्त्रों अथवा लोकसभा के लिए, बोन उम्मीदवार चुने हो, इनका पंक्ता इन्हीं निर्वाचक परिषदों पर छोड़ दिया जाये। न कि राजनीतिक दलों पर देना प्रमा होता

है। ये निर्वाचन परिषद् इसकी भी देख-रेख रखे बिना सम्पीदवार जीतते हैं, वे जनता प्रतिनिधियों के रूप में नाम करते हैं, या अपने स्वार्थ-साधन से तय करते हैं।" १३

"प्रपनी साधना के बीच गांधी सनाढ्यी के वर्ष, 1969 तक शक्ति-शाली जयप्रकाश इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि भूदान-ग्रामदान अन्तर्गत में कोई जितना भी पसीना बहाया जाये, बिना स्वर्ण के भूमिहीनो और गरीब किसानों की समस्याओं का समाधान नहीं होने वाला। इसने साथ ही साथ उनका यह भी विश्वास हो गया कि बिना जीवन के हर क्षेत्र में जाति लाये, उस समाज की जीव नहीं पड़ सकती जिसका सपना ये अपने राज-नीतिक जीवन के प्रारम्भ में ही देख रहे थे। स्वर्ण और जाति का शराब शक्तिशाली हो जाएगा। 1969 में ग्राम विरासत के लिए खेच्छा से काम करने वाले सस्थाओं के प्रतिनिधियों के बोध दिल्ली में घोलते हुए जयप्रकाश ने सुले ग्राम पोषणा को कि कर्तव्य स्वयंसेवा से सम्मान करने के लिए एवं व्यापक जाति बिना तटस्थता लाये, यह सोचने का समय आ गया है। उसी साल दिसम्बर (कलन) में प्रकाशित (13 अक्टूबर) एक लेख में उन्होंने लिखा "गांधीवाद संपूर्ण क्रांति का दर्शन है।" 1969 से 1973 तक जयप्रकाश ग्राम कई नामों से साधन-ग्रामदान के काम में लगे रहे, लेकिन इसके साथ ही साथ यह भी सोचते रहे कि कैसे कोई ऐसा जन-समूह आरम्भ किया जाये, जिससे पूरा देश एक बार तब तक की स्थिति से उठ पड़ा हो जाये और संपूर्ण क्रांति की ओर बढ़ सके। 1973 तक शक्ति-शाली उनका यह विश्वास पक्का हो गया कि ऐसे स्वर्ण के लिए स्थिति बाली अनुकूल है। बारों तक बढ़ते हुए घुटन के बावजूद भी वे देखते हुए शक्ति-सौम्यक जयप्रकाश इस निष्कर्ष पर पहुँच गये कि भव विस्फोट के आने में अधिक देर नहीं है। लेकिन अगर इस विस्फोट को रचनात्मक रूप देना था और संपूर्ण क्रांति की दिशा में बढ़ने के लिए इसका प्रयोग करना था, तो यह आवश्यक था कि इसका नेतृत्व अपने हाथ में रखा जाये। इसी उद्देश्य को साधन रखकर जयप्रकाश ने 1973 के अन्तिम चरण में युवकों का आह्वान किया। उन्होंने स्पष्ट घोषणा की कि उन्हें फिर भारत के पञ्चनीति विभिन्न धर '42 की तरह क्रांति के वास्तव दिखाई पड़ रहे थे, आवश्यकता थी आन्दोलन की पुनर्जीवी की, जो अपने बदलते क्रांति का मशहूर बन सके। पिछले तीन-चार सालों में जो कुछ हुआ है वह हमी भिन्न का परिणाम है।" १४

सभी साधारण बात ने जयप्रकाश के जीवन का जीवन वर्णन करते हुए लिखा है - "इन्हे आन्दोलन में उतना विश्वास नहीं है, बिना बिना बिना स्वर्ण में है। और सबसे ज्यादा शक्ति है स्वर्ण में, प्रवाशता में, निरुत्तरता में। स्वर्ण को इसी प्रवाशता को जहाँ बही भी गया हुआ, ठंडा हुआ सामित और कुटिल होते हुए देखा वहीं उस व्यंग्यवादी को, इन और निवास की सोझर यह पाले कर गए। बाहे शक्तिशाली हो बाहे साम्यवाद, बाहे वायव्य सोमलित पार्टी हो, बाहे सोमलित हो, बाहे भी एम पी हो और बाहे सर्वोदय हो और कत से बाहे स्वयं से भी ही अभी न हो। पर उनमें गहने बागों में हफेला के भी पर यह कहकर पत्थर फेंके हैं कि यह अभी है शक्तिशाली है, व्यक्तिवादी है, प्रतिनिधिवादी है, गुणवत्तावादी है, लोकतन्त्रवादी है, दक्षिणपंथी है। पर सदा ऐसे फेंके हुए पत्थर गहने छुकर ऐसे कल बन गए हैं जो पत्थर बनाने वालों के रंगों में मरमर चुनते हैं। और तब उन्हें दर्द को एक टीस होती है और उनके मुँह से निकलता है हाथ। यह

शस्त्र हमारी पार्टी का सीडर क्यों नहीं हुआ ? यह हमेशा क्या-क्या करता रहता है ? धोला रहता है ? जे. पी. ने दो टूक उत्तर दिया है आप कहते हैं कि जयप्रकाश नारायण नेता बने, लेकिन नेता बनकर क्या करे और वहे वह जो आप चाहते हैं ? यानी जयप्रकाश नारायण अपना दिमाग कहीं रख आए, उसे कहीं ताले में बंद कर आए । आप उसके दिमाग को, कार्यक्रमों को, विचार को समझना चाहते हैं ? वह क्या कर रहा है, क्या सोच रहा है, उसका समाजवाद से अथवा जनता के साथ क्या सम्बन्ध है ? यह सब आप समझना चाहते हैं ? क्या आपको 'ऐसा नेता मिलेगा जो आपको शर्तों पर आपका नेता बनने को तैयार होगा ? मैं अपनी शर्तों पर नेता बनने को तैयार हूँ । मानिए मेरी शर्त और चलिए भाव में मेरे साथ । मैं जंगल में नहीं गया हूँ । हिमालय की गुफाओं में नहीं गया हूँ । गांधियन इस्टीमेट में बैठा-बैठा किताब नहीं पढ़ रहा हूँ... ।'¹⁵

राजनीतिक विचार

जयप्रकाश नारायण के राजनीतिक विचारों में दलविहीन लोकतन्त्र का विचार प्रमुख है । दलविहीन लोकतन्त्र का विचार स्वयं जयप्रकाश का मौलिक विचार नहीं है । उन्होंने मानवेन्द्र नाथ रॉय के दल विहीन लोकतन्त्र के विचारों को अपने शब्दों में व्यक्त करने का प्रयास किया है । अतः इस सन्दर्भ में जयप्रकाश मौलिक चिंतक न होकर व्याख्याकार के रूप में ही माने जाने चाहिये । जयप्रकाश दलगत राजनीति की जनता की प्रमत्त स्थिति का कारण मानते हैं । यह समाज में नैतिक पतन, भ्रष्टाचार एवं स्वार्थ परामर्शिता फैलाने वाला तत्व है । बहुसंख्यक दल शक्ति अपने हाथ में केन्द्रित कर लोकतान्त्रिक शासन के स्थान पर स्वेच्छाचारी शासन की स्थापना करता है । जनता की सुशासन का झूठा आश्वासन देकर भुलावे में डाल दिया जाता है । शासन के हाथों में शक्ति का केन्द्रीयकरण जनता को हर समय शासन का मुंह ताकने के लिये विवश करता है । छोटे-छोटे कार्यों के लिए जनता को शासन पर निर्भर रहना पड़ता है । उसमें स्वायत्त-सम्बन्ध की कभी खुशी भावना भी समाप्त हो जाती है और वे दलीय राजनीति के दल-दन में फास दिये जाते हैं । राजनीतिक दल उन्हीं सार्वजनिक मुद्दों पर ध्यान केन्द्रित करते हैं जिससे उनका राजनीतिक स्वार्थ पूरा होता हो । जनसामान्य की वास्तविक कठिनाइयों का निराकरण नहीं किया जाता । सत्ता-लोलुप राजनीतिक तत्वों द्वारा सार्वजनिक हित के नाम पर अपने व्यक्तिगत हितों की पूर्ति की जाती है । सत्तामंद दल ही नहीं अविश्वसनीय भी हम होड़ में पीछे नहीं रहता । जयप्रकाश ने दलीय राजनीति के स्थान पर विकेन्द्रीयकरण का समर्थन किया । वे जनता की शासन पर नियन्त्रण करने के अधिकारों से युक्त करना चाहते थे । उनके अनुसार वर्तमान निर्वाचन पद्धति के स्थान पर जनता द्वारा स्थानीय स्तर पर जन-प्रतिनिधियों का प्रत्यक्ष मनोनयन होना चाहिये । ग्राम सभाओं द्वारा मतदाता परिषदों को चुना जाय । मतदाता परिषद उम्मीदवारों का चुनाव करे और जिसे बहुमत प्राप्त हो उसे राज्य प्रणाली केन्द्र की धारा समा के लिये निर्वाचित माना जाय । चुनाव में शक्ति, धन तथा समय की बचत के लिये एक स्थान के लिये एक ही उम्मीदवार प्रस्तुत किया जाय । सर्वाधिक लोकप्रिय व्यक्ति ही निर्वाचित किया जाय । इस प्रकार जयप्रकाश ने विकेन्द्रीयकरण के माध्यम से पंचायती राज्य को केन्द्र में सम्बन्धित करने का मार्ग बनाया । उन्होंने भारत के गांवों में बसने वाली समष्टि को पाश्चात्

सोवतन्त्र की व्यक्तिवादों प्रवृत्ति से विरक्त किया।¹⁰

जयप्रकाश नारायण ने भारत की राज्य व्यवस्था के पुनर्निर्माण के लिये अपने विचार प्रस्तुत किये। वे वैशालिक तथा विवेकपूर्ण व्यवस्था के लिये लोकतन्त्र की पुनर्गठित कर उसे सामुदायिक समाज एवं विवेकीयकरण पर आधारित करना चाहते थे। उन्होंने इस आदर्श में दो तर्क प्रस्तुत किये। प्रथम, पश्चिम का लोकतन्त्र निर्वाचित प्रत्यक्ष है और सोवतन्त्र के स्थान पर उसे लोकतांत्रिक प्रत्यक्ष कहा जाता है। इसमें जन सामान्य का सहकार नगण्य होता है। द्वितीय, पाश्चात्य लोकतन्त्र व्यक्तिवादों समाज पर आधारित है। प्राथमिक पाश्चात्य लोकतन्त्र व्यक्ति की सामाजिक प्रवृत्ति एवं सन्ध मानवीय समाज को नकारता है। ऐसे लोकतन्त्र में समाज एवं अनागरिक पृथक् व्यक्तियों का समूह है। राजनीति केवल मन प्राप्त करने का यन्त्र मान रह गई है। ऐसे में व्यक्ति आर्थिक एकाता का शक्ति न होकर एक धृक् इकाई के रूप में दिखाई देता है। सामाजिक सम्बन्धों का उस पर कोई प्रभाव नहीं। यह सामुदायिक जीवन के स्थान पर व्यक्तिगत जीवन जीता है। इस प्रकार पश्चिमी लोकतन्त्र की प्रविष्टि तथा सत्ता में दोषपूर्ण है। जयप्रकाश ने लोकतन्त्र की इन बुराइयों से बचाने के लिये प्राचीन भारतीय समाज के क्षेत्रीय एवं व्यवसायात्मक समुदायों का आदर्श अपनाने पर जोर दिया है। जयप्रकाश ने सुझाया है कि लोकतन्त्र के विवेकीयकरण की बड़ी नीति से सगु किया जाय। समाज को इस प्रकार से पुनर्गठित किया जाय कि सामाजिक समन्वय एवं व्यक्तियों का सहकार भली प्रकार प्राप्त हो सके। ऐसा समाज जिसमें विभिन्नता में एकता, हितों की समरूपता, सामाजिक उत्तरदायित्वों के मध्य स्वतन्त्रता, प्रवासों का वैधानिक विन्दु लक्ष्य की समानता और सामाजिक हित प्राप्त किया जा सके। जाति, वर्ग, नस्ल, धर्म तथा राजनीति सभी व्यक्ति को विभिन्न समयमें समूहों में बाँट देते हैं। समाज ही उन्हें एक जुट रखता है और उनके हितों को समन्वित करता है। अनुपम सामुदायिक जायों में सहभाग होकर आत्म-नियंत्रण एवं आत्म-निर्देशन प्राप्त करता है।¹¹

जयप्रकाश समाज का पुनर्निर्माण पिरामिड की भाँति करना चाहते हैं अर्थात् के सबसे नीचे के स्तर पर ग्रामीण समाज और उस पर क्षेत्रीय, जिलास्तरीय, प्रान्तस्तरीय एवं राष्ट्रीय समुदायों की स्थिति स्वीकार करते हैं। इनमें से प्रत्येक स्तर सामुदायिक जीवन शक्तिपूर्ण विकसित कर सकता है। समस्त समुदाय के प्रवासों को सामान्यतः सामुदायिक जीवन ही एकीकृत करता है। जयप्रकाश नारायण के अनुसार जैसे-जैसे हम सामुदायिक जीवन एवं समूह के प्राथमिक दृष्टि से निर्बल कर बाह्य वृत्त की ओर जाते हैं तो ऐसा घाभाव होता है कि बाह्य समुदायों के लिये सीमित कार्य ही शेष है। जब हम राष्ट्रीय समुदाय के स्तर तक पहुँचते हैं तो बाह्य की शक्ति केवल प्रतिरक्षा, वैदेशिक सम्बन्ध, मुद्रा, अन्तर्राष्ट्रीय समन्वय एवं व्यवस्थापन तक ही सीमित दिखाई देती है। जयप्रकाश के विचारों पर आधारित स्तरीय सामाजिक समूह एक ऐसा सामाजिक प्रयोग है जो मानव को स्वाशासित समुदाय के अन्तर्गत समर्थित कर स्वशासन का अवसर देता है। यह लोकतन्त्र का ऐसा आदर्श प्रतिरूप है जो भ्रष्ट की प्राथमिक सत्यता के यन्त्र-मानव से बचा सकता है।¹²

जयप्रकाश ने लोकतन्त्र के लिये सत्य, अहिंसा, स्वतन्त्रता, प्रत्याभार के विरुद्ध

प्रतिकार की शक्ति, सहयोग, परमार्थ, सहनशीलता, उत्तरदायित्व की भावना, मानव समानता में निष्ठा एवं मानवीय प्रकृति की शिक्षणीयता में विश्वास आदि गुणों तथा मानसिक दृष्टिकोणों को लोकतन्त्र के लिये आवश्यक बताया। उनके अनुसार उपर्युक्त नैतिक गुणों के बिना लोकतन्त्र सम्भव नहीं। इन नैतिक गुणों के माध्यम से जयप्रकाश नारायण ने आधुनिक उद्योगवाद को भौतिकवादी प्रकृति को लोकतन्त्र के लिये अनुपयुक्त माना है। उनकी दृष्टि में पूँजीवाद, समाजवाद तथा साम्यवाद भौतिक वस्तुओं के लिये व्यक्ति की लालसा को बढ़ाते हैं। सच्चे अर्थों में स्वतन्त्रता, स्वाधीनता एवं स्वशासन की प्राप्ति एवं उपभोग के लिये आकांक्षाओं पर स्वतः नियन्त्रण आवश्यक है। अधिक से अधिक प्राप्त करने की लालसा सधर्म, युद्ध तथा वैमनस्य को जन्म देती है। वह व्यक्ति को ऐसी उत्पादन व्यवस्था में बाध लेती है जो लोकतन्त्र को तटस्थ कर उसे नीकरसाही के अल्पतन्त्र के सुपुर्न कर देती है। जयप्रकाश के इन विचारों पर गांधीजी के अक्षेप एवं अपरिग्रह मित्रान्तों की छाप दिखाई देती है।¹⁹

जयप्रकाश क्रान्तिकारी समाजवाद के स्थान पर लोकतान्त्रिक समाजवाद की स्थापना के इच्छुक हैं। उनके अनुसार मासम द्वारा क्रान्तिकारी समाजवाद के प्रतिपादन पश्चात् लोकतन्त्र के विकास में काफी शक्ति प्राप्त करली है। अतः समाजवाद की स्थापना लोकतान्त्रिक तरीके से ही होनी चाहिये। स्वयं मार्क्स ने अपने 'हेथ' में दिये गये भाषण में शान्तिपूर्ण परिवर्तन द्वारा समाजवाद की स्थापना को सम्भव बताया। जयप्रकाश ने समाजवाद के माध्यम से अनेक सामाजिक एवं आर्थिक समस्याओं का निदान ढूँढा है।²⁰ उनके अनुसार समाजवादी राज्य को मूलभूत मूल्यों की स्थापना करनी चाहिये और नैतिकता विहीन जीवन को अस्वीकार करना चाहिये। वे साधन और साध्य के पारस्परिक सम्बन्ध को महत्व देते हैं। उच्च आदर्शों के अनुरूप किये गये कार्य उच्च लक्ष्यों की प्राप्ति सम्भव बनाते हैं। इसके विपरीत आचरण द्वारा लक्ष्य प्राप्ति सम्भव नहीं है। नवीन समाज की स्थापना के लिये स्वीकृत आदर्श मूल्यों को द्वन्द्वात्मक पद्धति परिवर्तित नहीं कर सकती। समाजवाद की सफलता के लिये जयप्रकाश ने लोकतान्त्रिक राज्य की अनिवार्यता पर बल दिया है। राजनीतिक दृष्टि से समाजवाद की यथार्थता इसी पर आधारित है कि समाजवाद को निम्नतम स्तर पर लोक शासन में उतार दिया जाय। केवल राष्ट्रीय स्तर पर समाजवाद की चर्चा निरर्थक है।²¹

जयप्रकाश ने समाजवादी समाज की आर्थिक संरचना पर प्रकाश डालते हुये ये बताया कि केवल उद्योगों का राष्ट्रीयकरण केवल की समानता तथा श्रमिकों का नियन्त्रण प्रस्तुत नहीं कर सकता। अतः उद्योगों के राष्ट्रीयकरण ने नीकरसाही का शासन स्थापित कर दिया है। समाजवादी धर्मव्यवस्था की संरचना विकेंद्रित होनी चाहिये। बड़े पैमाने पर तथा केन्द्रित उत्पादन एशिया के देशों में समाजवाद नहीं ला सकता। इसके लिये शूद्र उद्योगों, कुटीर उद्योगों एवं छोटे उद्योगों की देश भर में स्थापना कर उत्पादन का सत्य प्राप्त करना चाहिये। केवल धर्मव्यवस्था ही नहीं किन्तु स्वामित्व का विकेंद्रीकरण भी आवश्यक है। केवल केन्द्रीय सरकार द्वारा उद्योगों का स्वामित्व नहीं होना चाहिये। विभिन्न स्तरों पर स्वामित्व होने लगे ग्राम सभाएँ या नगर नियमों तक स्वामित्व बढ़ा हुआ होना चाहिये। जयप्रकाश के ये विचार राममनोहर लोहिया के विचारों की प्रति-

ध्वनित करते हैं। रामप्रसाद कोटिया के विचारों के समान धार्मिक शक्ति के विवेकीकरण पर जयप्रकाश का गुनाह यह दर्शाता है कि चन्द व्यक्तियों के हाथ में पूँजी का केन्द्रीकरण न हो। इस बात की आवश्यकता है कि समाजवादी समाज धार्मिक अधिनायकत्व से मुक्त रहे। जयप्रकाशनारायण समाजवादी समाज की स्थापना के लिये शान्तिपूर्ण लोकतान्त्रिक साधनों के प्रयोग को आवश्यक नहीं मानते। उनका यह अभिप्राय नहीं कि समाजवाद समदामक यथवा सर्वशान्ति गढ़तियों में ही स्थापित किया जाय। वे धर्मिक जन आन्दोलन के माध्यम में समाजवाद की स्थापना का विचार प्रकट करते हैं। यदि जनता का पूर्ण सहयोग प्राप्त हो सके तो यह शान्तिपूर्ण प्रयत्न धर्मवैधानिक होने हुए भी उचित है।¹² कोटिया के विचारों के विपरीत जयप्रकाश यह स्वीकार करने को तैयार नहीं कि हिंसा के बिना समाजवादी शान्ति सम्पूर्ण है। वे गांधीजी के आदर्शों को ध्यान में रखकर यह निश्चय करता चाहते हैं कि अनुचित साधना से इच्छित साध्य की प्राप्ति नहीं हो सकती। समाजवाद की गण्यता के लिये जयप्रकाश ने व्यक्ति की इच्छाओं को सीमित करने की आवश्यकता पर बल दिया। समाज के हित में अनुप्यक्तों को भी निर्यात आवश्यकताओं पर नियन्त्रण स्थापित करना समानता, स्वतन्त्रता एवं भ्रातृत्व के लिये उपयोगी ही नहीं बल्कि आवश्यकता भी है। जब तक व्यक्ति की मौलिक अधिकारों को नियन्त्रित नहीं किया जाता तब तक समाजवादी समाज का प्रयोग सम्भव नहीं। जयप्रकाश के अनुसार सामाजिक नियन्त्रण के स्थान पर धार्मिक नियन्त्रण द्वारा एक घोर व्यक्ति तथा व्यक्ति के मध्य तथा दूसरी ओर व्यक्ति समूहों एवं राष्ट्रों के मध्य तत्पर्य नहीं आता जा सकता।¹³

जयप्रकाश नारायण ने महात्मा गांधी के साधन एवं साध्य के समन्वय को महत्वपूर्ण माना है। गांधीजी ने साधन को ही साध्य माना और यह व्यक्त किया कि बुरे साधनों से अच्छे लक्ष्य की प्राप्ति नहीं हो सकती। आधुनिक विश्व की समस्याओं को देखते हुए यह सर्वथा उचित है कि अच्छे लक्ष्यों की प्राप्ति एवं अच्छे समाज के निर्माण के लिये अच्छे साधनों का प्रयोग आवश्यक है।¹⁴ इतना ही नहीं राजनीति में नैतिक मूल्यों का महत्व समझा जाना चाहिये। सर्वोपनिवेशवाद के बढ़ते हुए प्रभाव को देखते हुए यह और भी आवश्यक हो गया है। पालीवाद, नारसीवाद एवं स्टाकिनवाद ने राजनीति में नैतिक मूल्यों को जो ध्वजा लगाया है उससे समाज में व्यक्ति की स्थिति निष्प्राण हो गयी है। न केवल राजनीति अतिशु सामाजिक जीवन तथा पारिवारिक जीवन भी इनके कुप्रभाव से अधिक नहीं रहा। अच्छे समाज के निर्माण के लिये अनुशासन, अरिष्ट एवं नैतिक मूल्यों की साधन के रूप में प्रयुक्ति आवश्यक है।¹⁵

जयप्रकाश नारायण ने सर्वोदय की धारणा के विनाश एवं चिन्तन को विशेष ध्यान दिया है। वे सर्वोदय को सर्वजन सुखाय एवं सर्वजन हिताय मानते हुए इसे उपयोगितावादियों के 'अधिक से अधिक व्यक्तियों का अधिकतम सुख' के सिद्धान्त से भिन्न एवं श्रेष्ठ मानते हैं। वे सर्वोदय को सामाजिक दर्शन मानते हुए एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था की स्थापना करना चाहते हैं जिसमें राज्य का हस्तक्षेप सीमित हो। पारस्परिक सहायता एवं जन सहयोग से राजनीति के स्थान पर लोकनीति की स्थापना की जाय। वे सामुदायिक लोकतन्त्र प्रत्यक्ष सम्बन्ध लोकतन्त्र चाहते हैं जिसमें राज्य व्यवस्था का पुनर्गठन किया जा सके। सर्वोदय के दस लक्ष्य की प्राप्ति के लिये विवेकीकरण आवश्यक

है। राजनीतिक एवं आर्थिक विवेकीयकरण को सभी स्तरों पर लागू किया जाय। वे सर्वोदय को जनता का समाजवाद अथवा सोव-समाजवाद मानते हैं। वे राज्य की शक्ति को प्रयुक्त किये बिना समाजवादी जीवन का ऐसा प्रयोग करना चाहते हैं जो जनता के स्वैच्छिक प्रयानों का परिणाम हो।²⁶

जयप्रकाश ने सर्वोदय के सामाजिक दर्शन की प्राप्ति के लिये प्रेम एवं सहिष्णुता का सामाजिक जीवन का आधार माना है। घृणा से सामाजिक जीवन कलुषित हो जाता है अतः घृणा जो कि सामाजिक वातावरण जनित है नियंत्रित की जानी चाहिये। जयप्रकाश ने इसी कारण से वर्ग-सुघर्ष को जो कि वैज्ञानिक समाजवाद का आधार है, स्वीकार नहीं किया। जनता के स्वयं के प्रयत्नों से सामाजिक वातावरण में परिवर्तन लाया जा सकता है और सुघर्ष का स्थान सहकारिता का प्राप्त हो सकता है। जयप्रकाश अहिंसा को साधन के रूप में प्रयुक्त करने के पक्षपाती हैं। सर्वोदय के विचार पर गांधीजी की अहिंसा की धारणा व्याप्त है। अहिंसा का आर्थिक क्षेत्र में उपयोग आर्थिक हिंसा अथवा शोषण के निराकरण के अर्थ में किया गया है। व्यक्ति का जीवन यदि निस्वार्थ सेवा एवं समित्त इच्छाओं से परिपूर्ण हो जाय तो आर्थिक समानता का आदर्श सुगमतापूर्वक स्थापित हो सकता है। सर्वोदय कार्यकर्ताओं के स्वयं के उदाहरण एवं उचित शिक्षा की व्यवस्था पर इस उद्देश्य की प्राप्ति सम्भव है।²⁷

सर्वोदय की मान्यता शक्ति के विरोध पर आधारित है। गांधीजी के आध्यात्मिक धरातलवाद अथवा रामराज्य की कल्पना में राज्य रूपी शान्तिक प्रक्रिया की आवश्यकता अनुभव नहीं की गयी। किन्तु जयप्रकाश ने राज्य के विरोध होने के विचार को असम्भव माना है। उनकी मान्यता है कि राज्य पूर्णतया विनिर्मुक्त नहीं हो सकता अतः राज्य के कम से कम हस्तक्षेप की आवश्यकता करनी चाहिये।²⁸ गांधीजी के सहज जयप्रकाश की भी यह धारणा है कि कम से कम शासन करने वाली सरकार ही अच्छी है। राज्य के प्रति सर्वोदयवादियों की अविवशता की भावना राज्य द्वारा समाज-सुधार के कार्यों में शक्ति का अतिम अस्त्र के रूप में प्रयोग करने से है। समाज-सुधार का कार्य, सर्वोदयवादियों के अनुसार, अनिवार्यता अथवा दबाव के वातावरण में नहीं हो सकता। स्थायी महत्त्व के कार्यों को सम्पादित करने के लिये राज्य शक्ति के स्थान पर सौम्यता का समर्थन प्राप्त होना चाहिये। जब तक व्यक्ति में निस्वार्थ सेवाभावना एवं सामाजिक अनुशासन का संचार नहीं होता तब तक सामाजिक तालमेल नहीं बैठ सकता। इसके लिये उपदेन एवं उदाहरण का अन्तर सम्पादित होना चाहिये। अपनी मान्यताओं के अनुरूप कार्य कर दिखाने की आवश्यकता पर बल दिया गया है। जब राज्य शक्ति का स्थान जनशक्ति लेते सभी व्यक्ति को आत्म-निर्भर बनाया जा सकता है। सर्वोदयवादियों की यह मान्यता उन्हें साम्यवादियों एवं समाजवादियों से ठीक विनियोजित स्थिति में प्रस्तुत करती है। साम्यवादियों एवं समाजवादियों के अनुसार सामाजिक एवं आर्थिक परिवर्तन के सुघर्ष में राजनीतिक शक्ति एक अनिवार्य तत्व है। शोषणकारी वर्ग के स्वैच्छा से आत्म समर्थन की सम्भावना न होने के कारण सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में शक्ति के प्रयोग पर बल दिया गया है ताकि राजनीतिक शक्ति का एकाधिकार प्राप्त कर गू जोषितियों, जमींदारों एवं शोषक तत्वों का सत्ता का किया जा सके। किन्तु सर्वोदय की विचारधारा के प्रतिपादन में जयप्रकाश नाराज

ने लोकशक्ति के महत्व को ही दर्शाया है। उनके अनुसार जन-इच्छा को सकारात्मक एवं निर्भीक अभिव्यक्ति पर ही सर्वोदय की सफलता निर्भर है। लोकशक्ति को जागृत एवं संगठित करने के लिये सर्वोदयवादियों ने निस्वार्थ सेवा भावना से युक्त कार्यकर्ताओं की टोली तैयार की है जो जन-समुदाय में विचरण करती हुई उन्हें स्वावलम्बन एवं स्व-शासन का नव-जीवन प्राप्त कराने में सहायक हो सकें।²⁹ इस प्रकार जयप्रकाश नारायण के सर्वोदय सम्बन्धी विचार ग्राम-स्वराज्य, विकेन्द्रीकरण तथा स्वावलम्बन का महत्व स्पष्ट करते हुए नवीन सामाजिक एवं आर्थिक क्रान्ति को इंगित करते हैं। सर्वोदय ने प्राधुनिक समय की सप्रह्वारी समाज व्यवस्था एवं आत्म विहीन शहरीकरण की प्रवृत्ति को नई धुनी तो दी है। शहरीकरण की प्राधुनिक स्पर्धा ने मानव जीवन को 'एकाकी भीड़' में परिवर्तित कर दिया है। जयप्रकाश वं अनुसार शहर तथा कस्बे ऐसे मानवीय जंगल हैं जहाँ व्यक्ति का जीवन अवैयक्तिक सम्बन्धों में शासित होता है।³⁰

जयप्रकाशनारायण के अनुसार समाजवादी समाज की स्थापना दीर्घकालिक विकास एवं प्रयत्नों पर आधारित होती है। सक्रमणकाल की अवधि पूरी होने के पश्चात् ही नवीन आदर्शों की प्राप्ति होती है। वर्ग संघर्ष के बिना समाज में समाजवाद की चेतना मात्र दिखाई देती है। केवल समाजवादी बुद्धिजीवियों से समाजवाद स्थापित नहीं होता है। वास्तविक शक्ति काम करनेवाले श्रमिकों तथा पूँजीवादी समाज के शोषित वर्गों के समर्पण से ही संभव है। शोषित वर्गों द्वारा शोषण का विरोध सामाजिक व्यवस्था को नष्ट करने एवं शोषणविहीन समाजवादी समाज की स्थापना में सहायक बनता है। बुद्धिजीवियों द्वारा इस संघर्ष में वैचारिक भूमिका निभाई जाती है तथा आन्दोलन को विचारवाद की अभिव्यक्ति प्राप्त होती है। समाजवाद की स्थापना के ऐतिहासिक परिश्रम में दो स्तर दिखाई देते हैं—एक समाजवादियों द्वारा वर्ग-संघर्ष के माध्यम से शक्ति पर नियंत्रण तथा दूसरा शक्ति सम्पन्न समाजवादियों द्वारा समाजवाद की स्थापना। सैद्धान्तिक दृष्टि से राज्य शक्ति पर दो प्रकार से अधिकार रिया जा सकता है। एक तो क्रांति के द्वारा तथा दूसरा लोकतान्त्रिक तरीके से। किन्तु लोकतान्त्रिक पद्धति द्वारा राज्य शक्ति पर अधिकार केवल वही सम्भव है जहाँ राजनीतिक लोकतन्त्र पूर्णतया स्थापित हो चुका हो तथा श्रमिक वर्ग ने एक शक्तिशाली राजनीतिक दल बनाकर कृषकों तथा निम्न मध्यम वर्गों को अपने अधीन से लिया हो। जहाँ ऐसा सम्भव न हो वहाँ समाजवाद की स्थापना के लिए कोई समझौता नहीं हो सकता। इसका यह अर्थ नहीं है कि यदि कोई ऐसा समझौता सम्भव न हो तो उस देश में स्वतन्त्रता की स्थापना ही नहीं की जा सके। भारतीय राष्ट्रवाद का उदाहरण यह स्पष्ट करता है कि श्रमिक वर्ग का लोकतन्त्र की शक्तियों के साथ समझौता न होने पर भी भारत की स्वतन्त्रता की मांग अपना महत्व बनाये हुए है।³¹

जयप्रकाशनारायण ने राष्ट्रीय एकता को पर्यन्त महत्वपूर्ण माना है। वे राष्ट्रवाद को भारत में पूर्णतया पल्लवित होता देखना चाहते हैं। उनके अनुसार भारत न तो कभी राष्ट्र रहा या भविष्य में भी एक राष्ट्र है। किसी भी देश के राष्ट्र बनने के लिए राष्ट्रीय चेतना की आवश्यकता होती है, जिसका भारत में नितान्त अभाव रहा है। फलस्वरूप राष्ट्रीय एकता तथा औद्योगिक क्रांति ने समस्त विश्व में शक्ति तथा संप्रभुता के

मूल्यों को परिवर्तित कर दिया है। भारत भी एक नवीन जाति की दहसोज पर खड़ा है। भारत की जनता राजनीति के प्रांगण में प्रविष्ट हो चुकी है और अभिजनवादी राजनीति की अवधारणा अब पुरानी पड़ चुकी है। गांधीजी के सद्-प्रयत्नों से अभिजनवादी राजनीति जन-राजनीति में परिवर्तित हो गई। यदि राष्ट्रीय चेतना को राष्ट्र का आधार माना जाये तो भारत की अभी अनेक कठिन परीक्षाओं से गुजरना है। केवल प्रादेशिक एकाता से राष्ट्र की स्थापना नहीं होती। इसके लिए भावात्मक एकाता की आवश्यकता होती है। एक राष्ट्रीय राज्य की स्थापना से ही इस उद्देश्य की पूर्ति हो सकती है। जयप्रकाश ने द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त तथा भारत के विभाजन दोनों का विरोध किया था। आज प्रत्येक राष्ट्र बहुराष्ट्रीय राज्य है। मिश्रित भ्रमवाद समन्वित राष्ट्रवाद ही आधुनिक विश्व की समस्याओं का समाधान कर सकता है। इस प्रकार जयप्रकाश ने राष्ट्रवाद के संदर्भ में एक नवीन विचार प्रस्तुत किया है। उनका समन्वित राष्ट्र का दृष्टिकोण मूलतः दो परिस्थितियों पर आधारित है। एक परिस्थिति है पूर्ण धर्मनिरपेक्ष आधार तथा दूसरी है जनता की आवश्यकताओं तथा भावनाओं के अनुरूप राष्ट्र की राजनीति। इन दोनों आवश्यकताओं के पश्चात् ही व्यक्ति राष्ट्रीय विकास का आभास प्राप्त कर सकता है।³²

जयप्रकाश ने राष्ट्रवाद के उद्गम पर ध्यान केन्द्रित कर यह विचार प्रकट किया है कि राष्ट्रवाद एक सर्वांगीण मान्यता ही है। 1900 की शताब्दी को राष्ट्रवाद की शताब्दी माना जा सकता है। पश्चिम यूरोप में राष्ट्रवाद अपने आधुनिक अर्थों में पूर्णतया प्रकट हुआ है। राष्ट्रवाद के विकास के लिए मानवीय समुदाय को एक उच्च सम्पत्ता के स्तर तक पहुँचना आवश्यक प्रतीत होता है। किन्तु जयप्रकाश ने यह माना है कि राष्ट्रवाद एक साधन है न कि साध्य। प्रत्येक राष्ट्र के तीन निर्माणक तत्त्व होते हैं—(1) राष्ट्र की स्वयं की स्पष्ट भूमिका, (2) एक समान राज्य का प्रतिनिधित्व करनेवाली राजनीतिक एकाता तथा (3) अन्तर्राष्ट्रीय विधि तथा अन्य राष्ट्रों द्वारा मान्यता प्राप्त पृथक् संपन्न राष्ट्र की स्थिति।³³

जयप्रकाशनारायण ने व्यक्त किया कि ब्रिटिश शासन के अनुसार भारत आधुनिक अर्थों में राष्ट्र नहीं रहा। यद्यपि भारत में एकाता थी, भारत के नाम से एक पृथक् प्रदेश था, तथा उनकी स्पष्ट सीमाएँ थी, किन्तु यह एकाता प्राध्यात्मिक तथा सांस्कृतिक भावना जनित थी। राष्ट्रवादी नहीं थी। भारत में ब्रिटिश शासन द्वारा सम्पूर्ण भारतीय प्रदेश पर अधिकार प्राप्त करने के पश्चात् ही एक सरकार के अन्तर्गत राष्ट्रीय एकाता का उदय हुआ। शू कि यह राजनीतिक एकाता ऊपर योपों हुई थी अतः इसके द्वारा राष्ट्रीयता की स्थापना नहीं हो सकती थी। ब्रिटिश शासन के विरोध करने की प्रक्रिया ने शनैः शनैः भारतीय राष्ट्रवाद को जन्म दिया। उस ब्रिटिश राष्ट्रवाद की प्रतिक्रिया स्वरूप भारतीय राष्ट्रवाद का विकास हुआ किन्तु दुर्भाग्य से यह इतना शक्तिशाली नहीं था कि भारत की मनोवैज्ञानिक दृष्टि में एक राष्ट्रीयता में बाध सकता। इसका एक परिणाम यह हुआ कि भारत की स्वतंत्रता प्राप्ति के समय एक नवीन राष्ट्रीयता के विचार ने जूनोनी प्रभुत्व की। द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त ने भारत की स्वतंत्रता को रक्त-रहित कर दिया। द्विराष्ट्र सिद्धान्त अपने आप में निरुद्देश्य चलन आधारों पर स्थापित किया गया था। क्योंकि इतिहास हमें बताने का माध्यम है कि केवल धर्म के आधार पर राष्ट्रीयता

की स्थापना नहीं होती। फिर भी भारत में वह सब कुछ हुआ और विभाजन की स्थिति आई। विभाजन ने व्यक्तिगत के हृदय में क्रोध, दुःख तथा असंतोष को जन्म दिया इसका प्रभाव अभी भी विद्यमान है। हम एवं स्वयं एवं यथाधवादी विचार को बनाने के लिए सच्चे अर्थों में भारत राष्ट्र की स्थापना करनी है। यह कार्य राष्ट्रीय नेता के बिना सम्भव नहीं है। इस दृष्टि से भारत के दो महान् व्यक्तित्व रवीन्द्रनाथ ठाकुर तथा महात्मा-गांधी—ने हम ऐसे राष्ट्रवाद का चित्र प्रदान किया है जो कि आत्मा की उस एकाग्रता पर आधारित है जिसने द्वारा समस्त मानव जाति व्यक्तियों के एक राष्ट्र के अन्तर्गत आ जाती है।³⁴

राष्ट्रवाद की दृष्टि से भारतीय राष्ट्रवाद विश्व के लिए अद्वितीय है। ऐतिहासिक पद्धति पर आधारित जीवन सहिष्णुता का पाठ सिखाता है। वहीं सहिष्णुता राष्ट्रीय जीवन के लिए भी आवश्यक है। हिंसा तथा अहिंसा के प्रश्न यदि कोई वरणयोग्य है तो वह अहिंसा ही हो सकती है। रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने असीम राष्ट्रवाद का विरोध कर जिस विश्व वास्तव को ध्यान में रखा है वहीं भारतीय राष्ट्रवाद है। गांधीजी ने भी अपने आपको राष्ट्रवादी कहा है किन्तु उनका राष्ट्रवाद अता सकीर्ण राष्ट्रवाद नहीं है और न साम्राज्य राष्ट्रवाद ही। राष्ट्रवाद की दृष्टि में राष्ट्रीय एकता सबसे बड़ी चुनौती है। भारत में हिन्दू तथा मुसलमान को ऐसी बड़े समुदाय हैं जो सदियों से साथ रहते आये हैं। इन दोनों के मध्य सामंजस्यपूर्ण सम्बन्ध स्थापित करने ही हमें निरपेक्ष लोकतांत्रिक सन्धान का लक्ष्य उठाया जा सकता है। देश में व्याप्त जातिवाद अतना ही पातक है जितना कि साम्प्रदायिकवाद। हिन्दू समुदाय में जातिवाद के कारण अनेक सभ्य समय समक्ष पर उत्पन्न होते रहे हैं जो हमारे राष्ट्रीय समन्वय एवं एकता के मार्ग में बाधाक सिद्ध हुए हैं। इन समस्याओं का निवारण नारेबाजी अथवा सभ्य से प्राप्त नहीं हो सकता। इसके लिए धैर्य एवं अन्तर्गत परिश्रम की आवश्यकता है। भारत की अपने पड़ोसी राष्ट्रों से भी अन्तरे की चुनौती का सामना करना पड़ा है। पाकिस्तान तथा चीन के साथ युद्ध में अपना जन-धन की हानि हुई है। यदि पड़ोसी राष्ट्रों के साथ शांति बनाये रखी जा सके तो हम सच्चे अर्थों में मानवतावादी बन सकते हैं।³⁵

राष्ट्रवाद की प्रवर्धन

भारतीय राष्ट्रवाद की प्रवर्धन को जयप्रकाशनारायण ने भारत की एकता के लक्ष्य के लिए आवश्यक माना है। उनके अनुसार भारतीय राष्ट्रवाद एक समन्वित एवं धर्म निरपेक्ष के उदाहरण के रूप में है। स्वतंत्रता संग्राम के दीर्घकालिक परिणाम से राष्ट्रीयता उत्पन्न हुई। जिन्ना की द्विराष्ट्र सिद्धांत जिसमें एक पृथक् हिन्दू राष्ट्र तथा एक पृथक् मुस्लिम राष्ट्र का विचार भारत के विभाजन एवं एक पृथक् इस्लामी राज्य की स्थापना का कारण बना है स्वतंत्रता आन्दोलन को धूमिल करनेवाला था। इसका एक प्रभाव भारत में यह हुआ कि यहाँ भी हिन्दू-राष्ट्र की भाग जोर बनने लगी। इसके अलावा भारत में हिन्दुओं का बहुमत होने पर भी उनमें एक अल्पसंख्यक अनेक कारण थे। भारत में हिन्दुओं का बहुमत होने पर भी उनमें एक अल्पसंख्यक समुदाय की मनोवृत्ति थी। जिसका कारण यह था कि हिन्दू-समुदाय जाति व्यवस्था तथा समाज के कारण अनेक भागों में बँटा हुआ था और अनेक अल्पसंख्यकों से हिन्दुओं पर गैर हिन्दू मुस्लिम तथा ईसाई अल्पसंख्यकों का शासन रहा जो कि भारत के बाहर

से भाये थे। कु छिन्न भावनाओं के कारण हिन्दू राष्ट्र की भाग भारतीय जन समुदाय को प्राप्त करने लगी। एक अन्य कारण यह था कि स्वतन्त्रता प्राप्ति के पहले भारत की आजादी के लिए सभी समुदायों के सम्मिलित समर्थन की आवश्यकता थी जिसमें राष्ट्रवाद को एक बहुराष्ट्रीय दृष्टि से देखा गया था। किन्तु स्वतन्त्रता प्राप्ति के पश्चात् हिन्दू बहुसंख्यक समुदाय ने बहुमत होने के कारण अन्य समुदायों पर अपनी आकांक्षाओं को साधने का अवसर प्राप्त किया। हिन्दू राष्ट्र की भावना को किसी भी दृष्टि में राष्ट्रीय विकास एवं राष्ट्रीय शक्ति का उद्भासक नहीं माना जा सकता।¹³⁶

भारत में राष्ट्रीय स्वयं सेवक सघ हिन्दू राष्ट्र की भाग का प्रबल समर्थक रहा है। सघ के अनुसार एक सुसंगठित हिन्दू समाज की स्थापना की आवश्यकता महसूस की गई है जो वास्तविक राष्ट्रीय एकता के उद्देश्यों की पूर्ति के लिए जाति, धर्म, दल भेदवा भाषा के भेदभाव में ऊपर हो। जयप्रकाश के अनुसार किसी भी समुदाय का संगठित होना अनुचित नहीं है। किन्तु उन समुदाय द्वारा पृथक्तावादी प्रचार, साम्प्रदायिक राजनीति एवं बहुसंख्यक समुदायों द्वारा अल्पसंख्यकों पर आधिपत्य करने का विचार उचित नहीं ठहराया जा सकता। इसी प्रकार से भारतीय मुसलमानों ने जमायते-इस्लामी द्वारा मुननमानों को संगठित करने तथा उनके सामाजिक एवं राजनीतिक पृथक्ता के बीज बोने का प्रयास किया गया है। इसका उद्देश्य मुस्लिम राष्ट्र की भावना को बलवती करना है। इस प्रकार से भारतीय राष्ट्र की भाग के स्थान पर मुस्लिम राष्ट्र तथा हिन्दू राष्ट्र की भाग समान रूप से साम्प्रदायिक है। जयप्रकाश ने व्यक्त किया है कि कतिपय व्यक्ति हमारे ऋषि मुनियों के, स्मृति एवं पुराणों के, कवियों तथा कलाकारों के, राजनेता तथा योद्धाओं के योगदान को भारत की राष्ट्रीय धरोहर एवं राष्ट्रीय एकता का कारण मानते हैं। उनकी दृष्टि में भारत एक अत्यन्त प्राचीन राष्ट्र है और यह कहना सर्वथा अतर्क्य है कि भारत एक निर्माणाधीन राष्ट्र है। जयप्रकाश नारायण के अनुसार जनता की सांस्कृतिक एकरा तथा राजनीतिक एकता में भ्रम दिखाई देता है। क्योंकि भारत की जनता हिमाचल से तेनुबन्ध रामेश्वर तक सदियों में एक समान सांस्कृतिक धरोहर की सहभागी रही है। किन्तु इसका यह अर्थ बढापि नहीं है कि वे एक ही प्रकार के राज्य के अन्तर्गत रहे हैं। ऐसा केवल भारत में ही नहीं हुआ अपितु यूरोप तथा अरब देशों में भी सांस्कृतिक एकता के साथ-साथ राजनीतिक विखण्डना विद्यमान रही है। जयप्रकाश की मूल धारणा यह है कि नए प्राप्ति राजनीतिक एकता जो कि भारत के स्वतन्त्र मविधान द्वारा स्थापित की गयी है उसे बनाये रखा जाये। भारत में भारतीय समाज के विभिन्न तत्वों द्वारा एक राष्ट्र में रूढ़ जाने का काम अभी सम्पन्न नहीं हुआ। भारत की प्राचीन धरोहर एवं प्राचीन एकराओं का उल्लेख करते इस उद्देश्य की प्राप्ति नहीं हो सकी। जयप्रकाश के अनुसार एक मत यह भी है कि जो व्यक्ति भारत के ऐतिहासिक अतीत में अपने आपको सम्बन्धित पाते हैं और उनके पूर्ण समर्थक हैं वे ही भारतीय राष्ट्रीयता के प्रतीक हैं। उन व्यक्तियों की दृष्टि में राष्ट्रीय एकता प्रत्येक व्यक्ति द्वारा अपने को राष्ट्र के साथ एकाकार होने में निहित है। इस भावना में निश्चित रूप में मन्य का अर्थ है यदि भारतीय इतिहास का प्रारम्भ केवल मुस्लिम भेदवा ईमाई धार्मिकएकराओं से माना जाये और भारत के हमसे पूर्व के इतिहास को महत्ता न दी जाये। प्राधुनिक राष्ट्रवाद के विकास में प्रत्येक राष्ट्रीयता

से राष्ट्रीयता तथा एकता की स्थापना बनवती होगी। धर्मनिरपेक्षता को स्पष्ट करते हुए जयप्रकाशनारायण ने व्यक्त किया है कि धर्मनिरपेक्षवाद अथर्व, नास्तिकता तथा भौतिकवाद का पर्यायवाची नहीं है। भारतीय जनता जो कि अत्यन्त धार्मिक है वह ऐसे धर्मनिरपेक्षवाद का अवलम्बन नहीं लेगी जो धर्म को निर्मूल करने के लिए दृढ़ प्रतिज्ञा हो। उनके अनुसार धर्मनिरपेक्षवाद को राज्य तथा सामाजिक जीवन के सदर्भ में ही देखने की आवश्यकता है। भारत के संविधान निर्माताओं ने संविधान में वहाँ पर भी धर्मनिरपेक्ष शब्द का प्रयोग नहीं किया गया है फिर भी उनका उद्देश्य धर्मनिरपेक्ष भारत राज्य स्थापित करने का रहा है। भारत का संविधान अमेरिका की तरह धर्म तथा राज्य के मध्य अनेक दीवार खड़ी नहीं करता किन्तु ब्रिटिश राज्य ने अधिक धर्मनिरपेक्षता का समर्थन करता है। भारतीय संविधान चिन्ता भी धर्म को प्रधानता नहीं देता। भारत राज्य का कोई राज्य-धर्म नहीं है और वह सभी धर्मों के प्रति उदार निरपेक्षता का परिचय देता है। संविधान में ऐसे भी प्रयोजन रहे गये हैं जिससे सरकार धर्म से सम्बन्धित धर्मनिरपेक्ष नीतिविधियों का विधायी नियमन करने का अधिकार रखती है। इसी प्रकार से सामाजिक कल्याण एवं सुधार की दृष्टि से शासन ऐसे कानून पारित कर सकता है जो धार्मिक विश्वास एवं क्रिया-कलापों में हस्तक्षेप करने वाले माने जाते हों।³⁹

जयप्रकाशनारायण ने हिन्दू राष्ट्र के समर्थकों द्वारा राज्य के धर्मनिरपेक्ष होने की आलोचना का विरोध किया है। उनके अनुसार हिन्दू राजनीतिक चिन्तन में अनेको ऐसे सदर्भ हैं जिनमें यह स्पष्ट होता है कि राज्य तथा धर्म को अलग-अलग रखना चाहिये। प्राचीन समय से ही भारत में हिन्दू राज्यों ने विभिन्न सम्प्रदायों को अपनी धार्मिक मान्यताएं बनाये रखने का अधिकार दिया था। धर्म के नाम पर दमन भारतीय इतिहास का अंग नहीं रहा। भारतीय धार्मिक एवं दार्शनिक चिन्तकों द्वारा पूर्ण स्वतन्त्रता का उपभोग किया गया है। प्राचीन भारत में चिन्तन की स्वतन्त्रता इतनी अधिक रही जितनी पश्चात्काल देशों में कुछ वर्षों पहले तक नहीं थी। इसमें यह स्पष्ट होता है कि हिन्दू संस्कृति पर भारतीय राजनीति की अवस्थित करने का हिन्दू राष्ट्रवादियों का प्रयास धर्मान्यता का प्रतीक है। यद्यपि भारत के मुस्लिम समुदाय में परम्परागत इस्लाम धर्म की मान्यताओं के कारण धर्म तथा राज्य एक दूसरे से इतने गुंथे हुए हैं कि मुसलमानों द्वारा धर्मनिरपेक्ष राज्य के साथ सामंजस्य स्थापित करना कठिन प्रतीत होता है। किन्तु आधुनिक विद्वत् की वैज्ञानिक एवं तर्कनीकी मान्यताओं के कारण विद्वत् के मुस्लिम राज्य भी धर्म को राज्य से पृथक् करने में लगे हुए हैं।⁴⁰

जयप्रकाशनारायण के अनुसार अन्य धार्मिक सम्प्रदायों में राज्य तथा धर्म सम्बन्धी विवाद इतनी बड़ी समस्या नहीं है। ईसाइयों ने लम्बे समय तक सधरपरत रहकर चर्च को धर्म में पृथक् करने में सफलता अर्जित की है। सिक्ख सम्प्रदाय भी राज्य को धर्म के अन्तर्गत मानता रहा है किन्तु धर्म, ज्ञान, उनमें भी परिवर्तन दिखाई देता है। भारत के अन्य धार्मिक समुदाय भी धर्मनिरपेक्ष राज्य की मान्यता स्वीकार करते हैं किन्तु सामाजिक जीवन में धर्मनिरपेक्षवाद की प्रगति अधिक उत्साहवर्धक प्रतीत नहीं होती। इसका कारण यह हो सकता है कि हम धर्म के वास्तविक मूल्यों को भूलकर केवल रुढ़िवाद एवं अंध-विश्वास में पड़े हुए हैं। धार्मिक विपन्नता से उत्पन्न बेरोजगारी की समस्या भी धार्मिक

होगा। सर्वोदय योजना ने वर्तमान प्रतिपक्षी धर्म व्यवस्था के त्याग पर सहयोग पर आधारित सामाजिक धर्म व्यवस्था स्थापित की जायेगी। इसी धर्म पर स्वामिन्द का अधिकार जमीन जेतनेवाले को दिया जायेगा जो जिसमाज द्वारा स्वीकृत नियमों के आधार पर होगा। धूमि का पुनर्वितरण नहीं होगा और जोई की व्यक्ति निर्भर धूमि के तीन गुने से अधिक धूमि नहीं रख सकेगा। देश प्रतापमारी बोट को सहायरी धानों में परिवर्तित कर दिया जायेगा। देशर धूमि पर सानूहिक कृषि की जायेगी और उन्हें इसी योग्य बताया जायेगा। व्यक्तिगत जमीनों पर देशी बस्ते वाले कृषकों की शालीत बहुसंखी संगठनों के माध्यम से कार्य करना होगा। वर्तमान धूमि स्तर को ध्यान में रखते हुए 100 रुपये प्रतिमाह न्यूनतम देतन प्रपका धान के रूप में निर्धारित किया जायेगा। और उन्हें 20 गुना अधिक धर्मात् दो हजार रुपये के अधिक जमीनों की धान प्रपका पारिस्थितिक उत्ति नहीं होगी। इस योजना में उद्योगों की केन्द्रित एवं विकेंद्रित दो भागों में विभाजित किया गया है। केन्द्रित उद्योगों में सामाजिक ध्वान्मिक होगा और उन्हें स्वायत्त माली नियमों प्रपका सहकारी समितियों के माध्यम से बताया जायेगा। ऐसे केन्द्रित उद्योगों की धान पर दो हजार रुपये की न्यूनतम सार्विक धान के आधार पर मुमावका देशर राष्ट्रीय-कला कर लगा जायेगा। धर्मात् मुमावका इतनी सीमित होगा कि वह देशर पुनर्बोध के योग्य रहेगा। सार्वजनिक ध्वान्मिक वाले केन्द्रित उद्योगों में अनंशारियों की व्यवस्थापन से प्रबोधित किया जायेगा। विदेशी कम्पनियों को दो ती समान्य कर दिया जायेगा या उनकी सार्वजनिक ध्वान्मिक के अनुगंत ले लिया जायेगा। विकेंद्रित उद्योगों की स्थिति अपने कुछ भिन्न होगी। उन उद्योगों में उत्पादन के उपकरण व्यक्तिगत प्रपका सहकारी ध्वान्मिक में होंगे। देश का विदेश ध्वान्मिक सार्वजनिक नियम के नियंत्रण के अधीन होगा। देश तथा बीना कम्पनियों के सम्बन्ध में सर्वोदय योजना में न्यूनतम सार्वजनिक ध्वान्मिक स्तर पर बचत योजना सफल करने, इसी तथा विकेंद्रित उद्योगों के हित में पुंजी वित्तियोग को सीमित करने का रहेगा। धन में बीनों तथा बीना कम्पनियों को गच्छीदृष्ट कर लिया जायेगा ताकि गच्छीय धर्म व्यवस्था की वृद्ध पुंजी के एकाधिकार के वृद्ध में बताया जा सके। बराबरी के सम्बन्ध में सर्वोदय योजना का उद्देश्य एक ऐसी वित्तीय व्यवस्था की विकल्पित करना है जिनके अनुगंत सार्वजनिक सार्वजनिक सार्वजनिक ध्वान्मिक प्रविग्न धान संवर्धनों द्वारा सर्व किया जा सके। देश प्रपका प्रविग्न के उच्च विकासों का प्रमाण बनाना जायेगा। सर्वोदय योजना के सार्वजनिक ध्वान्मिक नियमित रूप से समाजवाद की ओर ले जाने है।

सर्वोदय योजना का दूसरा चरण पहले चरण के अधिक सफल होगा। पूर्व इस योजना का निर्माण सार्वजनिक तथा सार्वजनिक दोनों के उद्योगों की वृद्धि के लिए नहीं किया गया था यह बताया कि सर्वोदय योजना के बाद समाजवादों इस की आवश्यकता हो नहीं रहेगी उचित नहीं है। यह योजना किसी भी सार्वजनिक कारण से वैलि नहीं है। इसका एक मात्र उद्देश्य राष्ट्रीय पुनर्निर्माण का राष्ट्रीयवादी सार्वजनिक देश के नजद प्रयुक्त करना है। किन्तु उपप्रकाशप्रकाश ने साधनाय यह भी स्पष्ट कर दिया है कि सर्वोदय योजना का ध्वान्मिक करने के लिए सार्वजनिकों के धान ध्वान्मिक के उपकरण उपकरण नहीं है। योजना के ध्वान्मिक में राज्य द्वारा इसे लागू करने का प्रमाण किया गया था

को नवीन योगदान देने में है। शोषण के विरुद्ध संघर्ष करने में गांधीजी के पहले केवल हिंसक माधनों का ही प्रचार था। गांधीजी साधनों का प्रयोग आंदोलनों तथा प्रौद्योगिक श्रमिकों द्वारा हड़ताल एवं सानूहिक हड़ताल में प्रयुक्त होता था। इससे अधिक संघर्ष दलित-विहीन प्रतीत होता था। हिंसक साधनों का प्रयोग न तो सुगम था और न सहाह योग्य। अतः सामाजिक अन्याय के विरुद्ध संघर्ष पूर्ण अभिव्यक्ति प्राप्त करने में असमर्थ था। महात्मागांधी को स्वतंत्र अवस्था एवं सत्याग्रह की पद्धति में शोधित तथा दलित मानव ने एक नयी तकनीक प्राप्त की है जो संघर्ष को शांतिपूर्ण सोना से घासे ले जाने हुए सामाजिक न्याय तथा सामाजिक परिवर्तन की भाग को अनुचित अभिव्यक्ति प्रदान करती है।⁴⁷

गांधीवाद का तीसरा पक्ष आर्थिक एवं राजनीतिक विकेन्द्रीकरण पर जोर देने में सम्बन्धित है। बानस्पयी क्षेत्र ने इन पक्ष को उचित मान्यता नहीं मिली किन्तु ऐसे समाजवादी चिन्तक जो अनेकों के लोकतन्त्र से अपनी शक्ति की तुलना नहीं करते और जो राजनीतिक एवं आर्थिक शक्ति के केन्द्रीकरण से उत्पन्न विनाशक प्रभावों से परिचित हैं वे गांधीवाद के इस पक्ष की सहानुभूति पूर्ण दृष्टि में देखते हैं। आर्थिक विकेन्द्रीकरण का यह अर्थ बताने नहीं है कि प्राधुनिक विज्ञान एवं प्रविधि को उन्मूलित दे दी जाये। जयप्रकाश के अनुसार यह भी नहीं है कि प्राधुनिक उत्पादन की तकनीकों से शोषण नहीं होता अपितु व्यक्ति का व्यक्ति पर आधिपत्य स्थापित नहीं किया जाता। भारत जैसे निम्नोद्योगिक देशों के लिए विकेन्द्रीत उद्योगों का अधिक महत्व है। क्योंकि भारत में उन्माद श्रमलाभ की दृष्टि में किया जाता है न कि पूँजीगत लाभ की दृष्टि में। यह दृष्टिकोण गांधीवादी चिन्तन तथा भारत में समाजवादी पुनर्निर्माण में निकटता स्थापित करता है। जयप्रकाश नारायण के अनुसार राजनीतिक विकेन्द्रीकरण का अर्थ न तो राज्य को दुर्बल बनाने से है और न योजनाबद्ध जीवन के अभाव से। इस दृष्टि में गांधीवादी रचनात्मक कार्यकर्ताओं की एक विशेष भूमिका है। उपर्युक्त तीन माधनों के अभाव में अनेक ऐसे माधम हैं जिन पर गांधीवाद के योगदान का समर्थन किया जा सकता है।⁴⁸

साम्यवाद, समाजवाद तथा सत्याग्रह

जयप्रकाश नारायण ने साम्यवाद तथा समाजवाद का विवेचन करते हुए गांधीवादी चिन्तन के सत्याग्रह के आदर्श से उनकी तुलना की है। उनके अनुसार समाजवाद तथा साम्यवाद दोनों ही अन्तर्गत सिद्ध हुए हैं। जहाँ वही भी साम्यवाद सत्य हुआ है उनकी परिणती राज्य पूँजीवाद तथा अधिनायकतन्त्र—जो कि साम्यवाद के प्रतिवाद है—के रूप में हुई है। समाजवाद पश्चिमी यूरोपीय देशों के संदर्भ में अपना प्राचीन आदर्शवाद को धुन है और वह केवल समाजवादी एवं वैधानिक मान्यता मान रहा गया है। इस प्रकार से हिंसा एवं समाजवादी कार्य दोनों ही पद्धतियाँ विकसित हुई हैं। जयप्रकाश के अनुसार गांधीवाद अहिंसक जन-आन्दोलन द्वारा शक्ति का कार्य प्रस्तुत करता है जिसे तीसरा विकल्प माना जा सकता है। गांधीवाद का उद्भवन पक्ष यह है कि वह शक्ति हिंसकता पर अपना ध्यान केन्द्रित नहीं करता और न राज्य शक्ति पर निर्भर करता है। गांधीवाद सीधा जनता तक पहुँचता है, उन्हें उनके जीवन में शक्ति लाने में सहायता देता है और उनके आत्मन से समस्त समुदाय के जीवन में शक्ति का वृद्धाव करता है। राज्य शक्ति का समर्थन सभी किया जाता है अब जन शक्ति का निर्माण सुनिश्चित हो।⁴⁹

उपर्युक्त दृष्टि से गांधीवादी तकनीक दम तथा वर्ग के तकनीक आधार से बाहर जाती दिखाई देती है क्योंकि यह सभी दलों तथा सभी वर्गों के सदस्यों को परिवर्तित करने तथा जातिकारी बनाने का उद्देश्य रखती है। समाजवाद एक वर्ग को दूसरे के विरुद्ध धक्कावर धागे बजाना चाहता है। किन्तु गांधीवाद वर्गों के भ्रम्य अपना बागें निर्मित करता है। समाजवाद एक वर्ग को भ्रम्य वर्गों पर विजयी बनाकर वर्गों का विनाश करना चाहता है जो कि पूर्ण प्रताड़ित है। गांधीवाद वर्गों को एक दूसरे के निकट लाकर वर्गों में इस प्रकार से समाप्त करना चाहता है कि किसी प्रकार का वर्ग भेद बचे ही नहीं। समाजवाद का अंतिम लक्ष्य है राज्य विहीन समाज की स्थापना किन्तु समाजवाद राज्य को सामाजिक नीति का आधार बनाकर सर्वशक्तिमान बना देता है। जबकि गांधीवाद समाजवाद की बात ही राज्य विहीन समाज की स्थापना के उद्देश्य की प्रति के लिए करता हुआ सामाजिक प्रक्रियाओं को राज्य पर कम से कम निर्भर करने का प्रयास करता है। राज्यविहीन समाज की स्थापना तत्क्षण होती चाहिये। भविष्य के किसी कालाधिक समय में उसकी स्थापना का आश्रयार्थ है। इस प्रकार से गांधीवाद उस जातिकारी प्रक्रिया का प्रतीक है जो भ्रम्य प्रक्रियाओं के लक्ष्य प्राप्ति में अधिक सफल हो सकती है।⁸⁰

जयप्रकाश नारायण ने उपर्युक्त आधारों पर गांधीवाद तथा गांधीवादी तकनीक के दूर अध्ययन का समर्थन किया है। उनके अनुसार सत्याग्रह समाजवादी खेमे में एक पैगम या बन गया है किन्तु सत्याग्रह को कई धर्मों में एक स्वतन्त्र समतापूर्ण एवं श्रेष्ठ समाज की स्थापना का सहायक बनाने के लिए उसे दलगत संघर्षों से हेतुपित नहीं करना है। यह स्पष्ट हो जाना चाहिये कि कोई भी शांतिपूर्ण कार्य सत्याग्रह नहीं कहा जा सकता। सत्याग्रह हृदय परिवर्तन की सम्भावना में पूर्ण निष्ठा पर आधारित है। यदि कोई सत्याग्रही किसी धर्म के प्रतिद्वन्दी के हृदय को परिवर्तित करने में सफल होता है तो उसने सत्याग्रह की असफलता नहीं है। यह व्यक्तिगत असफलता ही भारी काजी चाहिये। इस तरह सत्याग्रह दलगत संघर्षों में नहीं हा सकता। इसकी प्रयोग सभी दलों तथा सभी वर्गों के लिए है। सत्याग्रही के लिए इस आदर्श की प्राप्ति चाहें सम्भव न हो सके लेकिन आवश्यक बात यह है कि सत्याग्रही सत्याग्रह के आदर्शों को मसी-भक्ति संघर्षों और इसके लिए पूर्णनिष्ठा से कार्य करता रहे।⁸¹

सामाजिक परिवर्तन के नवीन आधार

जयप्रकाश नारायण के अनुसार समाजवाद ने विश्व मानवता के समस्त समाजता, स्वतन्त्रता, बहुमुख एवं शांति तथा अन्तर्राष्ट्रीय सहजीवन के उच्च आदर्शों को प्रस्तुत किया है। किन्तु ये आदर्श सभी का दूर के स्वप्न के समान है। आरम्भ के दिनों के इस अनुमान को कि एक बार समाजवादियों ने शक्ति में आते ही तादे स्वप्न पूरे हो जायेंगे, सत्यता नहीं मिली। समाजवाद के आदर्शों तथा सिद्धान्त आज विपुल होने के बजाय पीछे धकेल दिये जाने की स्थिति में हैं। इसका कारण समाजवादी आदर्शों की प्रवृत्ति के लिए प्रयुक्त किये गये दोषपूर्ण उदाहरणों में है। समाजवाद को जीवन का प्रकार, जीवन का एक पक्ष तथा व्यवहार के एक नैतिक आदर्श के रूप में माना गया है। किन्तु इस तरह से यह मूला दिया गया है कि ऐसा उच्च आदर्श सरकार के निर्देशों के बाह्य दबाव प्रयोग

उद्योगों के राष्ट्रीयकरण तथा पूँजीवाद को समाप्त करने मात्र से प्राप्त नहीं हो सकता। समाजवादी समाज का निर्माण मौलिक रूप में एक जीवन मानव का निर्माण है। ऐसे मानवीय पुनर्निर्माण की महत्ता को सभी ने स्वीकार किया है। किन्तु इस तथ्य की स्वीकारोक्ति के बाद भी राज्यरूपी वाहन में बैठने वालों की दौड़ तिरस्कार जारो है। यह स्पष्ट है कि यदि मानवीय पुनर्निर्माण समाजवादी पुनर्निर्माण की बुजुर्ग है और वह राज्य के क्षेत्र की पहुँच के बाहर है तो समाजवादी आन्दोलन पर जोर देने के लिए आन्दोलन को राजनीतिक कार्यों के स्थान पर पुनर्निर्माण के कार्य में परिवर्तित कर देना चाहिये। जयप्रकाश नारायण के अनुसार समाजवाद के लिए सबसे बड़ी चुनौती यह है कि मानवीय पुनर्निर्माण किस प्रकार से सम्भव है। इस प्रश्न के अनेक उत्तर दिये गये हैं। कोई शिक्षा को इस कार्य के लिए उपयुक्त मानता है तो कोई और अन्यतथ्य को। शिक्षा से इस समस्या का समाधान नहीं है। जिस बात की आवश्यकता है वह यह है कि समाजवादी आन्दोलन एक जन आंदोलन के रूप में मानवीय पुनर्निर्माण का कार्य करे। ऐसा आन्दोलन तभी सफल हो सकता है जब वह गैर राजनीतिक उद्देश्या से चलाया जाये और राज्य पर आधिपत्य करने का इसका लक्ष्य न हो। क्योंकि मनुष्य के पुनर्निर्माण की दृष्टि से राज्य पूर्णतया असंगत निम्न होगा।⁵²

ऐसे आन्दोलन की प्रेरक शक्ति स्वार्थों की टकराहट नहीं हो सकती। अमिकों का स्वार्थ पूँजीपतियों के स्वार्थ से भिन्न होता है तथा मध्यस्थता वाले हित अपनी-अपनी दृष्टि से अपने-अपने भाग चुनते हैं। ऐसे समाज में अनेक मौलिक मतभेद हो सकते हैं जो इस कहावत 'बोये पेड़ बबूल का आम कहा से छाये' को चरितार्थ करते हैं। अतः आन्दोलन की प्रेरक शक्ति समाजवादी मूल्यों के अनुरूप होनी चाहिये। इस सदर्भ में जयप्रकाश नारायण ने समाजवाद की परिभाषा प्रस्तुत की है। वे समाजवादी समाज को ऐसा समाज बताते हैं जिसमें व्यक्ति स्वेच्छा से अपने स्वयं के हितों को समाज के व्यापक हितों के अधीन बना लेता है। इस परिभाषा में स्वेच्छिक शब्द का विशेष महत्व है। मनुष्यों को अपने हितों को दूसरे के हितों के अधीन बनाने के लिए अनेक प्रकार से विवश किया जा सकता है। किन्तु ऐसे कार्य में शक्ति का प्रयोग आवश्यक है। अतः बल प्रयोग से समाजवाद सीमित एवं भ्रष्ट बन जाता है। समानता, स्वतन्त्रता तथा भावृत्व तब तक सम्भव नहीं है जब तक व्यक्तियों का नैतिक विकास इतना न हो जाये कि वे स्वेच्छा से अपनी आवश्यकताओं को सीमित करने के लिए तैयार हो तथा अपनी स्वतन्त्रता को अन्य सहयोगियों के अधीन बना दें। यदि प्रत्येक व्यक्ति स्वयं के लिए अधिक से अधिक प्राप्त करने की इच्छा रखता हो और उसकी पूर्ति में लगा रहता हो तो समाजवादी समाज की स्थापना नहीं हो सकती। जब तक व्यक्ति आत्मनियंत्रण का पाठ नहीं पढ़ लेता तथा ऐसे नियन्त्रण के अनुरूप अपने जीवन को नहीं बना लेता तब तक व्यक्ति तथा व्यक्ति के मध्य एवं उसके समूहों, वर्गों तथा राष्ट्रों के मध्य संपर्क बना रहेगा। विज्ञान ने व्यक्ति के हाथ में सम्पन्न जीवन के साधन उपलब्ध किये हैं। सार्वभौमिक सुख की संभावना के मध्य मनुष्य ने ईर्ष्या, लालच तथा स्वार्थपरायणता के कारण व्यापक कष्टों का जाल बुन लिया है। विश्व शीत-युद्ध एवं उष्ण-युद्ध के कारण सर्वनाश के कगार पर खड़ा है। विश्व में प्रत्येक के लिए बाँधी बन्नुए उपलब्ध है किन्तु प्रत्येक व्यक्ति अपने लिए अधिक से अधिक प्राप्त करता

चाहता है। जयप्रकाश ने यह भय प्रकट किया है कि यदि मानव का नैतिक विकास वैज्ञानिक एवं तबनीकी विकास के समानान्तर नहीं रहा तो उसका अन्तिम अश्वारूप हो जायेगा। इसलिये आवश्यकता इस बात की नहीं है कि स्वार्थों पर परस्पर द्वन्द्व हो किन्तु सामाजिक मूल्यों पर आधारित समता की भावना लायी जाये। शक्ति की पिपासा को थोड़कर राजनीति में सहभागी बनने वाले व्यक्तियों द्वारा नये जीवन का प्रारम्भ किया जाय। समानता के उपदेश के स्थान पर समानता का प्रयोग प्रारम्भ किया जाय। दान्तविक समानता की स्थापना तब तक संभव नहीं है जब तक समाज के सदस्य मार्क्स के 'प्रत्येक व्यक्ति से उसकी क्षमता के अनुसार तथा प्रत्येक व्यक्ति को उसकी आवश्यकतानुसार' के आदर्श का पालन नहीं करते। यद्यपि कोई भी राज्य व्यक्ति को इस आदर्श के अनुरूप जीन के लिए बाध्य नहीं कर सकता। यह तभी व्यवहार में आ सकता है जब मानव समुदाय स्वेच्छा से इसे स्वीकार करे। समानता का यह अर्थ नहीं है कि धनी व्यक्ति से छीन लिया जाये व नियम में बांट दिया जाये। यदि निर्धन व्यक्तियों ने अमीरों की संपत्ति प्राप्त कर समानता स्थापित करने के लिए उसका स्वयं वितरण प्रारम्भ कर दिया और जीवन के वास्तविक दर्शन को वहीं स्वीकार किया तो वे स्वयं अपने मध्य असमानता के विभिन्न प्रकार का निर्माण करेंगे। यदि निर्धन व्यक्तियों ने जीवन दर्शन को स्वीकार कर उसे अपने जीवन में उतारने का प्रयास किया और व्यापक स्तर पर उसका प्रयोग किया तो अमीर भी उसमें पीछे नहीं रहेंगे। यही बात समाजवाद के अन्य मूल्यों और आदर्शों पर भी लागू होती है।⁵³

समाजवाद की विचारवादी सम्बन्धी समस्याएँ

जयप्रकाश नारायण के अनुसार समाजवाद का अर्थ है नव्हे प्रतिशित व्यवहार तथा इस प्रतिशत सिद्धांत। उनके अनुसार समाजवादियों ने इस साधारण गणना को भुला दिया है। कोई भी सिद्धांत व्यवहार में प्रयुक्त होने के पश्चात् ही सत्य की बसोटी पर भ्रष्टा या बुरा बताया जा सकता है। सिद्धांत तथा व्यवहार में अन्तर्सम्बन्ध होना चाहिये। यदि इस आधार पर समाजवाद का प्रयोग किया जाये तो समाजवाद के सम्बन्ध में विचारवाद से सम्बन्धित उतनी समस्याएँ उत्पन्न नहीं होगी जितनी दिखाई देती है। जयप्रकाश नारायण ने कुछ प्रमुख समस्याओं पर विचार व्यक्त किये हैं। जयप्रकाश के अनुसार पहली समस्या समाजवादी शक्तियों में सम्बन्धित है। सोवियत रूस के सफल समाजवादी उदाहरण को ध्यान में रखते हुए समाजवाद के सम्बन्ध में अनेक नये प्रश्न उत्पन्न हुए। रूस के समाजवादी समापकों ने न केवल सामाजिक संरचनाओं के नियमों को ही बदला अपितु संरचनाओं को ही बदल दिया। एक नवीन आर्थिक आधार पर समाजवादी समाज की स्थापना की गई है। उद्योगों का राष्ट्रीयकरण कर दिया गया है, कृषि का सामूहिकीकरण कर दिया गया है। निजी लाभ की भावना को आर्थिक व्यवस्था से हटा दिया गया है। इससे जिन सामाजिक संरचनाओं एवं श्रम संरचनाओं का निर्माण हुआ है वे समाजवाद के विवरण में सही नहीं बैठती। सोवियत रूस को देखकर यह विश्वास नहीं होता कि वह समाजवादी समाज है। ऐसा प्रतीत होता है जैसे समाजवाद के स्थान पर राज्य पूंजीवाद की स्थापना कर दी गयी हो।⁵⁴

उपरोक्त भ्रान्ति का कारण बूढ़ा जा सकता है। यदि हम मार्क्स के द्वन्द्वात्मक अथवा ऐतिहासिक भौतिकवाद को देखें तो हमें यह जानकर निराशा होगी कि रूस में

मार्क्स के विचारों के विपरीत प्रयोग हुए हैं। वैज्ञानिक एवं तकनीकी दृष्टि से रूस तथा अमेरिका दोनों ही समान रूप से सम्पन्न हैं किन्तु एक में पूँजीवादी समाज है और दूसरे में मिश्र प्रकार की व्यवस्था। ऐसा प्रतीत होता है कि पुराने विचारवादी मापदण्ड सीमित हो जाते हैं। मार्क्स ने इतिहास की जो व्याख्या की थी वह वहीं पर रूकी हुई है। यह आशा की जाती थी कि रूस में समाजवादी शासन की स्थापना के पश्चात् समाजवाद का विज्ञान आगे बढ़ेगा और मार्क्स का दर्शन तथा उसकी ऐतिहासिक व्याख्या को आगे बढ़ाया जायेगा। किन्तु विडवना यह है कि रूस में इतिहास को बनाने के स्थान पर उसे तोड़ भरोड़ कर प्रस्तुत किया जाता है। यदि सत्य से घाँव मूँद ली जाये तो किसी भी तरह की वैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत नहीं की जा सकती।⁵⁵

इसी प्रकार से रूस में सत्ता की स्थापना के पश्चात् साम्यवादी दल के अन्दर ही सत्ता के लिये भयंकर सघर्ष होता रहा है। यही स्थिति उन समाजवादी देशों की भी है जो स्टालिनवादी साम्यवाद के अन्तर्गत बने थे। इससे एक गंभीर समस्या यह उत्पन्न हो गई है कि साम्यवादी दल उच्च आदर्शों के स्थान पर शक्ति की राजनीति का मोहरा बन गया है। किसी भी साम्यवादी देश में राज्यविहीन समाज की स्थापना नहीं हुई है। रूस ने अब इस आदर्श का नाम सेना ही बन्द कर दिया है। साम्यवादी दलों में शक्ति की होड़ के कारण दलों का नैतिक अवमूल्यन प्रारम्भ हो गया है। आज मार्क्सवाद का सामान्यतः स्वीकृत दर्शन नैतिकता विहीन हो चला है। साम्यवाद ने व्यक्ति के सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक पर्यावरण को बदलने का प्रयास किया है किन्तु व्यक्ति को घुसुना छोड़ दिया है। व्यक्ति की प्रकृति में निहित बुराईयों ने अपनी जड़े और गहरी कर ली है जिससे सामाजिक पुनर्निर्माण का कार्य जटिलतम हो गया है। भारत में व्यक्ति के विकास के लिए उसके पर्यावरण को अधिक महत्व नहीं दिया गया है। गीतम बुद्ध ने मानवीय कष्टों का कारण मानवीय इच्छाओं को बताया है। उन्होंने आत्म संस्कृति की ऐसी व्यवस्था विकसित की जिससे व्यक्ति की मानवीय प्रकृति स्वतः परिवर्तित होने लगे और अपने कष्टों के निवारण के लिए व्यक्ति अपनी तृष्णाओं पर नियन्त्रण रख सके। किन्तु यह प्रयास भी एकादी दिखाई देता है—ठीक उसी प्रकार से जैसे कि समाजवादी देश पर्यावरण को परिवर्तित करना चाहते हैं किन्तु व्यक्ति को भूल जाते हैं। बुद्ध ने दुःख का कारण तृष्णा को बताया। उन्होंने सामाजिक संस्थाओं तथा सामाजिक पर्यावरण में उत्पन्न कष्टों का निराकरण प्रस्तुत नहीं किया। उदाहरण के लिए यदि दो जातक बिच में उत्पन्न होते हैं—एक निर्धन परिवार तथा दूसरा सम्पन्न परिवार में तो इन दोनों मानवीय व्यक्तिगतों के कष्टों का कारण उनकी स्वयं की प्रकृति न होकर वह सामाजिक पर्यावरण है जिसमें वे रह रहे हैं। अतः व्यक्ति तथा उसके सामाजिक पर्यावरण में ठान-मेल बैठाने की आवश्यकता है। अब तक व्यक्ति को सामाजिक आवश्यकताओं के अनुरूप अनुमानित नहीं किया जाता तब तक सभी सामाजिक प्रयोग असफलता की ओर ही बढ़ते रहेंगे।⁵⁶

समाजवादी आन्दोलन के समय अनेक चुनौतियाँ हैं। यद्यपि साम्यवादी एक नये समाज, वर्गविहीन तथा राज्यविहीन समाज, स्वतन्त्र तथा समान व्यक्तियों के समाज के विचार को लेकर आगे बढ़े हैं किन्तु वे अपने समय की ओर नहीं बढ़ रहे हैं। साम्यवाद की पूर्ण स्थापना होनी चाहिये। यदि हमारे वर्तमान कार्य हमारे समय आदर्शों के अनुरूप

हैं तो हम भविष्य में भी आदर्श को प्राप्त कर सकेंगे। यदि इसके विपरीत हमारे वर्तमान मूल्य अंतिम मूल्यों से मेल नहीं खाते तो हम इन्दारमक विलोम के शिकार हो जायेंगे। अतः आवश्यकता इस बात की है कि सामाजिक आन्दोलन में धार्मिक, राजनीतिक तथा सामाजिक कार्यक्रम के साथ-साथ मूल्यों के प्रश्न से सम्बन्धित कार्यक्रम भी सम्मिलित किये जायें। जयप्रकाश के अनुसार अंगली समस्या समाजवादी समाज के विकास के उचित राजनीतिक ढाँचे की है। यदि समाजवाद के प्रसिद्ध ग्रन्थों का अध्ययन किया जाय तो उससे ऐसा प्रतीत होगा कि मार्क्स, एंजल्स, कॉस्की, लेनिन आदि किसी भी चिन्तक ने समाजवादी समाज की राजनीतिक विशेषताओं का विस्तृत विवरण, प्रस्तुत नहीं किया है। मार्क्स तथा एंजल्स पूँजीवादी समाज के विशेषण तथा पूँजीवाद के अन्त पर उत्पन्न सामाजिक समाज के विवरण तक ही सीमित रहे। राजनीतिक दृष्टि से समाजवाद रूसी राजनीतिक व्यवस्था द्वारा ही सामने आया है। आज रूस में एक ऐसी सरकार है जो एकदलीय अधिनायकत्व के रूप में जानी जाती है।⁵⁷ एक ऐसा दल है जो सीमित सदस्यता लिये हुए है, जिसमें समय-समय पर सदस्यों का दमन होता है तथा जिसमें लोकतन्त्र नाम की कोई वस्तु नहीं है। इस एकदलीय अधिनायकत्व में पूर्ण नीकरणाही राज्य की स्थापना की गई है जो कि अधिकांश देशों के राज्य के अनुरूप नहीं है और न उसे जनता का राज्य ही कहा जा सकता है। इन कारणों से रूस का राजनीतिक संगठन समाजवादी आन्दोलन की दृष्टि से विश्व में आन्य नहीं रहा। हमें इससे भिन्न प्रकार की सरकार का पता लगाना होगा। जयप्रकाश के अनुसार कुछ पश्चिमी यूरोपीय देशों में जैसे—स्वीडन अथवा फिनलैंड में समाजवादी सरकारें समाजवादी सरकार की स्थापना का प्रयास कर रही हैं। यह कार्य ससदात्मक लोकतन्त्र के ढाँचे के अनुरूप किया जा रहा है। ऐसे देशों में हो सकता है कि ब्रिटेन के समान समाजवादी दल कुछ वर्षों तक शक्ति में रहकर पुनः जनता के मत द्वारा शक्ति खो दें। एशिया के कई समाजवादी इसे समाजवाद की असफलता बताते हैं, इसका कारण यह है कि वे यह चाहते हैं कि एक बार समाजवादी दल शक्ति में आ जाने के बाद निरन्तर सत्ता में बना रहे चाहे उसके लिए कोई भी उपाय काम में क्यों न लिया जाय। राजनीतिक लोकतन्त्र में ऐसा नहीं हो सकता। वहाँ तो सामाजिक पुनर्निर्माण के लिए प्रत्येक को अपनी बारी की प्रतीक्षा करनी होगी। यह हो सकता है कि समाजवाद व्यक्तियों के हृदय में ऐसा स्थान बना ले कि समाजवादी दल निरन्तर सत्ता में बना रहे और सामाजिक पुनर्निर्माण के विरोध अवसरों का लाभ उठा सके। ऐसी स्थिति में भी बुजुर्ग उदारवाद की राजनीतिक सरचनाओं को बनाये रखने के स्थान पर बदलने की आवश्यकता प्रतीत होगी। केवल प्रतिनिध्यात्मक शासन काफी नहीं है। धार्मिक तथा राजनीतिक दोनों ही क्षेत्रों में जनता को स्वायत्तता का अधिकार मिलना चाहिये। आज पश्चिम के समाजवादी भी राजनीतिक शक्ति के विकेन्द्रीकरण की समस्या से परिचित हो रहे हैं ताकि जनता स्वयं अपने कार्यों के प्रशासन में सहयोगी बन सके। यह सम्भव नहीं है कि एक समाजवादी ससद समाजवादी मन्त्रीमण्डल के माध्यम से देश पर शासन करती रहे। इसके लिए नीचे के स्तर से जनता का शासन में सहयोग तथा अवशय सहभागी होना आवश्यक है।⁵⁸

हमारे सामने समाजवादी राजनीतिक व्यवस्था का एक अन्य उदाहरण युगोस्लाविया

का है जो विकास की प्रक्रिया में है। युगोन्मादियों में साम्यवादी दल का शासन रहा है। वहाँ पर भी एकदलीय राज्य है लेकिन वहाँ के साम्यवादी यह चाहते हैं कि एकदलीय शासन को भीमता से समाप्त कर दिया जाए और मान्यो जैसा रुटिवादिता को समाजवादी मान्योपन ने दूर कर दिया जाये। रुटिवादिता में तात्पर्य है रूस का मार्क्सवाद-लेनिनवाद के एकनात्र व्याख्याकार होने का दम्भ। वाम्पविकता यह है कि हममें से प्रत्येक इस मूर्खता को मानते हैं कि बिना लोकतन्त्र के समाजवाद कायम नहीं रह सकता और न लोकतन्त्र समाजवाद के बिना पूर्ण है। युगोन्मादियों में इसी मूर्खता के अनुसार जन समितियों के माध्यम से जनता द्वारा शासन के कार्य को साम्यवादी दल ने स्वीकार किया है जिसमें श्रमिकों तथा कृषकों को पूर्ण प्रतिनिधित्व दिया गया है। उनकी यह धारणा है कि एक बहुदलीय व्यवस्था समाजवादो राजनीति की पूर्ति नहीं कर सकती। अतः एक नवीन राजनीति की संरचना की आवश्यकता है जहाँ समाजवाद का सत्य जनता द्वारा स्वीकार कर लेने के पश्चात् एक अथवा अनेक दलों की आवश्यकता नहीं रहेगी। इस प्रकार बहुदलीय राज्य के स्थान पर दलविहीन राज्य की स्थापना का प्रयास किया जा रहा है। यदि राज्य का निरोहित होना अनिवार्य है तो दल को निरोहित होना पड़ेगा। इसके लिये दल के उद्देश्यों को इतना प्रचलित, लोकप्रिय तथा सार्वभौमिक रूप से स्वीकृत होना पड़ेगा कि दल की महत्ता ही समाप्त हो जायेगी। लेकिन जयप्रकाश नारायण ने इस मत को स्वीकार नहीं किया कि दलों के समाप्त होने के पश्चात् एक ही विचारधारा वाले व्यक्ति समान उद्देश्य लेकर चलेंगे। इंग्लैंड में अनुदार तथा उदार दल पूँजीवादी समाज का उद्देश्य लेकर चलते हैं तथा अमेरिका के रिपब्लिकन तथा डिमोक्रेटिक दल द्वारा मुले व्यापार की नीति का समर्थन किया जाता है। अर्थात् समान उद्देश्य को लेकर चलनेवाला देश भी दो दलों में विभाजित दिखाई देता है। अतः यह कहना कि समाजवाद को जन स्वीकृति मिलने के पश्चात् सारा समाज एक ही नीति का अनुसरण करेगा, उचित प्रतीत नहीं होता। जयप्रकाश के अनुसार समाजवाद को लोक व्यापारकारी मानने के साथ साथ लोकतन्त्र को भी अनिवार्य रूप से स्थापित करने की आवश्यकता है। लोकतांत्रिक पद्धति में शासन में धारण के पश्चात् समाजवादी समाज में भी बहुदलीय व्यवस्था रहेगी। चाहे बहुदलीय व्यवस्था हो अथवा दलविहीन व्यवस्था हो जनता के लिए स्वायत्त की स्थापना मुनसूत समस्या के रूप में सामने होनी चाहिये। इसके लिए राज्य को विकेंद्रित करना अनिवार्य होगा।¹⁹

जयप्रकाश नारायण के अनुसार तीसरी समस्या समाजवादी समाज की धार्मिक संरचना में संबंधित है। मार्क्सवाद के अनुसार उत्पादन के साधनों के अनुसूच ही धार्मिक संरचना की स्थापना होती है। यदि रूस में राज्य समाजवाद जैसी स्थिति है तो उसका अर्थ यह है कि वहाँ की धार्मिक संरचना में कोई कमी अभाव है। उस कमी का कारण केन्द्रीयकरण, मोहरताही की प्रवृत्ति, औद्योगिक लोकतन्त्र की कमी, उद्योगों के व्यवसायन में धर्मियों के सहभागी होने की कमी, संघर्ष में धार्मिक प्रक्रियाओं पर लोकप्रिय नियंत्रण की कमी सर्वव्याप्त है। रूस में धार्मिक कार्यक्रम की दृष्टि से उद्योगों का पूर्ण राष्ट्रीयकरण कर लिया गया फिर भी समाजवाद स्थापित नहीं हुआ। इसका अर्थ है कि राष्ट्रीयकरण की नीति में कोई राष्ट्रीयता निहित है। उदाहरण के तौर पर भारत में रेलवे के समान

यदि मध्य उद्योगों का भी राष्ट्रीयकरण कर लिया जाये तब भी समाजवाद की स्थापना नहीं हो सकेगी। नौकरशाही का बोझबाना हो जायेगा, भोषण बढ़ेगा, प्रतिरिक्त मूल्य का समान वितरण नहीं हो पायेगा जैसा कि भारत की रेल व्यवस्था से स्पष्ट है। निजी क्षेत्र में रेलों के संचालन तथा राज्य द्वारा सार्वजनिक क्षेत्रों में रेलों के संचालन में एक ही प्रकार है कि पहली वाली व्यवस्था में प्रशासनिक बोर्ड सामेदागों के प्रति उत्तरदायी था तो दूसरी व्यवस्था में वह केन्द्रीय सरकार के प्रति उत्तरदायी है। प्रशासकीय बोर्ड में नौकरशाही का बोलबाला है। रेल विभाग में काम करने वाले कमचारियों की नीचे के स्तर से लेकर रेलवे बोर्ड तक प्रशासन में बोर्ड बाणी नहीं है। रेलवे के संचालन में भी उनकी बोर्ड भावना नहीं। बेतन सरचनाओं में भी पूँजीवादी प्रभाव स्पष्ट दिखाई देता है जहाँ कि न्यूनतम वेतन तथा अधिकतम वेतन में इतना अन्तर है कि जितना शायद पूँजीवादी व्यवस्था में भी नहीं होगा। उपर्युक्त स्थिति इस में भी अस्पष्टिक रूप से विद्यमान है। बहुत भी उद्योगों के प्रशासन में उपभोक्ता एवं उत्पादकों का नियंत्रण नहीं है और वे लाभ के वितरण पर नियंत्रण रख सकते हैं। नौकरशाही इस की सर्वोच्चता, उद्योग, सैन्य, सांख्यिक कृषि आदि सभी प्रयोगों का विनिर्चय करती है। अतः यह सोचने की आवश्यकता है कि समाजवादी समाज किस प्रकार से नौकरशाही तथा केन्द्रीयकरण को समाप्त कर सकेगा और उत्पादक तथा उपभोक्ताओं को उद्योगों के व्यवस्थापन में भागद्वार बना सकेगा। अधिकों को अपने श्रम का उचित पारितोषिक वितरित हो यह भी एक महत्वपूर्ण समस्या है जिसका निराकरण विकेन्द्रीयकरण के माना जा सकता है।⁸⁰

जयप्रकाश नारायण के अनुसार समाजवादी समाज की आर्थिक समस्याओं के निराकरण के लिए विभिन्न स्तरों पर स्वामित्व का विकेन्द्रीयकरण करना आवश्यक हो सकता है। केन्द्रीय सरकार के हाथों में सारी आर्थिक सरचना का दायित्व सौंप देना किसी भी दृष्टि से लाभप्रद नहीं हो सकता। अन्यथा पूँजी का केन्द्रीय सरकार के हाथों में केन्द्रीयकरण राजनीतिक अधिनायकवाद के साथ साथ आर्थिक अधिनायकत्व की भी स्थापना कर देगा। एशिया के देशों के लिए आर्थिक प्रगति प्राप्त करना सीमित पूँजी की समस्या के कारण कठिन हो गया है। उत्पादन कम होने के कारण पूँजी के निर्माण तथा उपभोग की मात्रा दोनों ही कम है। यदि ऐसी स्थिति में एशिया के राज्य अधिनायकत्व के द्वारा आर्थिक विकास प्राप्त करना चाहें तो अधिनायकत्वपूर्ण व्यवस्था उत्पादकों से अधिक से अधिक प्रतिरिक्त मूल्य प्राप्त करने का प्रयास करेगी। प्रौद्योगिकीकरण के लिए कच्चे माल तथा वस्तुओं की आवश्यकता होगी। वृषकों की दृष्टि से जितना भ्रान्त उत्पन्न किया जायेगा वह वृषक की व्यक्तिगत आवश्यकताओं की पूर्ति के साथ-साथ सामाजिक पुनर्निर्माण दोनों की दृष्टि से काफी बड़ी होगा। यदि अधिनायकत्वपूर्ण व्यवस्था होगी तो राज्य वृषक का उत्पादन अपने हाथों में लेगा और वृषक वृषों मरने लगेगा। भ्रान्त को कृत्रिम स्थिति बनाकर राज्य के प्रकार साधनों से जनता को आवश्यक वस्तुओं से विमुख कर राज्य स्वरित मति से आर्थिक प्रगति कर सकता है किन्तु ऐसी आर्थिक प्रगति भी सीमित होगी क्योंकि जनता मन-ही-मन दमन एवं कुठा मस्त होगी। लोकतांत्रिक पद्धति से जल्दसे जालेंवाले शासन में आर्थिक विकास के लिए ऐसे नियंत्रण स्थापित नहीं किये जा सकते। यही कारण है कि एशिया के राज्यों में समाजवादी प्रयत्नवादा की संरचना अनिवार्य रूप

में विकेन्द्रित होती हुई दिखाई देती है।⁶¹

आर्थिक संरचना की समस्या के साथ-साथ एक और समस्या जुड़ी हुई है वह समस्या है समाजवाद के अधिको, कृषकों, मजदूर तथा कृषक संगठनों के संबंध की। रूस में इन संगठनों का महत्व उत्पादन बढ़ाने के लिए व्यक्तियों को प्रेरित करने का है। एशिया में ऐसे लोग ट्रेड यूनियनों में हैं जो मध्यमवर्ग से संबंधित होने के कारण सही अर्थों में मजदूरों के प्रतिनिधि नहीं कहे जा सकते। राजनीतिक दल मजदूरों का संगठित समर्थन प्राप्त करने की प्रतिस्पर्धा में लगे हुए हैं। इसके अलावा एक और भी पक्ष है और वह यह कि एशिया में समाजवाद की स्थापना के लिए केवल अधिको पर निर्भर नहीं किया जा सकता। कृषकों को साथ में लिए बिना समाजवाद की स्थापना असम्भव है। कृषकों का समर्थन तब ही प्राप्त हो सकता है जब उनकी आवश्यक मांगें पूरी की जा सकें। सामन्तवाद को समाप्त करने जब तक कृषकों को भूमि प्रदान नहीं की जायेगी और भूमि के स्वामित्व का पुनर्वितरण नहीं होगा तब तक कृषक प्रसन्न नहीं होंगे। इससे भूमि के स्वामित्व के कारण एक नया वर्ग उत्पन्न होगा जो समाजवादी आन्दोलन का प्रबल समर्थक होगा। यह वर्ग सगुप्त क्रांति अथवा चुनाव दोनों में समर्थन देगा। यदि स्थिति को ठीक से समझ लिया जाये तो समाजवादी समाज में आर्थिक संगठन की हमारी अवधारणा अन्य देशों से संबंधा भिन्न दिखाई देगी।⁶²

जयप्रकाश नारायण के अनुसार हम कृषक वर्ग को धोखे में नहीं रख सकते। यह नहीं हो सकता कि पहले हम उसे जमीन दें और फिर उससे समर्थन प्राप्त करने के बाद सामूहिक खेती के नाम से उससे जमीन वापस छीन लें। इस प्रकार से समाजवाद नहीं आ सकता। भले ही एक नये प्रकार का अधिनायकवाद स्थापित हो जाय। छोटे किसान को जो कि गावों में रहता है और अपने भूखण्ड से भावनात्मक दृष्टि से बंधा हुआ है उसे समाजवादी बना कर ही समाजवादी समाज का एक महत्वपूर्ण अंग बनाया जा सकता है। भारत के सैकड़ों गावों में समाजवाद लाने के लिए एक ही तरीका है कि किसानों की भूमि को एक साथ जोता जाय और समस्त भूमि का राष्ट्रीयकरण अथवा ग्रामीणकरण कर दिया जाय। भूमि का स्वामित्व गाव के समस्त समुदाय में होना चाहिये न कि राज्यरूपी विचारवादीक अथवा राष्ट्र रूपी भावनात्मक इकाई में। ग्रामीण किसान को विनी ठोस समस्या के प्रति जिसका कि यह भाग है अपनी भूमि सौंपने में अनिच्छा नहीं होगी। सोवियत रूस का अनुभव यह बतलाता है कि सामूहिकीकरण नौकरशाही के हाथ में शोषण का एक अन्य रूप बन गया है। रूस ने गाव में रहने वाले व्यक्तियों के पारस्परिक सम्बन्ध को समाप्त करने की दृष्टि से ग्रामीण जनसंख्या को बस्ती में और बस्तियों की जनसंख्या को गावों में भेजने का प्रयास किया ताकि नौकरशाही कृषकों पर शासन कर सके और कृषकों के व्यक्तिगत मानवीय सम्बन्धों के लिए कोई सम्भावना न रहे। रूस की व्यवस्था प्रणाली का यही परिणाम होगा।⁶³

जयप्रकाश के अनुसार सघर्ष करने की तकनीक भी समाजवादी विचारवाद का एक अंग है। और इसके सम्बन्ध में अनेक विवाद हैं। हम सभी चाहते हैं कि एक लोकतांत्रिक समाज के लिए लोकतांत्रिक साधनों का प्रयोग किया जाय। यदि लोकतांत्रिक तरीके सम्भव न हो तब तो बात दूसरी है अन्यथा हमारा कार्य लोकतांत्रिक होना चाहिये। हमें हिंसा का

प्रयोग नहीं करना चाहिये। सोशलिज्म साधनों से अभिप्राय केवल संश्लेषक पद्धति से नहीं है। इसका अर्थ व्यापक जन आन्दोलन से है जो कि महिसन हो। ऐसा आन्दोलन असहयोगात्मक होने पर भी यदि शान्तिपूर्ण है तो यह हिंसक आन्दोलन से कई गुना अच्छा ही है। जनता का सम्पर्क समर्पण प्राप्त करने के लिये अथवा जन आन्दोलन अलग से जनता का सदैव सम्पर्क प्राप्त होता रहेगा। ऐसे समाज की स्थापना के लिए अनेक सम्भवार्थ सामने आ सकती हैं। उदाहरण के लिए भूमि के पुनर्वितरण की समस्या। इस समस्या का तीन प्रकार से समाधान दिया जा सकता है। प्रथम, समाजवादी दल के शक्ति में आने तथा इस सम्बन्ध में व्यवस्थापन करने से, द्वितीय, किसानों द्वारा हिंसक आन्दोलन करने अथवा भूमिहीन श्रमिकों द्वारा भूमि पर अधिकार प्राप्त करने से याहू वह सफल हो अथवा नहीं, तृतीय, किसानों द्वारा उन भूयन्त्रों पर अधिकार करने के लिए शान्तिपूर्ण जन आन्दोलन करने से। भूमि के पुनर्वितरण की समस्या समाजवादियों के सारा में आने से आसानी से हल हो जाती है लेकिन जहाँ समाजवादियों का शासन न हो वहाँ हथकों को सैनिकों तथा राष्ट्रपति की संस्था में शान्तिपूर्ण जन आन्दोलन चलाना होगा और शासन द्वारा सभी प्रकार के दमनारम्भ उपायों का प्रयोग होने के बाव भी हथकों का मनोबल नहीं टूटता चाहिये। हथकों को छोटे-मोटे हिंसक शान्तिवारियों की सहायता से भूमि पर अधिकार प्राप्त नहीं हो सकता। इस आन्दोलन को अन्त में समाजवादी शासन की स्थापना में परिवर्तित किया जा सकता है। इस सम्बन्ध में महारमा गोष्ठी के शान्तिपूर्ण आन्दोलनों से प्रेरणा प्राप्त की जा सकती है। बांधीजों की सफलता भूमि के सम्बन्ध में तथा भूमि के तथा सामाजिक परिवर्तन के सम्बन्ध में बताये जाने वाले आन्दोलन का मार्गदर्शन कर सकती है। अतः शान्तिपूर्ण संपर्क करने समाजवाद की स्थापना हो सकती है तथा राज्य, पूँजीपतियों एवं शोषक वर्गों के विपक्ष संपर्क में विजय प्राप्त हो सकती है।⁴¹

भूमि के पुनर्वितरण के सम्बन्ध में जयप्रकाश ने किनोबा गाँव द्वारा बताये जाने वाले भूदान आन्दोलन की चर्चा की जो अपने आप में एक पूर्णतया नयी तबनीक है। किनोबा ने कहा है कि 'भूमि जोतने वाले की होनी चाहिये न कि जमींदार की। जित्नु वह कर्म प्रेम के माध्यम से दिया जाता चाहिये न कि दंड के द्वारा। किनोबा ने गाँव-गाँव पदयात्रा करके वितरित भूमि के स्वामियों को वह भूमि, भूमिहीनों में वितरित करने की प्रेरणा दी है। इस प्रकार से जमींदारों तथा पूँजीपतियों का हृदय परिवर्तन कर दूसरों एकत्र भूमि पुनर्वितरित की गयी है। इस आन्दोलन की विशेषता यह है कि इसमें व्यक्तियों के हृदय में अपने अधिकारों की पूर्ति की भावना जागृत होती है और वे तथा प्रारम्भ विस्थापन प्रकट करते हैं। यदि भूमि पर अधिकार करने के लिए शान्तिपूर्ण आन्दोलन भी बनाये जायें तो उत्तरी शक्तिता प्राप्त नहीं होगी जिससे भूदान आन्दोलन के हृदय परिवर्तन के माध्यम से प्राप्त हुई है। संपर्क करने के संपर्क की स्थापना का भी भय रहता है वहाँ यह शान्तिपूर्ण ही क्यों न हो। जित्नु भूदान आन्दोलन के स्थापना एक निराला दा कोई स्थान नहीं है। जयप्रकाश ने भारत में समाजवाद की स्थापना की दृष्टि में इस प्रयोग पर प्रमत्त करते तथा भारत में शोषण एवं असमानता का अन्त करने के लिए समाजवादी बुद्धिजीवियों का आह्वान किया है। उनकी यह प्रेरणा है कि भारत में मुश्कील भर पत्ती व्यक्तियों के हृदय में सामाजिक एवं राजनीतिक शक्ति का जो शोषणकारी केन्द्रित कर रहे

गया है उसे समाप्त कर समाजवादी समाज की स्थापना की जाये। भारत में व्याप्त प्रान्तीय एवं क्षेत्रीय बन्धनों को समाप्त कर देश की सम्मदा का देशवासियों के लिए निर्वाध उपयोग किया जाये।⁴⁵

लौकतांत्रिक समाजवाद

अथप्रवाश नारायण के अनुसार समाजवाद न तो राज्यवाद है और न पूँजीवाद विरोधी है। उद्योगों का राष्ट्रीयकरण तथा कृषि का सामूहिकीकरण समाजवादी अर्थ व्यवस्था के महत्वपूर्ण अंग हैं किन्तु वे अपने आप में समाजवाद नहीं हैं। समाजवाद के अन्तर्गत मनुष्य का मनुष्य के द्वारा शोषण नहीं होता। न अन्याय होता है और न दमन। यदि राष्ट्रीयकृत एवम् समूहकृत अर्थ-व्यवस्था में भी शोषण, अन्याय, दमन, असुरक्षा तथा असमानता मिलती है तो उसे समाजवाद की सजा नहीं दी जा सकती। यदि ऐसी अर्थ-व्यवस्था के अन्तर्गत राजनीतिक प्रथवा आर्थिक शक्ति दल के अल्पतन्त्र में केन्द्रित हो जाती है—जिसे न तो हटाया जा सकता है न रोका जा सकता है—ऐसी स्थिति में समाजवाद का स्थान दमन और शान्ति का स्थान प्रतिक्रिया से लेती है। साम्यवादी भी इसी प्रकार के अल्पतन्त्रीय समाज की स्थापना कर क्रान्तिकारी नहीं बने जा सकते, उन्हें प्रतिक्रियावादी ही कहा जायगा। अतः समाजवाद चिंतन का एक प्रकार ही नहीं अपितु एक नवीन सृष्टि तथा एक नवीन सम्मता है।⁴⁶

समाजवादी शान्ति के दो मार्ग हैं प्रथम सशस्त्र जन आन्दोलन, द्वितीय शान्तिपूर्ण प्रथवा लोकतान्त्रिक पद्धति का। इस सन्दर्भ में काफी वाद-विवाद समाजवादियों में होता रहा है। कतिपय विचारकों का यह मत है कि बिना हिंसा के समाजवाद की स्थापना अमिर्को को घोषा देने के समान है। वे मार्क्स की उद्धरित कर यह सिद्ध करना चाहते हैं कि हिंसक क्रान्ति में ही पूँजीवाद समाप्त हो सकता है। किन्तु मार्क्स के विचारों तथा बन्धनों का सूक्ष्म विवेचन करके यह कहा जा सकता है कि मार्क्स ने केवल सशस्त्र क्रान्ति का ही समर्थन नहीं किया। मार्क्स के विचारों की वास्तविक स्पष्टि यह है कि वह हिंसक तथा शान्तिपूर्ण दोनों में से किसी भी एक पद्धति द्वारा समाजवाद को समर्थन देता है यदि वह पद्धति ऐतिहासिक एवं सध्य शान्ति की दृष्टि से परिस्थिति विशेष के लिए उपयुक्त हो। वही पद्धति सही मानी जायगी जो अवसर उपस्थित होने पर कारगर सिद्ध हो सके न की पूर्व निर्धारित माध्यता। कई समाजवादी विचारक यह भी विचार व्यक्त करते हैं कि मार्क्स के समय की स्थितियाँ आज नहीं हैं अतः आज की परिस्थिति में शान्तिपूर्ण उपायों से समाजवाद की स्थापना नहीं हो सकती। मार्क्स के विचारों का परिमार्जन एवं स्वस्थ परम्परा है किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि हम मार्क्स की वैज्ञानिक पद्धति का उपयोग छोड़कर पूर्व निर्धारित माध्यताओं को महत्व देने लगे। वास्तविकता यह है कि जब मार्क्स ने उपर्युक्त तर्क प्रस्तुत किया था तब राजनीतिक लोकतन्त्र का पूर्ण विकास नहीं हुआ था। आज विश्व का छठा हिस्सा सोवियत साम्यवाद तथा चीन के अधीन है। समस्त पूर्वी यूरोप तथा मध्य यूरोप के कुछ भाग साम्यवादी हैं। स्वेन्टनेबिया तथा डेन ड्रिटेन में समाजवादी सरकारें हैं तथा महत्वाकांक्षी आन्दोलन अपने पूरे जोर पर है। पश्चिम यूरोप के कुछ देशों में पूर्ण राजनीतिक लोकतन्त्र है और द्वितीय महायुद्ध के पश्चात् वहाँ पर भी पूँजीवाद सह्यमाने लगा है। भारत, पाकिस्तान, बर्मा तथा ल्का में साम्राज्यवाद का अन्त होकर

स्थितप्रज्ञता का उदय हुआ है। अमेरिका में भी व्यक्ति की स्थिति में सुधार आया है तथा अनेक प्रगतिशील कानून प्रभाव में आये हैं। इस प्रकार विश्व में हर जगह लोकतन्त्र की पहलू से व्यक्ति बल मिलता है। अतः भारत के समय की स्थितियों में और आज़ में यही अन्तर है कि आज समाजवाद का शान्तिपूर्ण विकास सम्भव है।⁸⁷

साम्य एवं साम्यत

जयप्रकाश नारायण ने गांधीजी के प्रभाव में यह स्वीकार किया है कि राजनीति में नैतिक मूल्यों को सुरक्षित रखा जाना चाहिये। उनके अनुसार गांधीजी ने साधन तथा साध्य को समान स्तर पर रखकर एक बहुमूल्य विचार प्रस्तुत किया है। जयप्रकाश के अनुसार सदियों से राजनीति में यह उपदेश देते आये हैं कि राजनीति में आचार शास्त्र किसी कोई बस्तु नहीं होती। प्राचीन समय में जब कि राजनीति एक छोटे से वर्ग के हाथों में थी इस धारणा का गुप्तभाव इतना व्यापक नहीं रहा तथा जनता अपने नेताओं तथा राज्य के मन्त्रियों के त्रिमा-चत्वारिंशों से घृणी रही किन्तु सुर्वाधिकारवाद के उदय के साथ ही साथ त्रिमा-चत्वारिंशों, नाजीवाद तथा स्टालिनवाद सम्मिलित हैं। इस सिद्धांत का इतना व्यापक प्रयोग हुआ है कि समाज का प्रत्येक व्यक्ति इससे प्रभावित हो चुका नहीं रहा। इसका भयंकर परिणाम यह हुआ है कि सामाजिक जीवन में नैतिक मूल्यों का हास हो गया है। न केवल राजनीति ही ठीक नहीं है बल्कि शिक्षा तथा वैयक्तिक मानवीय जीवन का प्रत्येक क्षेत्र, यहाँ तक कि पारिवारिक जीवन भी इससे प्रभावित हो चुका नहीं रहा। इस में स्टालिन की पद्धति की सफलता में यह सिद्ध कर दिया है कि मार्क्सवाद में नैतिक मूल्यों का कोई स्थान नहीं है। यदि कोई समाजवादी नैतिकता की बात भी करता है तो उसे समाजवाद विरोधी तथा तथोपनवादी कहा जाता है। जयप्रकाश नारायण ने अपने स्पष्ट विचार प्रस्तुत करने हुए कहा है कि समाजवाद में साधनों का महत्व सर्वोपरि होना चाहिये। उनके अनुसार यदि समाजवाद का अर्थ है ऐसा समाज जिसमें प्रत्येक व्यक्ति की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति हो तथा व्यक्ति मुक्त एवं स्वतन्त्र, शौर्यवान्, दयालु एवं परीपकारी बने तो वह पूर्णतया आवश्यक है कि वह अपने व्यवहार में मानवीय मूल्यों का सभी भी त्याग न करे। यह मानना कि जोपण रहित समाज में सभी को पेट भर छोड़ने, बफड़ा तथा मकान मिल जाय तो सभी अपने भाग ठीक हो जायगा, उचित प्रतीत नहीं होता। ऐसा समाज जिसमें मानव की सभी आवश्यकताओं की पूर्ति हो अपि लेकिन मानव का आचरण पशुवत हो तो उसे समाजवाद नहीं कहा जा सकता।⁸⁸

जयप्रकाश ने गांधीजी के उद्धरणों के सदर्भ में कहा है कि गांधीजी ने अच्छे साधनों में अच्छे उद्देश्य प्राप्त करने की अनिवार्यता पर बल दिया है। विश्व की घटनाएँ यह सिद्ध करती हैं कि गांधीजी ने जो कहा है वह पूर्ण सत्य है। समाजवाद का सत्य भी एक अच्छे समाज की स्थापना करना है और इस दृष्टि से अच्छे साधनों से ही ऐसा समाज स्थापित हो सकता है। समाज में साध्यात्मिक मूल्यों का पुनर्विकास होना चाहिये। साध्यात्मिकता का अर्थ सभी के धार्मिक तथा लक्षणात्मिक व्याख्या में नहीं लेना चाहिये। साध्यात्मिकता का अर्थ है मानवीयता। समाज में ऐसे मानव की आवश्यकता है जिसमें मानवीय मूल्य हों। भूँठ, परेड, हत्या करने वाले, अस्वच्छ तथा असाध्यात्मिक विचार वाले व्यक्तियों का समाज में रहने से क्या लाभ है। जयप्रकाश ने मानवीय प्रवृत्ति के सम्बन्ध में यह विचार व्यक्त

किया है कि मानवीय प्रकृति क्या है यह कहना कठिन है किन्तु यह ध्वन्य कहा जा सकता है कि मानव जैसी प्रकृति का निर्माण करना चाहे वैसी प्रकृति बन सकती है। सम्य व्यक्ति उत्पन्न नहीं होता, वह प्रशिक्षण से सम्य बनता है। यदि समाजवादी दल का सस्य बैबल मञ्छा खाना खाने वाले, मञ्छे कपड़े पहनने वाले तथा मञ्छी तरह से रहने वाले पशु उत्पन्न करने का नहीं है अपितु मञ्छे व्यक्ति उत्पन्न करने का है तो हमें बतिपय नैतिक मूल्यों को स्वीकार करना होगा।

राजनीति का उद्देश्य केवल शक्ति प्राप्त करना नहीं है। क्योंकि शक्ति ही राजनीति का सार बन जाये तो भले बुरे सभी प्रकार के साधनों का प्रयोग खुलकर किया जायेगा और राजनीति, भ्रष्टाचार की पर्यायवाची बन जायेगी। ऐसे वातावरण में कोई भी दल समाप्त हो सकता है। मानव की दृष्टि से यह स्वामायिक ही है कि व्यक्ति अपने प्रभाव एवं व्यक्तित्व में वृद्धि की कामना करे किन्तु शक्ति प्राप्त करने की महत्वाकांक्षा पर बहुत लगाना आवश्यक है। अपने कार्य तथा सेवामो के बल पर यदि व्यक्ति ऊँचा उठता है तो उसमें कोई हानि नहीं है। जिन व्यक्तियों को राजनीति केवल शक्ति राजनीति ही दिखाई देती है वे इस भ्रान्ति के गिकार हैं कि राज्य ही सामाजिक भलाई का एकमात्र उपकरण है। वे राज्य पर अधिकार कर समाज की सेवा करना चाहते हैं तथा अपनी इच्छादुसार सामाजिक परिवर्तन लाने के लिए प्रयत्नशील रहते हैं।⁶⁹ जयप्रकाश नारायण ने इस मत का पूरी तरह से खंडन किया है। उनके अनुसार कांग्रेस के राज्य पर अधिकार बना रखा है किन्तु यह प्रत्येक कांग्रेसी जानता है कि यदि कांग्रेस के राज्य पर अधिक निर्भर किया और सामाजिक परिवर्तन तथा विकास के हर कार्य के लिए राज्य का सहारा लिया तो कांग्रेस समाप्त हो जायेगी। ससदात्मक तंत्र से प्रलग होकर स्वतंत्र रूप से समाज एवं राज्य की सेवा के बिना जनहित का रक्षण नहीं हो सकता। फासीवादी तथा साम्यवादी दोनों ही प्रकार के सर्वाधिकारवादी देशों ने यह सिद्ध कर दिया है कि राज्य को सामाजिक पुनर्निर्माण का एजेन्ट मानकर सिवाय दमनयुक्त समाज के और कुछ प्राप्त नहीं होता। ऐसे समाज में राज्य सर्वशक्तिमान होकर लोकप्रिय माम्देदारी खो देता है और व्यक्ति राज्यरूपी घमानवीय मशीन का पुर्जा मात्र रह जाता है। ऐसे समाज की स्थापना का उद्देश्य निरर्थक है। हमें ऐसे लोकतांत्रिक समाजवादी समाज का विकास करना है जिसमें उपयुक्त समिया न हों।⁷⁰

सोवतन्त्र की सबसे बड़ी आवश्यकता है कि व्यक्ति राज्य पर कम से कम निर्भर करे। गांधी तथा मार्क्स दोनों के अनुसार लोकतन्त्र का सर्वोच्च स्वरूप वह है जिसमें राज्य तिरोहित हो जाये। सर्वाधिकारवाद लोकतन्त्र का पूर्वगांधी नहीं हो सकता है। लोकतन्त्र के पूर्ण विकास के लिए यह आवश्यक है कि जनता विभिन्न प्रकार के प्राथिक एवं सांस्कृतिक संघटनों के माध्यम से सार्वजनिक कार्यों में भाग ले। ऐसी लोक संस्थाओं की स्थापना की जाये जिसमें व्यक्ति पारम निर्भर होकर अपने स्वयं के कार्यों तथा अपने जीवन स्तर की रक्षा उठाने के लिए बटिबद्ध रहे। इसके लिए आवश्यक है कि ऊँच नीच का भेद मुलावर एवं ऐसे शक्ति संघटन की स्थापना की जाये जो स्वयं उद्योगों का मन्वतन कर सके, शर्मियों को नागरिकता के गुणों में दीक्षित किया जाये, गाँवों में सहकारिता मर्मिनिषों की रचना की जाये। युवा वर्ग तथा बालकों को स्वेच्छिक समों द्वारा राष्ट्रीय सेवा करने के

लिए प्रेरित किया जाये, समाज के पिछड़े से पिछड़े वर्गों में ऐसे सांस्कृतिक प्रभाव उत्पन्न किये जायें कि उनमें भी जाति उत्पन्न हो जाये। यदि हम जाति, अधविश्वास तथा साम्प्रदायिकता को समाप्त करने में सफल हो जायें, यदि शक्ति के आदर्शों से दूर राष्ट्र की सेवा में लगे हुए सहस्रो सोवसेवकों का सहयोग प्राप्त करने में सफल हो जायें तो समाजवादी समाज के निर्माण करने में हम अवश्य ही सफल होंगे। इस स्थिति में राज्य स्वतः समाजवादी राज्य बन जायेगा और अपनी पूर्ण निर्धारित भूमिका को निर्वह करने लगेगा। राज्य समाजवादी मान्दोलन के हाथों में एक उपकरण मात्र रह जायेगा क्योंकि व्यक्ति जीवन के उस समाजवादी मार्ग का स्वतन्त्रतापूर्वक अनुसरण करेगा जिसमें राज्य तथा इच्छा का धोत नहीं रहेगा।⁷¹

सर्वोदय दर्शन :

जयप्रकाश नारायण के अनुसार सर्वोदय निर्वाचन की पद्धति, इतीय संगठन तथा सीरान्तर की शैली को स्वीकार नहीं करता है। सर्वोदय इससे भी एक कदम प्रागे बढ़कर प्रत्यक्ष सोवतन्त्र में तथा जनता के स्वायत्तमान में विश्वास रखता है। सर्वोदय केन्द्रीय नियंत्रण तथा इतीय सरकार के स्थान पर स्वतन्त्र शासन की स्थापना करना चाहता है। गांधीजी ने भी कांग्रेस दल से जनता की सेवा में पूर्णतया अपने आपको लगा देने की इच्छा व्यक्त की थी। एक भविष्यवादी के रूप में गांधीजी ने प्रागे माने वाली परिस्थिति का पूर्वाभास प्राप्त किया था। वे कांग्रेस संगठन को ग्रहितक समाज की स्थापना में प्रयुक्त करना चाहते थे। वे ऐसा सर्वोदय समाज स्थापित करना चाहते थे जो दक्षिण के अर्द्ध शिशु राष्ट्र में व्यक्त विचारी के अनुसार हो। वे चाहते थे कि कांग्रेस सभी प्रकार के शोषण तथा घातमानता को समाप्त करने का कार्य करे। यही कारण था कि गांधीजी कांग्रेस दल को राजनीतिक शक्ति से दूर रखना चाहते थे ताकि ग्रहिता का प्रयोग निर्विवाद बनता रहे। जयप्रकाश के अनुसार यदि कांग्रेस ने गांधीजी की सलाह मान ली होती और अपने आपको केवल समाजसेवा करने तक ही सीमित रखा होता तो इस देश में एक ऐसी शक्ति उत्पन्न हो जाती जो राजनीतिक शक्ति को अपने अधीन कर लेती। लोकतन्त्रवादी तरीके राज्य में लोकतन्त्राई सर्वसक्तिमान हो जाती है। लोकतन्त्र तभी प्रभावित रहता है जब व्यक्तियों का एक ऐसा संगठन वर्ग हो जो बिना किसी लोभ, शालभ व मोह के जन कल्याण की भावना से संगठित होकर अपनी शक्ति का परिचय दे। यह विश्वास उन व्यक्तियों के लिए महत्व नहीं रखता जो यह मानकर चलते हैं कि राजनीतिक शक्ति के बिना कोई भी महत्वपूर्ण कार्य नहीं किया जा सकता। यही कारण है कि शक्ति को प्राप्त करने के लिए पागलों की भीड़ उमड़ पड़ी है। सेवा करने का लक्ष्य चुना दिया गया है। विन्नु भूदान ने एक नया मार्ग दिखाया है। भूदान कार्यक्रमों की सभी प्रकार के चुनारों से दूर रहना होता है। यह एक दलबिहीन संगठन है। सभी दलों को अपने सम्मिलित होने की स्वतन्त्रता है। भूदान के मंच का उपयोग दलीय प्रकार के लिए ही नहीं किया जा सकता। यह एक ऐसे व्यक्तियों का संगठन है जो सेवा करना चाहता है। यह एक ऐसी अनशक्ति निर्मित करना चाहता है जो कानून से भी स्थापित नहीं हो सकती। यह अत्यन्त व्यसन को प्राम्य लोकतन्त्र में सम्मिलित होने पर जोर देती है। जनता को जाग्रत करने, स्वावलम्बी बनाने तथा अपने स्वयं के बारे में सोचने विचारने की स्थिति पर अधिक ध्यान

दिया गया है। ग्राम पंचायतो को ग्रामीण जीवन से सम्बन्धित सभी विषयों पर विचार करने की समता प्राप्त होनी चाहिये। यदि भारत के पांच लाख गांव इस प्रकार का प्रत्यक्ष लोकतन्त्र प्रपना लें तो वे स्वतन्त्रता की ज्योति का अनुभव करने लगेंगे।⁷²

अथप्रकाश के अनुसार स्वायत्तशासी ग्रामीण गणतन्त्रों के विचार को अपने प्रापको क्रान्तिकारी कहने वाले व्यक्तियों द्वारा यूरोपियावादी माना गया है, जबकि वास्तविकता यह है कि बिना विकेंद्रीयकरण के सत्ता विभक्तता इकाई तक नहीं पहुंच सकती। राजनीतिक दलों द्वारा यह कार्य सम्पादित नहीं हो सकता क्योंकि वे स्वयं केन्द्रीयकरण की नीति पर समझित होते हैं। दल में कुछ महत्वपूर्ण व्यक्ति ही महत्वपूर्ण दलीय प्रश्नों को निर्धारित करते हैं। और वे दल को अपनी स्वायत्तता का साधन बना लेते हैं। रूस में क्रान्ति की सफलता के बाद सोवियतों को शासन की इकाई माना गया और यह अपेक्षा की गयी थी कि उनमें ही वास्तविक शक्ति निहित होगी किन्तु ऐसा नहीं हुआ। स्वावलम्बन से ही स्वतन्त्रता की रक्षा हो सकती है। प्रत्येक क्षेत्र की तात्कालिक आवश्यकताओं की पूर्ति उस क्षेत्र द्वारा ही पूरी होनी चाहिये। विभिन्न क्षेत्र पारस्परिक लेन-देन से एक दूसरे की सहायता कर सकते हैं। हमने बस्वों के लिये ऐसी कोई योजना अभी तक नहीं बनाई। इसका यह परिणाम हुआ कि बस्वों में सामुदायिक जीवन जैसी स्थिति ही नहीं। दो पड़ोसों एक दूसरे को नहीं जानते हैं। हमें सबसे पहले सामुदायिक जीवन का सृजन करना होगा। नगरपालिकाओं को अपने कार्यों का सफाई, बिजली तथा पानी की सप्लाई से अधिक विकास करना होगा और अपने आपको नागरिकों की इन तात्कालिक समस्याओं जैसे बीमारों, बेरोजगारों, ग्रामीण उद्योग आदि से सम्बन्धित करना होगा। तभी उन्हें स्वशासन की वास्तविक इकाईया माना जायेगा। इनमें प्रत्यक्ष लोकतन्त्र का भी प्रयोग किया जा सकता है।⁷³

भाजकल निर्वाचन केवल बहुमत को प्राप्त करने की तकनीक मात्र रह गया है। इसने द्वारा लोकमत का मापन किया जाता है। चूंकि हमारा देश निर्धन है हम खर्चीले चुनाव व्यवस्था का उपयोग नहीं कर सकते। जब तक चुनाव की पद्धति में परिवर्तन नहीं होता निर्धन व्यक्ति को कोई अवसर नहीं मिल सकता। ऐसी स्थिति में शंकुवत अग्रत्यक्ष निर्वाचन ही सही माना जायेगा। शासन की सबसे छोटी इकाई में भी बहुमत के आधार पर निर्णय न लेकर सर्वसम्मति से निर्णय लिये जायें। विचारों में मत भेद हो सकता है किन्तु कार्य करते समय सबको हिस्सा लेना चाहिये। भारत में पक्षों को पक्ष परमेस्वर कहा जाता है। प्रकासी सिक्ख भी सर्वसम्मति से प्रपना मुखिया चुनते हैं। जब तक मत वैधिम्य होता है तब तक सभी सर्वसम्मति हल निवाजने का प्रयास करते हैं जो सबको स्वीकार हो सके। हादिक सहयोग के बिना ऐसा होना सम्भव नहीं। यदि हम ऐसा समुदाय बना सकें जो थम की महुता को मान्यता प्रदान कर थम को मुद्रा के रूप में प्रचारित कर सके तो मध्य यूरोप के "थम समुदायों" के समान थम का मुद्रा के रूप में प्रयोग किया जा सकता है।⁷⁴

अथप्रकाश नारायण के अनुसार राज्य के निरोधित होने की सभी कामना करते हैं। किन्तु ऐसे स्वतन्त्र समाज को और तभी प्राप्ति बड़ा जा सकता है जब हम दिन प्रतिदिन के जीवन में स्वावलम्बी बन जायें और सहयोग की कला सीख लें। केन्द्रीयता सत्ता द्वारा

ऐसे स्वतन्त्र समाज की ओर नहीं बढ़ा जा सकता। यदि हम स्वतन्त्र तथा समान अधिकारों का समाज स्थापित करना चाहते हैं तो हमें स्वावलम्बी तथा आत्मनिर्भर भावों को अनेक प्रकारों का निर्माण करना पड़ेगा तथा सर्वसम्मति से निर्णय करने की कला सीखनी होगी। इसके लिए हमें जनता को अधिकृत अधिकार का भण्डार बनाना होगा (अर्थात् सोव-सग्रह करना होगा)। विनोबा भावे ने भूदान आन्दोलन को इसी दिशा की ओर भागे बढ़ाया है। वे जनता को अपने उत्तरदायित्व के प्रति चेतनाशील बनाना चाहते हैं। व्यक्ति स्वयं अपने योगों से भूमि की समस्या का स्वयं की शक्ति के अनुसार निराकरण करें ताकि वैश्वीय शासन के मार्गदर्शन से स्वतन्त्र होकर एक स्वतन्त्र समाज बनाया जा सके। जिससे के क्षेत्र में भी शासन से स्वतन्त्र होने की आवश्यकता है। जनता स्वयं अपने कालों को जिससे भी व्यवस्था करे। सरकार के हाथों में जिससे का कार्य नहीं सौंपा जाये। ऐसी जिससे व्यवस्था जो आवश्यकता है हाथों में होती है ऐसे उत्तरदायित्व तथा वर्तमान की भावना का विकास नहीं कर सकती जो कि स्वतन्त्र समाज के सदस्यों के लिए आवश्यक है। वाषट्वाय लोकतान्त्रिक देशों द्वारा की गई चुटियों को हमें नहीं दोहराना है। हमें अपनी शक्ति का अधानुसरण भी नहीं करना है। हमारा लक्ष्य अनेक पंचिम देशों के लोकतान्त्रिक लक्ष्यों की प्रतिलिपि है। यह एक सकलन मात्र है, इसमें मनुष्यता का निरन्तर समावेश है। इसके द्वारा नागरिकों में अधिकृत-इय विकसित हुआ है। इससे सर्वोदय को प्राप्त नहीं किया जा सकता। भारत की अधिकतर जनता अशिक्षित है। ताते की तरह हम राजनीतिक स्वतन्त्रता तथा आर्थिक नियोजन की बात करते हैं किन्तु हमारे कोई मूलभूत मिथान नहीं है। परिणामस्वरूप हमारी चिन्तन की मौलिकता समाप्त हो गई है। सरकार पर हमारी निर्भरता बढ़ रही है। हम लोकतन्त्र को दुबल बनाकर हमारे राजनीतिक एवम् सामाजिक जीवन में एतन्त्रतामयता की प्रवृत्ति को बल प्रदान कर रहे हैं। सर्वोदय में इस प्रकार का अधानुसरण नहीं है। सर्वोदय सभी के कल्याण पर महत्व देता है। सर्वोदय आदमों के गंभीर अध्ययन की आवश्यकता है। जयप्रकाश नारायण ने भारत के बुद्धिजीवियों को सर्वोदय का अध्ययन कर उस पर अपना ध्यान केंद्रित करने का आह्वान किया है ताकि जन कल्याण की भावना लोक सग्रह के माध्यम से प्रकट हो कर राजनीति को लोकनीति में परिवर्तित कर सके।¹⁵

जयप्रकाश नारायण, नक्सलवाद तथा विनोबा

जयप्रकाश नारायण की समाजवादी चिन्तन प्रणाली 1971-72 में भारतीय साम्यवादी दल के प्रभाव तक संयुक्त हो दिखाई देती थी बहु पुन नक्सलवादी आंदोलन के कारण उद्देवित हो उठी। जे पी ने लोकनीति तथा लोकतन्त्र के सम्बन्ध में अपने विचार स्पष्ट रूप से प्रकट कर दिये थे। किन्तु हिंसात्मक आंदोलन ने जयप्रकाश की अपने विचारों में आवश्यक परिवर्तन करने के लिये बाध्य किया। बिहार के नक्सलवादी आंदोलन का सामना करने के लिये जयप्रकाश ने समग्र क्रांति का विचार प्रस्तुत किया। इसे जयप्रकाश की समग्र क्रांति का विचार तथा नक्सलवादियों के आंदोलन में अंतर केवल सामग्री का ही था। दोनों का उद्देश्य सामाजिक क्रांति करने का था। यदि हिंसा को नक्सलवादी आंदोलन से पृथक् कर दिया जाय तो जयप्रकाश की समग्र क्रांति भी उसी तरह सामाजिक परिवर्तन की प्रतीक है। यह बात जयप्रकाश द्वारा बिहार के

मुम्बई प्रबंध के नष्पत्तिकादी आंदोलनकारियों के साथ बातचीत में स्पष्ट हुई। जयप्रकाश ने पत्र के साथ में अपना दियार स्थानित कर नष्पत्तियों का आह्वान किया कि यदि उनमें नैतिक सहस्र हो तो वे पहले जयप्रकाश की हत्या करें। नष्पत्तियों का जयप्रकाश से साक्षात्कार मनोवांछित था। नष्पत्तियों ने हिंस्र क्रान्ति में अपनी निष्ठा प्रकट करते हुए मामो के बापों में दोहृयता कि शक्ति बंदूक की नली से निवृत्त होती है। जयप्रकाश का उत्तर था कि बिना प्रत्यक्ष लोकशक्ति का समर्थन प्राप्त किए हिंस्र आंदोलन की सफलता नहीं हो सकती और फिर क्रान्ति के बाद वही बंदूक जिसके हाथ में होनी, वही त्रिदंश राजा बनेगा तो समाज की चिंता कौन करेगा? जयप्रकाश नारायण ने क्रान्ति की लोकशक्ति पर आधारीत मान्यताएं हुए अपने अहिंसक होने पर जोर दिया। उसी से "पुराने समाज का बदलना और नये का बनना दोनों माय-साम और बदल-बदल होते हैं।" १७

जयप्रकाश नारायण का वैचारिक दृष्टि बिन्दु तथा समाज के आधुनिक परिवर्तन की प्रक्रिया की वैचारिक दृष्टि और समष्टिगत दर्शन के दृष्टिकोण पर आधारित है। "जयप्रकाश नारायण ने सर्वोदय में रहकर उस सर्व से अपना शाश्वत बनाने रखा, जो हीन मान्यता से होकर आता है और व्यक्ति से समष्टि की मात्र करता है। मान्यता दृष्टि का समष्टिगत बिन्दु और समष्टि का व्यक्ति में निहित होना जयप्रकाश नारायण के चिन्तन की आधाररह, जबकि आचार्य भादे क्षेत्र समाज की स्थितियों से हुए बिन्दु के स्तर पर पहुँच कर व्यक्ति से बदलकर सीधे आध्यात्मिक स्तर से जुड़े। इहानीति व्यक्ति समाज की चिंता परेशानी, दुःख-मुच, मान-अमान से परे हो जाता है। जानी वों बह का कहना है कि सर्वोदय की दो स्पष्ट धाराएँ हो रही हैं—सर्वोदय लोकतन्त्र तथा सर्वोदय आध्यात्मिक पक्ष। इन दोनों का अन्तर ही जयप्रकाश नारायण तथा विनोबा का दृष्टि है।" १८ विनोबा ने गांधीजी के राजनीतिविहीन कार्य को पकड़ा था। जबकि जयप्रकाश ने गांधीजी के शक्ति लोकनीति के पक्ष को पकड़ा था और वे इन मूल की बराबर दाने रहे। जयप्रकाश नारायण का पूरा आध्यात्मिक पक्ष स्वविहीन लोकनीति का रहा।" १९ जयप्रकाश नारायण की चिन्ता सामाजिक है। तो विनोबा की चिन्ता देह से अलग आध्यात्मिक, आध्यात्मिक शक्ति और देह बिन्दु की है। दोनों के आध्यात्मिक आह्वान का अन्तर्गत सत्ता ही मित्र, विरोधकारी और दूर जित्त पर अनी-आध्यात्म के निम्न का प्रस। हालाँकि विनोबा की दृष्टि और उनकी व्याख्या बाह्य तथा आध्यात्मिक दृष्टि और ईमानदारी पर बल नहीं की जा सकती। क्योंकि उनका यह मानना है कि वे की लोक व्याख्या के निम्न ही जो रहे हैं। जबकि जयप्रकाश नारायण का मोक्ष व्याख्या एक पूर्ण प्रक्रिया के बाद की परिणति है। विनोबा का विचार, व्यक्ति विकास के दौर की स्थिति है, जो मूल एकात्म और अनीति दाने की बीज है, जबकि जयप्रकाश नारायण का विकास समाज विकास की स्थितियों का तथा लोकशक्ति की प्रकटियों का है। ऐसा कहना है सर्वोदय के निम्न के दो पहलुओं लोकतन्त्र तथा आध्यात्मिक पक्ष का प्रतिनिधित्व जयप्रकाश तथा विनोबा करते हैं।" २०

जयप्रकाश नारायण तथा विनोबा भादे के मध्य वैचारिक अन्तर का कारण यह भी है कि जयप्रकाश नारायण के वैचारिक दृष्टि के समर्थन है तथा स्वयं स्वयं

शोधन में विश्वास करते हुए सत्य को सापेक्ष मानते हैं। विनोबा का चिंतन निरपेक्ष है और इस कारण समाज में अनेक भ्रान्तियों का सामूहिक कारण बन गया है। 'जो अन्तर भाग्य तथा हेगल के बीच है वही अन्तर विनोबा तथा जयप्रकाश नारायण के बीच में है। सापेक्ष निरपेक्ष का द्वन्द्व ही जयप्रकाश और विनोबा का द्वन्द्व है। जो द्वन्द्व एक जमाने में गांधी और सोहिया में था आज वही द्वन्द्व लगता है सनातन रूप से गतिशील है।' 'जयप्रकाश के अनुसार "कोई व्यक्ति ऐसे सत्य को पाने का दावा नहीं कर सकता, जो सदा के सिये सत्य हो। हम लोग ने सम्पूर्ण सत्य को न पाया है, न पा सकते हैं। एजेंत्स का, जिसने इस सिद्धान्त की विवेचना बड़ी योग्यता से की है, कहता है कि हम लोग सापेक्ष सत्य तक ही पहुँच सकते हैं। सापेक्षिक सत्य से हम लोग असत्य को निकाल देते हैं और इस प्रकार पूर्ण सत्य तक पहुँचते हैं, इसी तरह से ज्ञान की वृद्धि होती है।" उक्त कथन मूलतः सिद्धान्त में निहित सत्य और सिद्धान्त का सत्य पाने के प्रयास का चिंतन है तथा अत्यंत वस्तु की गतिशीलता का प्रमाणीकरण भी है। अतः जयप्रकाश के मूल चिंतन का आधार भासंत एव व्यवहार गांधी है, जबकि विनोबाजी का आधार गांधी का व्यवहार और अध्यात्म है, यही द्वन्द्व इन दोनों का है। यही कारण है कि विगत तीस वर्षों में जहाँ जयप्रकाश का विकास जननेता के रूप में हुआ, वहीं विनोबा का विकास आध्यात्मिकता के रूप में हो गया। लेकिन चिंतन की पृष्ठभूमि ही इसका प्रमुख कारण रही। उसी का यह परिणाम है कि आज सर्वोदय में आत्मनिरीक्षण और विचार का युग शुरू हो गया है। जयप्रकाश तथा विनोबा की सामाजिक चिन्ताओं को एक उदाहरण के रूप में समझा जा सकता है। नवसती आन्दोलन को लेकर विनोबा तथा जयप्रकाश दोनों ही चिंतित थे। दोनों ही रक्तपात, सूट से ग्रस्त थे, लेकिन दोनों के चिंतित होने में घास किसम का फर्क था। विनोबा नवसती आन्दोलन में रक्तपात से, मानवीय तथा धार्मिक रूप से चिंतित थे, वे मानव की मानव द्वारा मरते-मरते नहीं देख सकते थे, जबकि जयप्रकाश पूरे नवसतीवादी मूकपट को एक आन्दोलन के रूप में देख रहे थे। उसकी मूल उपज समाज की राजनीति, धार्मिक व्यवस्था में देख रहे थे। यह समाज व्यवस्था की शोषण की पद्धति में था, इसका निदान शोषण के घातों में था। ऊपरी तौर पर हल्के-फुल्के सुधार में गही था। सरकार से मांग करके इस आन्दोलन को समाप्त नहीं किया जा सकता था। अतः इससे आचार्य विनोबा जहाँ सुन्न थे, वहीं जयप्रकाश जी इसे शुनीती मानकर गुवावती पर डट गये थे, और इस आन्दोलन से बमोबेध प्रेरणा ग्रहण करके जन-आन्दोलन के लिये अपने को तैयार कर रहे थे। इसी मन्दमं में जयप्रकाश की धारणा और निष्कर्ष को ध्यान में रखना होगा कि 'संयोग से समाजवाद की धोर बढ़ने की गति धीमी हो सकती है, पर वह सुनिश्चित होनी चाहिये, गति धीमी हो ही। यह भी जरूरी नहीं। भारत का ही उदाहरण ले। यही की जनता गति धीमी हो ही। यह भी जरूरी नहीं। भारत का ही उदाहरण ले। यही की जनता आज समाजवाद के इतने पक्ष में है कि या तो सत्ता हस्तान्तरित होने के बाद यहाँ कोई पूँजीवादी राज्य स्थापित नहीं होगा और यदि पूँजीवादी राज्य स्थापित हो गया, तो प्रजातान्त्रिक ढंग से उसे हटाया जा सकेगा।' प्रजातान्त्रिक रूप से वे सरकार तो हटा चुके लेकिन पूँजीवादी का खारमा सम्बन्धी अवधि की मांग करता है। बमोबेध यह कथन पश्चिम बंगाल में मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पार्टी तथा उसके

मोर्चे को जीत है, जो यह सिद्ध कर रहा है कि कम्युनिस्ट पार्टियाँ भी चुनाव के द्वारा सत्ता प्राप्त कर सकती हैं। लेकिन उपप्रकाश तथा विनोबा की चिन्तन शक्ति का साथ फलें यह भी है कि विनोबा का चुनाव 'सत्ताहीन निरस्तोकरण' चुनाव ठंडे-ठंडे बदल कर बन्धाराकारी चुनाव बनाले का है। जबकि उपप्रकाश ने जनसत्ता, पूर्णवाद के खाने का मुद्दा, एलान का किया है, जो भागे जा कर गोपबहीन, वर्गबहीन, चुनाव में विकसित होगा, और अन्त में बन्धाराकारी चुनाव में विकसित हो जायेगा। एक मानने में इन्द्र का मूल कारण 'क्रान्ति' है जो उपप्रकाश और विनोबा के बीच लड़का हुआ है।⁷⁸

समग्र क्रान्ति

उपप्रकाश नारायण ने समग्र क्रान्ति के लिये संघर्ष की भूमिका को महत्व दिया है। वे यह आवश्यक नहीं मानते कि संघर्ष मार्क्सवादी वर्ग-संघर्ष के अनुसर ही हो। उनका यह विश्वास है कि भारत में गाँधीजी के अत्यधिक प्रभाव के कारण मार्क्सवादी वर्ग-संघर्ष सकल नहीं हो सकता। गाँधीजी का सम्पादक तथा उनके अग्र विचार संघर्ष की दृष्टि से काफी महत्व रखते हैं। अतः यह सम्भव है कि भावी संघर्ष में सामाजिक तथा नरदूर में विभाजन न दिखाई दे और दोनों के मध्य विवाद की स्थिति भी न हो। सभी वर्गों के लोगों को इस निश्चित श्रुति में भाग लेना है। निश्चये तथा दलित वर्गों का पक्ष इसमें बहुमत होगा, फिर भी ऊपर के लोग या तो इसमें सहयोग देगे अथवा सक्रिय रूप से भाग लेंगे। समग्र क्रान्ति को सकल बनाने के लिये नवीन विचारधारा की आवश्यकता है क्योंकि इसके लिये क्या गया संघर्ष वर्ग-संघर्ष से भी अधिक विस्तृत होगा। निश्चये तथा दलित वर्गों के संघर्ष के साथ-साथ समग्र क्रान्ति की उन्नतता के लिये चुनाव के ऊपर के वर्ग के तत्पुत्र भी इसमें भाग लेकर इसे सकल बना सकेंगे। युवा पीढ़ी की इसमें मुख्य भूमिका होगी। जहाँ की इसका नेतृत्व करना है।⁷⁹ उपप्रकाश नारायण के अनुसार समग्र क्रान्ति के संघर्ष में "निश्चित धर्म व्यवस्था" आवश्यक है। धर्म व्यवस्था निश्चित ही रहेगी। सोवियत संघ जैसे देशों में जहाँ समाजवाद की स्थापना मानती नहीं है वहाँ भी "निश्चित समाजवाद" है। यह सत्य है कि वहाँ एक ही धर्म है। सभी धर्म करने वाले लोग हैं। फिर भी आदर्श अन्तर विद्यमान है। बारखाने का व्यवस्थानक, दल का महा सचिव अथवा सचिव बनने का भी एक धर्म है। यह स्थिति धर्म की समाजवादी नेता विनोबा के विचारों ने अपनी पुष्टि की नुं बनास में अच्छी तरह स्पष्ट की है। जिसने ने यह बताया है कि क्रान्ति के कारण अत्यन्त यह नवीन वर्ग एक शोषक वर्ग के रूप में व्यवहार कर रहा है। अतः समाजवाद की कोई भी व्यवस्था नहीं हो निश्चित धर्म व्यवस्था आवश्यक रूप से बनो रहेगी। फिर भी हमारा आदर्श एक वर्गबहीन समाज की स्थापना का होना चाहिये और बिना नवीन वर्ग की धनने नहीं देना चाहिये। उपप्रकाश नारायण ने इस संदर्भ में जनता सरकार की भूमिका पर प्रकाश डालते हुए व्यक्त किया है कि जनता दल अपनी पूर्ण भूमिका तथा क्रान्ति की उत्तर होने के कारण इन दिना में कुछ हद तक कार्य कर सकता है। जनता सरकार समग्र क्रान्ति की प्रक्रिया में अपनी धार्मिक नीतियों को बदल कर सहयोग हो सकती है। अनेक राज्यों में से यह भी एक सच्चा हो सकता है। लेकिन जब तक मोर्चे के स्तर में जन-क्रान्ति नहीं होती सरकार के प्रभुत्व विफल ही रहेगा। इन कार्य में निम्न विचारधाराओं की वर्ग न मानकर जमात (मनुदाय) मानते हुए उन्हें इन संघर्ष

मे सबसे भाये रहने की बात जयप्रकाश नारायण ने कही है। फिर भी यह स्वाभाविक है कि वे सभी वर्ग जो वर्तमान समाज में साधनहीन माने जाते हैं और जिन्हें अपने आर्थिक, राजनीतिक तथा सामाजिक अधिकारों के लिये लड़ना पड़ता है, इस सघर्ष में प्रमुख सह-भागी होंगे। समग्र क्रान्ति को मजबूत होने में कितना समय लगेगा यह जयप्रकाश नारायण ने निर्धारित नहीं किया। उनके अनुसार यह सब परिस्थितियों पर निर्भर करेगा। यह जल्दी भी हो सकती है। इसमें देर भी हो सकती है यदि इसके लिये उपयुक्त वातावरण न हो। कोई भविष्यवाणी नहीं कर सकता।⁸⁰

जयप्रकाश नारायण के समग्र क्रान्ति सम्बन्धी विचारों की आलोचना में कहा गया है कि भारत में वर्ग-सघर्ष की अवश्यभावता के मार्क्सवादी विचार को पुनर्जीवित करना उतना ही अर्थ हीन दिखाई देता है जितना जाति व्यवस्था की प्रमानवीय धारणा का अस्तित्व। जाति व्यवस्था जन्म के आधार पर समाज के वृत्तिपय वर्गों को सदा-मदा के लिए छेप बना देती है। उसी प्रकार से आर्थिक आधार पर समाज को वर्ग भेद की दृष्टि से देखना भी मानवीय गरिमा का अवमूल्यन करना है। मानवीय व्यक्तित्व की असीमित प्रतिभा को जाति भेदवादी वर्ग की दृष्टि से देखना उन्हें राष्ट्र निर्माण के कार्य से वृथक रखने का कुचक्र बन जायेगा। वर्ग सघर्ष द्वारा प्रेरित मानवप्रवृत्ति तथा सामाजिक समुदायों में निष्ठा का अभाव दूषित मनोवृत्ति का परिचायक है। मार्क्स ने वर्ग सघर्ष के आर्थिक पक्ष को अत्यधिक महत्व दिया है किन्तु जीवन में भौतिक उपलब्धियाँ ही सब कुछ नहीं होती। भारतीय चिन्तन का आदर्श सघर्ष के स्थान पर सहिष्णुता एवं समन्वय पर अधिक बल देता है। गांधीजी ने भी व्यासिता के माध्यम से वर्ग सघर्ष की बढुता को दूर करने का मार्ग दर्शाया है। यदि गांधीजी का विचार आज की परिस्थितियों से छुटने में समय नहीं है तो वैज्ञानिक माध्यम से तथा उचित शिक्षण से जनमत जागृत कर सामाजिक परिवर्तन एवं आर्थिक विकास का लक्ष्य प्राप्त किया जा सकता है। इसके लिये हमें रूस, चीन अथवा पश्चिम की औद्योगिक क्रान्ति के कट्टर अनुभवों की पुनरावृत्ति करने की आवश्यकता नहीं है।

समग्र क्रान्ति में जयप्रकाश नारायण ने युवाशक्ति के योगदान को विशेष महत्व दिया है। युवा पीढ़ी के उत्साह तथा आदर्शवाद को रचनात्मक कार्यों में प्रवृत्त करना बुराई नहीं है किन्तु साधन तथा साधक के सम्बन्धों को ध्यान में रखते हुए यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि युवा पीढ़ी को क्रान्ति के लिये हर प्रकार के साधनों का प्रयोग करने की अनुमति दे दी जाये। नक्सलवाद के अनुभवों की स्मृति घुमिल नहीं हुई जिसमें युवकों ने हिंसा का मार्ग अपनाया था। आज भी छात्रों में अनुशासनहीनता की भावना के कारण शिक्षण संस्थाओं का वातावरण दूषित बना हुआ है। कानून तथा व्यवस्था की स्थिति पहले से अधिक बिगड़ी है। राजनीतिक दलों की स्थिति भी अधिक सुदृढ़ नहीं है। क्षेत्रीय दलों को अधिक स्थायित्व मिला है। ऐसे में राष्ट्रव्यापी क्रान्ति का आह्वान केवल सर्वोदयवादियों के बस का काम नहीं है। समग्र क्रान्ति का अर्थ केवल समाज की बाह्य संरचना में परिवर्तन तक सीमित नहीं रह सकता। इसके लिये मानवीय चेतना में भी उतना ही परिवर्तन आवश्यक है। आज विज्ञान की उपलब्धियों ने मानवीय चेतना को अपनी सांस्कृतिक विरासत से तादात्म्य स्थापित करने को विवश कर दिया है। राजनीतिक संरचनाओं, सामाजिक प्रकारों तथा आर्थिक प्रतिरूपों से उलटने के स्थान पर मानव को

स्वयं के चेतनरूप का पूर्ण दर्शन कर लेना आवश्यक है ताकि प्रौद्योगिकी का मानवीय चेतना पर नियन्त्रण शिथिल हो जाय। इस कार्य को पुरातनपंथी बौद्धिक संरचनाओं के माध्यम से सम्पादित नहीं किया जा सकता। चेतना आधुनि के नव-सिद्धांत आन्दोलन के बिना समग्र क्रांति का प्रभूत पान असंभव है।⁸¹

जयप्रकाश नारायण ने भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक जीवन को सुधारने के लिये अनेक योजनाएँ तथा विचार समय समय पर दिये हैं। वे अधिकतर स्वप्नलोकों विचारों के सृजनकर्ता के रूप में ही लोकप्रिय हुए हैं। उनकी एक विशेषता यह भी रही है कि वे किसी नवीन विचार का आधार प्रस्तुत कर उन विचार की अनुपपत्ति या प्रयत्न प्रभावकारिता के कारण समाप्ति के पहले ही किसी अन्य योजना में उलझ जाते हैं और उसे लोकप्रिय बनाने के प्रयास में जुट जाते हैं। उनका जीवन ऐसे ही कार्यों से भरा पड़ा है। इस शताब्दी में दूसरे दशक तक वे मार्क्सवाद की जकड में रहे तो तीसरे दशक में गांधीवाद से प्रभावित समाजवाद ने उन्हें तत्त्वहीन रखा। चौथे दशक में वे एक क्रांतिकारी तथा उपवादी के रूप में हमारे धीरे धीरे की स्वतन्त्रता के पश्चात् वे नूतन आंदोलन, दलविहीन लोकतन्त्र आदि कार्यों में लगे रहे। छठे दशक में उनकी रवि समाजवादी अन्तर्राष्ट्रीय कार्यक्रम तथा भारत-पाक सम्बन्धों में रही तो सातवें दशक के प्रारम्भ में वे बंगलादेश की समस्या से उद्वेलित रहे और गुजरात के छात्र आंदोलन के मार्गदर्शक बने। विहार में जन आंदोलन का श्री गणेश कर जयप्रकाश समग्र क्रांति की ओर अभिमुख हुए।



टिप्पणियाँ

1. मैनु मलानी, *हम के सी. सी. एम्बर ?* (दैनिकनित्य, दिल्ली, 1975) पृ. 6
2. विमल प्रसाद, "जयप्रकाश - क्रांति-हीन क्रांति के मोड़", धर्मपुत्र, 9 अक्टूबर, 1977
3. मैनु मलानी, पृ. 7
4. धर्मपुत्र, 9 अक्टूबर, 1977
5. वही
6. मैनु मलानी, पृ. 7
7. धर्मपुत्र, 9 अक्टूबर, 1977
8. वही
9. वही
10. वही
11. वही
12. वही
13. वही

14. वही
15. लक्ष्मीनारायण शाल, जयप्रकाश (संशोधन, दिल्ली, 1974) पृ. 9
16. जयप्रकाश नारायण, ए पिक्चर ऑफ सर्वोदय सोशल जर्नल, (ब्रिज भारतीय सेवा संघ, संजोद, 1955) पृ. 10
17. वही
18. वही, पृ. 196-200
19. वही, पृ. 202-204
20. जयप्रकाश नारायण, हुबहुल स्कूल, (संपादक, मुद्रक मेहुरमती, पंथा एडिशनल, बम्बई, 1946) पृ. 65
21. विमल प्रसाद (सं.) सोशललिज्म, सर्वोदय एण्ड डेमोक्रेसी, (एशिया पब्लिश, बम्बई, 1964) पृ. 108
22. वही, पृ. 110-118
23. वही, पृ. 113
24. वही, पृ. 59-60
25. वही, पृ. 60-62
26. वही, पृ. 161
27. वही, पृ. 160
28. जयप्रकाश नारायण, कोल सोशललिज्म डू सर्वोदय, (सर्व सेवा संघ, काशी, 1958) पृ. 160
29. वही, पृ. 161
30. वही, पृ. 188
31. ब्रह्मानन्द (सं.), जयप्रकाश नारायण : नेशनलिज्म इन इण्डिया, (नवभारत प्रकाशन, वाराणसी) पृ. 118-123 तथा 377-378
32. वही, पृ. 406-407
33. वही, पृ. 397
34. वही, पृ. 398-402
35. वही, पृ. 412-416
36. वही, पृ. 417-418
37. वही, पृ. 418-420
38. वही, पृ. 420-421
39. वही, पृ. 423-424
40. वही, पृ. 424
41. वही, पृ. 424-426
42. वही, पृ. 426-427
43. सोशललिज्म, सर्वोदय एण्ड डेमोक्रेसी, पृ. 91
44. वही, पृ. 91-92
45. वही, पृ. 92
46. वही, पृ. 93-94
47. वही, पृ. 95
48. वही, पृ. 96
49. हरिजन, 6 फरवरी, 1954
50. वही
51. वही
52. सोशललिज्म, सर्वोदय एण्ड डेमोक्रेसी, पृ. 132
53. वही, पृ. 134-136

54. बहो, पृ. 100
55. बहो, पृ. 101
56. बहो, पृ. 102-104
57. बहो, पृ. 105
58. बहो, पृ. 105-107
59. बहो, पृ. 107-109
60. बहो, पृ. 109-111
61. बहो, पृ. 112-113
62. बहो, पृ. 114
63. बहो, पृ. 115
64. बहो, पृ. 116-117
65. बहो, पृ. 117-118
66. बहो, पृ. 67-68
67. बहो, पृ. 70-71
68. बहो, पृ. 59-50
69. बहो, पृ. 60-61
70. बहो, पृ. 61
71. बहो, पृ. 62
72. ए. विक्टर क्रॉक लॉरेन्स सेरन बर्देरे, पृ. 52-53
73. बहो, पृ. 53-54
74. बहो, पृ. 54-55
75. बहो, पृ. 55-57
76. काल्मर्स हिन्दुलान, कलकत्ता 16, 1977
77. बहो
78. बहो
79. कल्याणक माधवन, विचार डायरी, (लेखन सफाई, मार्च 1977) पृ. 129
80. इण्डियन एक्सप्रेस, दिनांक 22, 1977
81. कलकत्ता, "लेखन हिन्दुलान कव कल्याणक", इण्डियन एक्सप्रेस, दिनांक 27, 1977

विनोबा भावे का जन्म सितम्बर 11, 1895 के दिन महाराष्ट्र के कोल्हाबा जिले के गगोदे ग्राम में हुआ। इनका जन्म नाम विनायक भावे था किन्तु गांधीजी ने इन्हें विनोबा नाम दिया जो कि विनायक तथा बाग शब्द का मिश्रित रूप था। ब्राह्मण परिवार में जन्मे विनोबा ने पूना तथा बडोदा में प्रारम्भिक शिक्षा प्राप्त की। वे अध्ययन में तन्मय रहने थे। गणित उनका सर्वाधिक प्रिय विषय था। उनके स्वाध्याय से प्रभावित होकर पिता ने उन्हें इंजीनियर बनाने का निर्णय लिया। 1912 में मैट्रिक परीक्षा उत्तीर्ण कर वे इंटर परीक्षा की तैयारी में लग गये किन्तु उनका हृदय अध्ययन से दूर ब्रह्म-जिज्ञासा में लगा हुआ था। 1916 में एक दिन अपनी माता स्वमणी देवी के देखने देखते उन्होंने अपने स्कूल तथा कालेज के प्रमाण-पत्रों को अग्नि में सुपुं दे डाले और जीवन का नया अध्याय प्रारम्भ किया। जून 7, 1916 को वे महारमा गांधी के सम्पर्क में आये और उसके बाद यह सम्पर्क बढ़ता चला गया। गांधीजी ने विनोबा को पहचाना और विनोबा को सच्चा गुरु प्राप्त हो गया।¹

विनोबा ने स्वाध्याय से जो कुछ सीखा वह उनके जीवन की धारों निधि है। मराठी, संस्कृत, अंग्रेजी में निपणात होने के साथ वे अनेक भारतीय भाषाओं के ज्ञाता हैं। महाराष्ट्र के सत-साहित्य को वृष्ण करने के अलावा विनोबा ने तुलसीदास के रामचरित मानस तथा वित्त्य पत्रिका, शांकराचार्य के ब्रह्मसूत्र भाष्य तथा श्रीमद्भगवद्गीता का गूढ़ अध्ययन किया है। उपनिषदों, स्मृतियों तथा श्रौतसूत्रों का उनका ज्ञान उन्हें सतों की श्रेणी में ला खड़ा करता है।² प्राजम्भ ब्रह्मचारी रहकर पदयात्राओं के माध्यम से जनजीवन में चेतना का संचार करना उनका सद्यः रहा है। सावरमती-आश्रम से वर्धा के पवनार आश्रम तक उनका बौद्धिक क्रियाजगत् रहा है। गांधीजी के बाद उनके विचारों को कार्य रूप में परिणत करने का जो कार्य विनोबा ने अपने हाथ में लिया वह आज भी नियमित रूप में वे कर रहे हैं। हरिजनोद्धार, तेलंगाना में साम्यवादी प्रभाव के विरुद्ध भूमिहीन कृषकों की समस्या का निवारण, नई तालीम, राष्ट्रभाषा हिन्दी का प्रचार एवं प्रसार, नागरी लिपि का सशोभन, भूदान-यज्ञ, वाचन मुक्ति, भ्रमदान, सम्पत्तिदान, जीवनदान, सर्व सेवा-सह की गतिविधियाँ, डाकुओं की समस्या का समाधान और अतः में गोवध निषेध आदि सप्रस्त कार्य विनोबा के अधिक परिश्रम तथा त्याग के परिणाम हैं। पद, स्वार्थ, भ्रष्ट प्रचार तथा सुख का त्याग कर विनोबा ने भारतीयों के समक्ष ही नहीं अपितु समस्त विश्व के सम्मुख एक ऐसा आदर्श प्रस्तुत किया है जिसका कोई सानी नहीं। विनोबा के त्याग एवं साधना का आज के स्वाध्यायी तथा सत्तालोलुप जगत् में उतना प्रभाव दिखाई नहीं देता जितना कि होना चाहिए था। विनोबा स्वयं इस तथ्य से अपरिचित नहीं।

किन्तु उन्हें इसकी चिन्ता भी नहीं है। वे अपना कर्तव्य किये जा रहे हैं। वे सर्वोदय के पुनर्जीव विचार को प्राये बढाने के लिए कृत-सबत्प हैं। गरीबी और शोषण के विरुद्ध छेड़े गये इस धर्मयुद्ध में वे अकेले भी अनेक से अपराजित रहेंगे।

विनोबा भावे 18 अप्रैल 1951 को आन्ध्र प्रदेश के तैलुगाना के तालगुडा जिले के पचमपल्ली गांव में भूमिहीन हरिजनों की दूरे भरी कहानी सुनकर भूदान का कार्य प्रारम्भ किया। उन्होंने अनुमान लगाया कि यदि भूमिहीन कृषकों को किसी प्रकार से भूमि प्राप्त हो जाये तो भारत की भूमि समस्या का समाधान हो सकता है। उनके अनुमान से पांच करोड़ एकड़ जमीन भारत से भूमि हीनता को मिटाने के लिए आवश्यक थी जो कि कुल वास्तविक जमीन का छठा हिस्सा था। उन्होंने गांव-गांव में घूम कर भूमि का दान मांगा और भूदान आन्दोलन का सूत्रपात किया। वहाँ से वे पुन पवनार आयम प्राये, तीन महीने बाद उन्होंने दिल्ली की ओर प्रयाण किया और 62 दिन की पवनार से दिल्ली की यात्रा में उन्हें 19 हजार 436 एकड़ भूमि दान में मिली। इसके बाद उन्होंने उत्तरप्रदेश की पदयात्रा की और वहाँ उनकी 2,95,018 एकड़ भूमि प्राप्त हुई। बिहार में उन्हें 839 दिन की यात्रा में 22,32,474 एकड़ भूमि भूदान में प्राप्त हुई। बिहार के लिए उन्होंने यह दिखा दिया कि ग्रहिका की शक्ति से भूमि समस्या का निराकरण कैसे किया जा सकता है। इसके बाद विनोबा ने उड़ीसा की 249 दिन की पदयात्रा में 2,57,277 एकड़ भूमि, आन्ध्र प्रदेश की 224 दिन की पदयात्रा में 50,754 एकड़ भूमि, तमिलनाडू में 341 दिन की पद यात्रा में 47,092 एकड़ भूमि; केरल की 138 दिन की पदयात्रा में 1,571 एकड़ भूमि तथा बर्माटिक की 212 दिन की पदयात्रा में 1,109 एकड़ भूमि भूदान में प्राप्त की। विनोबाजी ने सर्वोदय कार्यकर्त्ताओं को 8 मार्च 1953 को बान्द्रिल्य में सम्बोधित करते हुए कहा, "हमारा उद्देश्य केवल भूदान प्राप्ति ही नहीं है। हमें स्वतंत्र लोकशक्ति का निर्माण करना है, जो हिंसक शक्ति की विरोधी और दह शक्ति से भिन्न होगी। इस ग्रहिक लोकशक्ति से देश की विभिन्न समस्याएँ आसानी से हल की जा सकेंगी।"

विनोबा जी के भूदान आन्दोलन का यह प्रभाव हुआ कि जयप्रकाशनारायण ने इस ग्रहिक क्रान्ति के लिए लगभग 600 कार्यकर्त्ताओं के साथ जीवन दान का व्रत लिया। जमीन के दान गिरने लगे। जमींदार स्वयं विनोबाजी के पास आते और हाथ जोड़कर भूमि का छठा हिस्सा स्वीकार करने का आग्रह करते। किन्तु बिहार में इसकी एक प्रतिक्रिया यह हुई कि अनेक बड़े जमींदार पबरा गये। कांग्रेस तथा उसके समर्थक राजनीतिक सेवों में खलबली मच गई। जमीन हाथ से जाती देखकर कई कांग्रेसी मन्त्रा उठे और उन्होंने निम्नी तरह से विनोबाजी को बिहार से विदा दिया। लेकिन इसका परिणाम यह हुआ कि बिहार के जमींदार तथा बिहार की कांग्रेसी सरकार ने बिहार के भूदान आन्दोलन को अवरुद्ध कर दिया और भूमिहीनों की समस्या वैसे की वैसे बनी रह गई।

भूदान आन्दोलन शर्म: शर्म मिटित होता गया। उनकी पदयात्राएँ दिखावा रह गईं। बड़े-बड़े सरकारी अधिकारी तथा मंत्री उनकी पदयात्रा की भगवानी करते और स्वागत के लिए तैयार रहते लेकिन विनोबा जी के साथ फोटो खिंचाते ही फिर गायब हो जाते। उन लोगों का भूमि समस्या को हल करने में अपना राष्ट्र का पत्रनिर्माण करने में

कोई योगदान नहीं था। वे केवल स्वायंवश विनोबाजी के साथ हो जाते थे। भूदान के बाद विनोबाजी ने ग्रामदान की योजना प्रारम्भ की। उन्हें पहला ग्रामदान 23 मई 1951 को उत्तरप्रदेश के हमीरपुर जिले के मगरात गांव में प्राप्त हुआ जहाँ सभी भूमिवालों ने अपनी जमीन विनोबाजी को दान कर दी। विनोबाजी ने ग्रामदान को 4 शर्तें रखी थी (1) गांव के सब दयस्क निवासी, स्त्री हो अथवा पुरुष, मितकर ग्रामसभा बनायें। (2) गांव के सब भूमिवात अपनी अपनी जमीन का स्वामित्व ग्रामसभा को सौंप दें। (3) गांव के सब भूमिवात अपनी जमीन का बीसवा हिस्सा ग्रामसभा को दान कर दें ताकि वह भूमिहीनों को दिया जा सके। (4) गांव में ग्राम कोष खोला जाये जिसमें भूमिवात लोग अपनी जमीन में होने वाली पैदावार का चालीसवा हिस्सा जमा करें और भजदूरी करनेवाले या वेतन पाने वाले लोग प्रतिमाह एक दिन की भजदूरी या वेतन जमा करें।

विनोबाजी ग्रामदान के माध्यम से प्रत्येक गांव को एक परिवार जैसी सूरज देना चाहते थे। परिवार के सदस्य जिस प्रकार मिल-जुलकर आपसी सलाह से काम करते हैं उसी तरह गांव के सारे विवाद ग्रामसभा के द्वारा तय करें, उन्हें कोई अथवा पुलिस जाने में जाने की आवश्यकता नहीं रहे। सारे भगटे ग्रामसभा में निपटायें जायें। इसी तरह प्रत्येक गांव में ग्राम भंडार की स्थापना की जाय। गांव की सफाई, सिंचाई, शिक्षा, सुरक्षा, चिकित्सा, पशु-पालन आदि ग्रामसभा की देख-रेख में हो। ग्रामसभा द्वारा इन कार्यों के लिए जमीन दी जाये तथा उद्योग धंधों की स्थापना करें। खेती की व्यवस्था अलग-अलग होते हुए भी सगान ग्रामसभा द्वारा दिया जावे। विनोबा के अनुसार ग्राम स्वराज्य का आदर्श 'खेत गांव का, खेती किसान की' था। किन्तु विनोबाजी का यह कार्यक्रम अधिक सफल नहीं हुआ। विनोबाजी ने ग्रामदान के पश्चात् प्रखण्डदान मांगा और उसके बाद जिलादान की मांग की। बिहार में दरभंगा पहला जिला था जिसका जिलादान हुआ। एक-एक करके सभी जिलों का दान हो गया और पूरा बिहार ही दान में आ गया। लेकिन इससे भूमिहीनों की समस्या नहीं मुलझी और यह केवल दिखावे का ही आन्दोलन रहा। विनोबा ने सरकार की सामुदायिक योजना और ग्रामदान योजना के बीच घनिष्ठ सहयोग की मांग की और यह सहयोग कुछ असें तक प्राप्त भी हुआ लेकिन सामुदायिक विकास के अधिकारियों द्वारा मिलने वाला सहयोग जनता में भ्रान्ति फैलाने में सहायक हुआ। जनता यह समझने लगी कि शायद भूदान तथा ग्रामदान का कार्य सरकारी है। सामुदायिक विकास का काम होता पड़ने के कारण ही भूदान का काम भी शिथिल होने लगा। इसके लिए भूदान आन्दोलन के अन्तर्निहित दोष काफी हद तक उत्तरदायी हैं। पहला दोष यह था कि जमीन के बँटवारे में दानदाता का सहयोग नहीं लिया गया था। भूदान का सारा तन्त्र ऐसा छड़ा किया गया था मानो भूदान वालों को भूमिवात के प्रति डर तथा प्रविश्वास है। इसका नतीजा यह हुआ कि भूदान करने वालों ने विशेष रुचि नहीं दिखाई। भूदान कार्य वर्त्ता भी भञ्जे-बुरे सभी तरह के लोग थे। अतः कुछ भूमि भूमिहीनों को मिली तो कुछ भूमि हड़प ली गई। स्वयं विनोबा ने बाद में यह स्वीकार किया कि भूमिवातों की सलाह न लेकर उन्होंने बड़ी गलती की थी। उनके अनुसार यह उनके पुण्य का अहंकार था कि

वे न्याय की बात छोड़ गये लेकिन इस चेनावनी के बाद भी विनोबा ने भूमिवानों को भूमि वितरण के कार्य में सम्मिलित नहीं किया।

दूसरी श्रुति विनोबा के आन्दोलन में यह रही कि कार्यकर्त्ताओं के मामले में हुए खर्च का ठीक से हिसाब नहीं रखा गया। भूदान आन्दोलन को गांधी स्मारक निधि से आर्थिक सहायता प्राप्त हुई थी चूँकि विनोबा ने यह आन्दोलन अखिल भारत में सेवा मध्य के प्रभुगठ बनाया था। सर्वे सेवा मध्य के अग्रणी प्रान्तीय भूदान समितिवा काम करती थी जिसका लेखा-जोखा लेखा परीक्षणों को पसंद नहीं आया। कार्यकर्त्ताओं ने ठीक से हिसाब रखने में असमर्थता प्रकट की। उनका यह उत्तर था कि श्रान्ति के वक्त में लगे हुए लोग हिसाब-किताब ठीक से नहीं रख सकते। परिणाम यह हुआ कि गांधी स्मारक निधि ने विनोबाजी को शिवायन की ओर इनके आन्दोलन को आर्थिक सहायता मिलनी बन्द हो गई। विनोबाजी तथा जयप्रकाशनारायण के अलावा और कोई व्यक्ति ऐसा नहीं था जो भूदान आन्दोलन के लिए निस्वार्थ भाव से अपना जीवन अर्पित करना। फिर भी भूदान आन्दोलन ने वह कार्य कर दिखाया जो सरकारी तंत्र नहीं कर सकता था। 1957 तक 40 लाख एकड़ में ज्यादा जमीन भूदान में प्राप्त हुई थी। यद्यपि 5 करोड़ के लक्ष्य की दृष्टि से चामीन लाख दसवें हिस्से से भी कम था किन्तु इससे लाखों भूमिहीनों को जीवन का नवीन मार्ग प्राप्त हुआ। भूमिहीनों में भूदान आन्दोलन ने नवीन जीवन का संचार किया। अनेक समाज सेवा आगे आये और सर्वोदय कार्यकर्त्ताओं का निश्चित समुदाय जनता के समक्ष प्रस्तुत हुआ। विनोबाजी की अहिंसक श्रान्ति जैसे जैसे ग्रामदान, जिलादान, संपत्तिदान की ओर आगे बढ़ी भूदान आन्दोलन कमजोर होता रहा। यदि सर्वोदय आन्दोलन केवल भूदान तक ही सीमित रहता तो उसका लक्ष्य भी पूरा हो जाता और आन्दोलन को गिराविल नहीं होना पड़ता।

भूदान की असफलता आर्थिक विषमता, गरीबी तथा बेरोजगारी की समस्या के लिए चुनौती थी। भूदान आन्दोलन के सम्बन्ध में जयप्रकाशनारायण ने अपनी जेल टायरी में 18 अगस्त 1975 को यह अद्विष्ट किया, "शायद विनोबाजी यह समझते थे और अब भी समझते हैं कि बिना किसी संपर्क के, शांतिपूर्ण संपर्क के बगैर भी राजनीतिक तंत्र में क्रान्ति परिवर्तन लाया जा सकता है, लेकिन ग्राम स्वराज्य कार्य के वर्षों के अपने अनुभव से मेरा यह निश्चित मन बन गया है कि ग्राम स्वराज्य अपने में एक मूल्यवान राजनीतिक संगठन है बशर्ते कि वह काम करे और सिर्फ कागज पर न रहे। ग्राम स्वराज्य आन्दोलन में क्रान्ति राजनीतिक परिवर्तन लाने की कोई समझा नहीं थी। सैद्धांतिक दृष्टि से इस क्षमता का कोई कारण नहीं था"। जितने लिए गए, फिर नष्ट बनाने की दृष्टि से प्रयत्न लिए गए, लेकिन सफलता नहीं थी नहीं मिली। भूदान से शुरू होकर और ग्रामदान में से होकर (माने वाले ग्राम स्वराज्य के लिए यह एक तरह का आधार समझे गये थे) बीस साल से ज्यादा लम्बे अरसे तक चले के बाद ग्राम स्वराज्य आन्दोलन उस निष्फल हालत में पहुँच गया था जिसमें यह आज है।"³

विनोबा ने एक अनुशासित नौकरान की विचारधारा जो कि पूर्णतया अहिंसा पर आधारित है, प्रस्तुत की है लेकिन वे ग्राम स्वराज्य आन्दोलन को एक व्यापक आन्दोलन के

रूप में बसाने के समर्थक नहीं दिखाई देते। जयप्रकाशनारायण ने बिहार में जनता सरकार की स्थापना करने का जो प्रयास 1974-1975 में किया उसका विरोध कर विनोबा ने यह सिद्ध कर दिया कि ये बिहार जैसे प्रान्तीय के पक्षधर नहीं हैं। स्वयं विनोबा वर्षों के पास हुए सर्वे सेवा तथा प्राधिवेशनो में अपना बहुमत खो चुके हैं। 1974-1975 में सर्वे सेवा तथा सर्वे सर्वोच्च कार्यकर्ताओं ने बहुमत से बिहार में सत्याग्रह का समर्थन किया था तथा जयप्रकाशनारायण के सम्पूर्ण क्रान्ति के विचारों को स्वीकार किया था। विनोबा ने इस अवसर पर अपने भाषणों में 25 दिसम्बर, 1974 से एक वर्ष का मोर चढ़ने का व्रत धारण कर लिया था। देखा जाये तो सम्पूर्ण क्रान्ति स्वयं विनोबा के विचारों से निवृत्त विचार है। चूना के दिनों में विनोबा ने जो कुछ विचार एवं भावों प्रस्तुत किये थे वे वृत्त मिलाकर सम्पूर्ण क्रान्ति के विचार का निर्माण करते हैं। भाषातः सारे देश में लागू किया गया उससे ऐसा लगता है कि विनोबा के विचारों में 25 दिसम्बर, 1975 को कुछ परिवर्तन आया। उन्होंने सचानक अपने एक वर्ष का मोर व्रत समाप्त करने की घोषणा की। उन्होंने सौन्दातिक सत्याग्रह के मार्ग को जनता के विचारों प्रस्तुत किया और शिक्षकों तथा शिक्षाविदों ने भाषापरिष्कार की स्थापना का सुझाव दिया। उन्होंने भाषाओं का एक प्राधिवेशन बुलाने का प्रावधान किया और यह कहा कि इस भाषा सम्मेलन में उपस्थित होने वाले उच्च शिक्षकों, व्याख्यातों, भाषाविदों तथा देशीय राजनीति से दूर रहने वाले राजनीतिक कार्यकर्ताओं की भासन की वर्तमान नीति पर विचार विमर्श कर सर्व सम्मति से प्रस्ताव निर्णय लेना है ताकि भासन उस पर विचार कर सके। विनोबा ने साथ में यह भी ध्यात किया कि यदि भाषा प्राधिवेशन के सर्व सम्मति विचारों तथा सलाह की सरकार ने स्वीकृत नहीं किया तब ही सत्याग्रह प्रारम्भ करने की विधि उत्पन्न होगी। जनवरी 1976 में पटना में भाषाओं का प्राधिवेशन हुआ और उसमें देश में जो कुछ घटित हुआ उसने लिए किसी को भी दोषों न डहराते हुए पुनः सामान्य स्थिति स्थापित करने पर विचार किया गया। यह भी विचार ध्यात किया गया कि बहुत बड़े सत्याग्रह राजनीतिक तथा सामाजिक कार्यकर्ताओं की परिपक्वता, नागरिक स्वतन्त्रताओं का परिसीमन तथा प्रेस पर नियन्त्रण राष्ट्र के लिए स्वास्थ्यप्रद नहीं हैं। सम्मेलन में प्रायः वृत्त कराने की योजना पर भी बल दिया गया। यह सम्मेलन विनोबा भावे की सत्तासीन विचारधारा से अधिक उप सिद्ध हुआ। विनोबा चाहते थे कि भाषाओं का यह सम्मेलन भाषातः सौन्दातिक स्थिति को सामान्य ही बनानेवाला किन्तु भाषाओं ने भाषातः सौन्दातिक स्थिति को सामान्य बनाना और देश में सामान्य स्थिति पुनः लागू करने का प्रावधान किया।

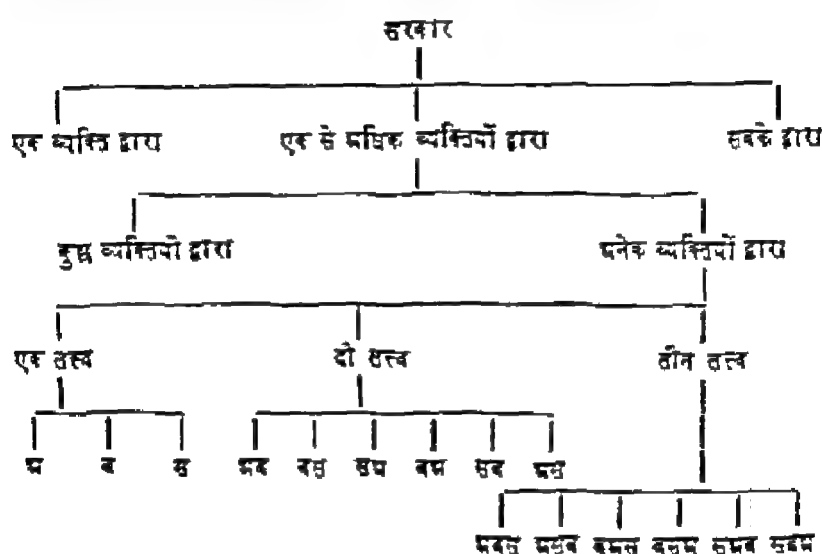
भाषातः सौन्दातिक स्थिति के दौरान विनोबा भावे का राजनीतिक चिन्तन सुपुन होता हुआ दिखाई दिया। उन्होंने 1974 के जयप्रकाशनारायण के बिहार प्रान्तीय की प्रस्तावना का प्रारम्भ कर दिया। विनोबा ने उस समय के समाचार पत्रों में उनके द्वारा राजनीति से हटाने सेने के उनके निर्णय पर व्यक्त किये जाने के प्रति प्रतिक्रिया व्यक्त की। वे मानते

लोगों की भारत के समाचारपत्र राजनीति को अधिक महत्व देने हैं, समाज तथा अन्य समन्वयों पर कम ध्यान देते हैं। आलोचकों ने यह कहा कि तत्कालीन प्रधानमन्त्री श्रीमती इन्दिरा गांधी ने एक कुशल राजनीतिज्ञ के रूप में विनोबा के 'आशात स्थिति अनुशासन पर्व' है' जैसे विचारों का सार्वजनिक प्रचार एवम् प्रदर्शन करके विनोबा की लोकप्रियता का लाभ उठाया। भारत की सामान्य जनता में यह प्रश्न विचारणीय बना हुआ था कि क्या समाजवाद की राजनीति से विमुक्त विनोबा जैसे आध्यात्मिक रुचि के राजनीतिज्ञ-मार्गदर्शक कब एक मौनव्रत धारण किये रहेंगे। विनोबा ने यद्यपि सक्रिय राजनीति से वर्षों पहले सन्यास ले लिया था और उनका समय दल तथा शक्ति की राजनीति से कोसों दूर रचनात्मक कार्यक्रम में लग चुका था। इतना ही नहीं वे जीवन में आध्यात्मिकता का आनन्दानन्द कर रहे थे। इन सभी परिस्थितियों ने विनोबा भावे के व्यक्तित्व पर ऐसा प्रत्यक्ष-वाचक चिह्न लगा दिया जिसके कारण उनकी लोकप्रियता घटी और उनके प्रति सामान्य जन में वैसा श्रद्धा का भाव नहीं रहा जैसा कि भूदान आन्दोलन के समय रहा होगा। आलोचकों ने विनोबा को आठे हाथों सेते हुए यह व्यक्त किया कि गांधीजी के नाम पर सन्यासी के रूप में कचनकानिनी का त्याग कर दर-दर स्वतन्त्रता की झलक जगाने वाले विनोबा भावे स्वयं गांधीवादी सत्याग्रह का भूत बन गए। आशातकाल के बाद के दिनों में उन्होंने दबे स्वर में मोक्ष विरोध का आह्वान किया तो ऐसा लगने लगा कि उनकी अन्तरात्मा अभी भी जीवित है किन्तु उसके बाद पुनः उनकी चुप्पी से यही सिद्ध करने का प्रयास किया गया कि विनोबा में अब दमन तथा अत्याचार का विरोध करने की वह शक्ति नहीं रही जिसे गांधीजी ने उनमें देखा था और जिसके कारण गांधीजी ने उनको अपने इनके अधिक निकट आने का अवसर दिया।

विनोबा के विचार : विनोबा का स्वराज्य शास्त्र⁵

विनोबा भावे ने आधुनिक राजनीतिक समाज के सिद्धान्तों को स्वराज्य शास्त्र के नाम से व्यक्त किया है। स्वराज्य शास्त्र में विनोबा भावे ने सर्वप्रथम राजनीति की समस्या को लिया है। विभिन्न राजनीतिक सिद्धान्तों को स्पष्ट करने से पहले विनोबा राजनीतिक संगठनों की व्यवस्था प्रस्तुत करते हैं। उनके अनुसार व्यक्ति एकाकी जीवन व्यतीत नहीं कर सकता। व्यक्ति को मनुष्य में रहने की प्रवृत्ति तथा प्रवृत्ति पर विजय प्राप्त करने की भौतिक आवश्यकता के साथ-साथ सामाजिक जीवन में पारस्परिक सम्बन्धों की व्यवस्था एवम् जीविकोपार्जन के साधन प्राप्त करने की सामान्य राजनीति अथवा राजनीतिक संगठन के विचार को जन्म देते हैं। व्यक्ति तथा व्यक्ति के मध्य पारस्परिक सम्बन्धों की व्यवस्था इस कारण से भी आवश्यक होती है कि व्यक्ति भौतिक साधनों को प्राप्त में बाटने के लिए तत्पर रहने है। सामाजिक जीवन में अनौप्य एवम् मानसिक शान्ति के लिए व्यक्ति अपने इंद-गिंद सामाजिकता का वातावरण तैयार करता है। राजनीतिक तथा सामाजिक दोनों ही पक्ष राजनीति के अन्तर्गत आते हैं और उन्हें अलग नहीं किया जा सकता है। इस प्रकार विनोबा ने राजनीति की परिभाषा करते हुए कहा है कि राजनीति

शासन तथा सभी के द्वारा शासन से अतिवादी विचार हैं किन्तु एक से अधिक व्यक्ति का शासन अनेक प्रकारों का जन्म देता है—एक तो कुछ व्यक्तियों का शासन तथा दूसरा अनेक व्यक्तियों का शासन। अनेक व्यक्तियों के शासन का अर्थ है साधनहीन, शक्तिहीन तथा अन्तर पर जीवित रहने वाले व्यक्तियों का शासन। ऐसे व्यक्ति सर्वत्र एक जमान होते हैं और उनको शासन व्यवस्था भी एक जैसी ही होती है किन्तु कुछ व्यक्तियों का शासन अनेक प्रकार के विकल्प प्रस्तुत करता है जैसे—जनमानस व्यक्तियों का शासन, सेना का शासन अथवा प्रजादण्ड का शासन। इनमें से कोई भी दूसरे के साथ मिलकर मिश्रित शासन व्यवस्था की स्थापना कर सकते हैं जिसमें शासन के अनेक प्रकार सामने आते हैं।



उपयुक्त वर्गीकरण में अनेक शासन के 18 प्रकार सभी शासन व्यवस्थाओं को प्रकट करते हैं। रण-भेद की नीति पर आधारित शासन-व्यवस्था, सर्वप्रथम हिन्दुओं का अथवा हिन्दुओं पर शासन अथवा प्रजातन्त्र शासन जैसे—ईसाइयों का यहूदियों पर, राष्ट्रपतिता पर आधारित शासन जैसे—इंग्लैंड का भारत पर शासन, नगरपालिका पर आधारित शासन जैसे प्राचीन रोम का विश्व पर साम्राज्य तथा अन्य कई प्रकार के शासन उपर्युक्त वर्गीकरण में आ जाते हैं।

विशेषा के अनुसार सभी व्यक्तियों का शासन आज तक कभी स्थापित नहीं हुआ। आधीशो ने प्रकाश किया है और वे भारत में सभी व्यक्तियों के शासन को स्थापित करने का प्रयत्न कर चुके हैं। सभी व्यक्तियों के शासन के नाम से इंग्लैंड तथा फ्रेन्सिस में जिस प्रकार की शासन व्यवस्था है वह केवल एक दिखावा है। हिता पर आधारित कोई भी शासन सभी व्यक्तियों का शासन नहीं कहना सकता। जब तक व्यक्ति अपनी स्वच्छता से एक जुट होकर अपने में से किसी की शक्ति से मुक्त नहीं करते और ऐसे व्यक्ति को जो कि स्वार्थ एवं भूला से ऊपर है कना नहीं औरते तो ऐसी व्यवस्था चाहे एक व्यक्ति के शासन के रूप में हो या एक से अधिक व्यक्ति के शासन के रूप में फिर भी (महिता पर आधारित) ऐसी व्यवस्था सभी व्यक्तियों का शासन कहानेसे। भारत की

प्राचीन पंचायती राज्यव्यवस्था अधूरी होती हुए भी इसी दृष्टिकोण पर आधारित थी। आज की आवश्यकता के अनुरूप विभिन्न पंचायतों में समन्वय स्थापित करने की व्यवस्था के प्रभाव में पंचायत व्यवस्था सर्वोत्तम ऐसी अधूरी मानी गई है। यद्यपि सभी व्यक्तियों का शासन अभी तक स्थापित नहीं हो पाया है फिर भी भविष्य में इसकी स्थापना करने का आवश्यकता है।

एक व्यक्ति का शासन प्रारम्भ से ही चला आ रहा है, भारतीय रियासतों में इस प्रकार का शासन रहा है। इन राज्यों के संस्थापक जितने उदार तथा शक्तिशाली थे उतने उनके बाद के उत्तराधिकारी नहीं रहे। जिस प्रकार से सूर्य से सभी हुई रेत सूर्य से भी अधिक गर्म लगती है उसी तरह एतद्वाक्य शासन प्रवेश दुर्गुणा का कारण बन जाता है।

कुछ व्यक्तियों का शासन यूरोप में तथा अन्यत्र लोकप्रिय रहा है। नाजीवाद, फासीवाद तथा साम्राज्यवाद इन्हीं के उदाहरण हैं। हिंसा, पूँजी का संप्रभु, दहे पैमाने पर उत्पादन, ये ऐसे शासन के अंग हैं। यद्यपि हिंसा का बोलबाला रहता है फिर भी ऐसे शासन में हिंसा की बार बार दुहाई दी जाती है। अनेक व्यक्तियों पर नियंत्रण बाध्य करने के लिए बार बार सोचबरायों का मार्ग लगाया जाता है। शासन तथा शासित के मध्य मोह-भ्रम फैलती रहती है तथा हिंसा का बस्तावरण स्थायी रूप से बना रहता है। जब तक अधिकतर व्यक्ति दुर्बल तथा घमेली रहते हैं तब तक ऐसी शासन व्यवस्था बिगो न बिगो रूप में चलती रहती है।

अनेक व्यक्तियों द्वारा शासन का उदाहरण हमने प्रस्तुत किया है। लेविन रूस का यह प्रयोग हिंसा पर आधारित होने के कारण सफल द्वारा प्रयुक्त नहीं हो सकता। रूस का प्रयोग वास्तव में कुछ व्यक्तियों का शासन ही है जिसमें सेना, बुद्धिजीवी तथा सम्पन्न व्यक्ति ही सम्मिलित हैं। तलवार के जोर पर स्थापित की गयी यह व्यवस्था तलवार से ही बचाई जायगी है। ऐसे शासन की सफलता केवल इस बात पर निर्भर करती है कि शासन बड़े पैमाने पर मान्य करने से गुप्तगिज हो।

विनोबा ने साध्य के दर्शन पर आधारित तीन प्रकार के शासन को त्रिशूलों से संबोधित किया है। यह कहना कठिन है कि इनमें कौनसा गुण कितना प्रभावशाली रह सकता है। मूल रूप में यह शासन व्यवस्था अनेक के नाम के लिए है किन्तु यह कुछ व्यक्तियों के शासन में सीमित हो गई है।

विनोबा ने केवल सैद्धांतिक आधार पर ही राजनीतिक प्रकारों को व्यवस्थित नहीं किया अपितु व्यवहारिक दृष्टि से भी नाजीवाद, फासीवाद एवं साम्राज्यवाद का स्पष्ट करने का प्रयास किया है। ये शासन के विभिन्न प्रकारों को जीवन व व्यवस्था उपकरण मानने हैं। उनका यह विचार है कि जनता के समर्थन के बिना कोई भी शासन सफल नहीं हो सकता। यदि सब व्यक्ति शासन करते हुए जहाँ तक भी प्रशासन का कार्य सभी व्यक्ति नहीं कर सकते। कुछ व्यक्ति ही इसमें योग्य होते हैं और उनमें भी एक सर्वाधिक शक्ति सम्पन्न होता है। जनता शासन के सिद्धांतों तथा प्रकारों से बंधी हुई नहीं है। यह जीवन से संबोधित होती है। जब तक उनका जीवन आनन्दपूर्वक व्यतीत होता है और वे जीवन यापन में कोई व्ययधान नहीं पाते तब तक उनके लिए शासन की कोई भी व्यवस्था शक्य

मानी जायेगी। सैदातिक दृष्टि में सिद्धांत का निरूपण करने वाले शासन के विभिन्न सिद्धांतों की रचना करते हैं जबकि व्यवहारिक व्यक्ति शासन के प्रकार ढूँढते हैं और जनता उन्हें सहयोग देती है। सैदान्तिक तथा व्यवहारिक दोनों ही प्रकार के चिन्तक जीवन की सुखी बनाने के लिए अपने अपने विचार प्रकट करते हैं। यदि इसके विपरीत केवल अपने विचारों के लिए शासन व्यवस्था का प्रकार प्रस्तुत किया जाये तो वह उच्छृंखलता प्रपवा प्रमद्विष्णुता का कारण बन जाती है जिसे लोकहितकारी कदापि नहीं माना जा सकता।

विनोबा ने शासन के सभी प्रकारों में चार सामान्य तत्त्व दर्शाये हैं जो इस प्रकार से हैं — (1) मानव जीवन की सेवा का लक्ष्य, (2) जन-सहयोग (3) समतायुक्त व्यक्तियों द्वारा प्रशासन, (4) एक व्यक्ति की अतिम सत्ता। विनोबा ने इन चार सामान्य तत्त्वों के बारे में स्पष्टीकरण करते हुए कहा है कि उनके अनुसार मानव जीवन की सेवा करने का लक्ष्य यदि केवल स्थानीय स्तर तक ही सीमित रहे तो इस लक्ष्य की प्राप्ति नहीं हो सकती क्योंकि जीवन के अन्य लक्ष्यों से इसकी टकराहट होगी और उससे नवीन शासन व्यवस्था उत्पन्न होगी। इसी तरह से यदि उद्देश्य यह है कि कुछ क्षणों के लिए सेवा की जाये तो वह शीघ्र मिथिल हो जायेगा। यदि यह लक्ष्य केवल दिखावे के रूप में हा है तो दिखावा समाप्त होते ही लक्ष्य भी समाप्त हो जायेगा। जहाँ तक जनसहयोग का प्रश्न है विनोबा का कहना है कि यह सहयोग दबाव पर आधारित होने पर म्याची नहीं होगा। यदि हमें जनता की सुखी करने का उपक्रम अधिक रहा तो जनसहयोग की मात्रा बढ़ जायेगी। यदि शासकीय वर्ग शिक्षा पर नियंत्रण करके जनता को प्रत्येक प्रकार में रखे तो यह और भी स्थायी हो सकता है। जनता की फलाई चाहे नहीं भी हो तब भी सरकार के द्वारा दिखावा करने से जनता को कुछ समय के लिए बरगलाया जा सकता है। लेकिन यह निश्चित है कि इन सभी रीतियों से शासन अधिक दिन नहीं चलाया जा सकता। यदि जनता ने स्वेच्छा से सहयोग देने का स्वल्प किया तब भी शासन तभी तक चल पायेगा जब तक कि जनता के सहयोग का दुस्प्रयोग नहीं होता और जनता की बकादारों के साथ विश्वासघात नहीं किया जा सकता। योग्य व्यक्तियों द्वारा प्रशासन चलाने के मार्ग में भी अनेक बाधाएँ हैं। यदि उनका निर्वाचन किया जाता है तो उनका कार्यकाल सुभासन की मात्रा पर निर्भर करेगा। यदि वे नियुक्त किये जाते हैं तो वे तभी तक शासन कर सकते हैं जब तक जनता स्वयं इस योग्य नहीं होती तथा प्रशासकों में पारस्परिक संघर्ष नहीं होता। यदि वे छुद सगठित होकर प्रशासन करें तो वे अधिक समय तक हावी रह सकते हैं। किन्तु जनता के सहयोग के बिना ऐसे प्रशासकों को अधिक समय तक शासन करने का अवसर नहीं मिल सकता क्योंकि वे आपस में ही ईर्ष्या, द्वेष के तिकार बन जाते हैं। सर्वोच्च सत्ता से युक्त व्यक्ति यदि स्थय नियुक्त है तो वह अपने प्रभाव के समय तक ही सत्ता में रह सकेगा और यदि चुना (निर्वाचित) हुआ है तो वह अपने निर्वाचकों के प्रभाव एवम् उनकी स्वतंत्रता के अनुपात में ही शासन कर सकता है।

विनोबा ने राजनीतिक संगठनों के संबंध में राष्ट्रा के मध्य भाईचारे की भावना को राष्ट्रीय एवम् अन्तर्राष्ट्रीय भावनाओं का मूल माना है। उन्होंने राजनीतिक भाइनों की व्याख्या करते हुए अन्तर्राष्ट्रीय भावृत्व, राष्ट्र के सभी तत्त्वों में सहयोग, अभिन्नता तथा जनता के हितों में एकता, समाज के सभी सदस्यों के समान विचारों के प्रति सम्मानपूर्ण

रखे, शासकीय नरित का विस्तृत विवरण, दुर्गम भी नही, शासकीय तब की तरतरी, मूलतः प्रजासत्ताकीय धर्म प्रतिस्था का मोहित उपवन, शान का शब्दाव विस्तार तथा विद्या के क्षेत्र में राजकीय हस्तक्षेप की सभी आदि की शासन के प्रभारों के मारक सिद्धान्तों के रूप में माना है। उनके अनुसार नरितवाद कासीवाद तथा इस का साम्यवाद श्रेष्ठ नृद्विषों में प्रसिद्ध है। यद्यपि नरितवाद, आर्थिक संपादन तथा फासीवाद की तुलना में यथार्थ का अधिक रम्य करता है किन्तु दोष सभी तत्त्वों में नरितवाद और फासीवाद एक जैसे हैं। दोनों के प्रजासत्ताकीय दमन रूप से विद्यमान हैं और दोनों ही साम्यवाद (हो) के प्रथमी सैनिक नरित को बढ़ावा चाहते हैं तथा पुर्णतया स्वयं, हॉलैंड, फ्रांस तथा इंग्लैंड के समान अपने साम्राज्य का विस्तार व विस्तार करना चाहते हैं। इस में साम्यवाद श्रेष्ठ साम्यवाद का जो श्रेष्ठ हुआ है जलमें की विद्यमानों विस्तारवाद की प्रवृत्ति ऐसी जाती है क्योंकि इस अपने दमन उद्देश्य में पूरी तरह सक्त नहीं हुआ प्रसिद्ध अपने ही राज्य की सैनिक नरित को बढ़ावा में विस्तार करता है इसके लिए मारी सिद्धान्तों को तब से रख दिया गया है। इस द्वि की पैदावार बढ़ाने में लगा हुआ है यद्यपि इसी क्रान्ति का दम फीका होता आ रहा है। पुर्णवाद के बाद तब-के दीवकरण यकीकरण का भाषण उपयोग, साम्यवाद तथा फोपण से से साम्यवाद के क्षेत्र को खोकार दिया है और चीन को छोड़ दिया है। यद्यपि फोपण को दूर बिचे जाने का प्रभाव दिया जाता है लेकिन साम्यवाद फोपण का मत नहीं बन पाया। नरितवाद तथा फासीवाद दोनों की तुलना में फोपण सत्य प्रसिद्ध है। किन्तु तीनों जनता के बहुमत को सतुष्ट नहीं कर पाये हैं। लोकतन्त्रवाद का सही भाषण प्रयुक्त नहीं होता है। इस की प्रवृत्ति तथा इदनी के समान अन्तर्निष्ठ प्रवृत्ति का प्रदान ही किन्तु हुआ है। भारत का शास साम्यवादी इस तथा नरितवादों प्रवृत्ति में अक्षम है। नरित के प्रवृत्ति की दोनों ही देश समान रूप से प्रयत्न हैं। इस में सर्व-सर्व को इतनी की एकता की तुलना में प्रवृत्ति महत्व दिया गया है तथा साम्यवाद को राष्ट्रीय नीति का भाषण बना दिया है। भारत के विदेशी संप्रभुता के कारण वरतवरात सामान में प्रजासत्ताकीय नीति को अधिक महत्व दिया गया है। भारत में दो प्रकार के व्यक्ति हैं। एक तो वे जो नीति को अधिक महत्व दिया गया है। भारत में दो प्रकार के व्यक्ति हैं। एक तो वे जो निर्धन के प्रति सहानुभूति रखने में कारण साम्यवाद की स्थापना चाहते हैं और दूसरे के जो प्रजासत्ताकीय नीति के आधार पर भारत की संपादन करना चाहते हैं। भारत के उपा-द्वारा की एक और सत्य के साथ यदि विष्णुता से सेवा करते तो यह कहा जा सकता है कि साम्यवाद की तुलना में नरितवाद तथा फासीवाद दोनों ही बंध धारकन विस्तार देते।

विनोबा के नृदि यहिं शासन के बाद प्रमुख तब-वताये हैं। उनमें अनुसार यह सरदार समी अन्धी है जो किसी उपर-विशेष पर और नहीं होती किन्तु सभ-सभ पर परिवर्तन होती रहते हैं। प्रजासत्ता का प्रकार नरित ऐसा सिद्धांत नहीं है जिस पर जीवन को आधारित माना जाये और जिसमें परिवर्तन की सम्भावना न हो। जब व्यक्ति किसी अन्धी विशेष से रूप जाये तो उसे नभी अन्धी कहा जायगी हीनो है और वे साम-द्वारा के प्रसन्न को एक और रख देते हैं। जिस अन्धी में आत्मनिष्ठ की सुरीनि से मुक्ति प्राप्त करने की आवश्यकता होती है वह अन्धी विवाह को अपना नेता है और जो बन्धक विवाह से परेशान होते हैं वे आत्म विवाह का भयानक करते हैं। आत्मविदता तो यह है कि सामान्य प्रसन्न को देखने का भाग आत्मनिष्ठ ही है। आत्म दम यह प्रकार निर्धन

सभी व्यक्ति मिलकर सभी की समस्याओं का निवारण करें समाज के विकास के स्तर पर निर्भर करता है। जो चार तत्त्व महत्वपूर्ण हैं वे इस प्रकार से हैं—

- 1 समतासम्पन्न व्यक्ति अपनी समता का प्रयोग जनसेवा में करें।
- 2 व्यक्ति आत्मनिर्भर हो तथा एक दूसरे के साथ सहयोग करें।
- 3 उनके सहयोग का नियमित माध्यम ग्रहण हो होना चाहिये तथा जनन-मदा-वृद्धा सहयोग प्रयत्न प्रतियोग भी दिखमान होना चाहिये।
- 4 प्रत्येक व्यक्ति द्वारा किया गया ईमानदारीपूर्ण कार्य नैतिक एवं धार्मिक दृष्टि से समान मूल्य का माना जाये।

समृद्ध चार विशेषताओं को स्पष्ट करते हुए विनोबा ने कहा है कि जनसेवा में व्यक्तियों की प्रवृत्ति स्वस्थ लोकमत पर निर्भर करती है। ऐसे व्यक्ति जो राष्ट्रीय दृष्टि से विलक्षण एवं बौद्धिक दृष्टि से जाग्रत हैं उन्हें सत्तासम्पन्न माना गया है। तीसरी स्थिति समाज में उन व्यक्तियों के कारण उत्पन्न हुई जो पूर्वोक्त कारणों से जनत हैं। पहले के दो समूह नैतिक हैं जब कि तीसरा समूह बाह्य कारणों से जनित है। ये तीनों ही समूह तीन प्रकार की समस्याओं से युक्त हैं अतः इन तीनों की जनसेवा के कार्य में प्रयुक्त करने की आवश्यकता है। जो सरकार जन भावनाओं के अनुसार प्रशासन चलाती है उसे इन तीनों समूहों का सहयोग प्राप्त करना चाहिये। बौद्धिक क्षमता द्वारा जन सामान्य में ज्ञान का संचार, राष्ट्रीय क्षमता द्वारा जनहित में शोधपूर्ण कार्य तथा धार्मिक सम्पन्नता के माध्यम से उत्थापन क्षमता का विस्तार एवं समाज में समान वितरण की स्थिति को प्राप्त करता है।

लोकमत ऐसा होता चाहिये जो सत्तासम्पन्न व्यक्ति को समाज के कल्याण के विरुद्ध कार्य करने पर प्रभावों डेता न हो। किन्तु यह समस्त कार्य राज्य के नियंत्रण के अधीन होना चाहिये। ग्रहणक राज्य में कानून के नियन्त्रण का महत्व कम नहीं रहता यदि वह लोकमत के अनुकूल हो। समाज भय प्रयत्न दृष्ट के कारण सही मार्ग पर नहीं चलता। लोकमत का भय ही वास्तविक भय है जो समाज की सही मार्ग पर चलता है। प्रत्येक समाज में कुछ ऐसे श्रेष्ठ व्यक्ति होते हैं जिन्हें लोकमत नैतिकता की सीमा में नहीं बाध सकता। उनी प्रकार से कुछ ऐसे व्यक्ति भी होते हैं जो नैतिकता तथा नागरिक की परवाह नहीं करते। किन्तु सामान्य जनता प्रयत्न जनता का बहुमत लोकमत के विपरीत काम करने में प्रवृत्त है। यही लोकमत कानून का आधार है और बहुसंख्यक समाज हमरा प्रारंभ करता है। लोकमत की प्रवृत्ति करने वालों को उन श्रेष्ठ व्यक्तियों की समर्थ में रखना चाहिये जो नैतिकता से ऊपर हैं। जैसे लोकमत चोरी करने वाले के प्रति कोई धंदा नहीं रखता उसी तरह से दण्ड प्रयत्न जनता की प्रति भी प्रयत्न का भाव होना चाहिये। उपनिषदों में राजा भवपति का उदाहरण विद्यमान है जिसमें यह प्रयोग करता है कि उसकी राज्य में न तो कोई चोर है और न कोई दण्ड प्रयत्न वर दण्ड तथा चोर दोनों को एक ही श्रेणी में रखता है। लोकमत द्वारा ऐसी स्थिति कानून के अन्तर्गत स्वीकार करने की प्रणाम किया जाना चाहिये।

प्रति व्यक्ति की समर्थता का साधुनिक उपयोग होना चाहिये ताकि जनसम्पन्न

व्यक्ति को अपनी सम्पत्ति की चिन्ता भी न रहे और सार्वजनिक उद्योगों में उस सम्पत्ति का सही उपयोग किया जा सके। विनोबा ने भारत के प्राचीन आदर्श को प्रस्तुत करते हुए यह कहा है कि प्राचीन व्यवस्था में शिक्षकों को सम्पत्ति से दूर रहने का आग्रह किया जाता था ताकि वे सासारिक चिन्ताओं से मुक्त रहें। शिष्य लोग गुरुओं की सभी आवश्यकताओं की पूर्ति करते थे। गुरु राजा पर भी नियन्त्रण रखते थे। किन्तु वर्तमान समय में यह आदर्श नहीं रहा। लोकमत की दृष्टि से यह आवश्यक है कि वह इस बात का ध्यान रखें कि कोई भी व्यक्ति सम्पत्ति का अर्जन अपने सुख के लिये नहीं करें और समाज के अन्य व्यक्तियों को दृष्ट न पहुँचाये। जिस प्रकार से ज्ञान का दान करने से ज्ञान बढ़ता है उसी प्रकार से सम्पत्ति भी दान करने से बढ़ती है। सम्पत्ति का उचित वितरण सम्पत्ति में वृद्धि करनेवाला है। समाज व्यक्ति का बैक है अतः सम्पत्ति का समाज के हाथों नियमन सम्पत्ति की सुरक्षा का श्रेष्ठ आधार है। यद्यपि प्रत्येक व्यक्ति समाज हित में सम्पत्ति का उपयोग करने में रुचि रखता है किन्तु निजी स्वामित्व का विचार इस मार्ग में बाधक बन जाता है। सम्पत्तिवान् व्यक्ति भी मानवीय हृदय से युक्त है फिर भी सम्पत्ति के सम्बन्ध में कुछ आमव्यवहारों से उसे स्वार्थी बना देती है।

विनोबा के अनुसार राज्य का कर्तव्य है कि वह परिवार की आर्थिक व्यवस्था को समाज पर लागू करे और लगे तथा अपने वाली कहावत को चरितार्थ करे। यह कार्य राज्य ही कर सकता है परिवार नहीं कर सकता। यदि राज्य ऐसा नहीं कर सकता तो राज्य की आवश्यकता नहीं रहेगी। राज्य को आर्थिक असमानता दूर करनी चाहिये। यदि राज्य इस कार्य में विफल हो जाये तो ऐसे राज्य को नष्ट करके भराजकता की स्थापना दुरी नहीं बहलावेगी। प्रशासकों ने भराजकता का भय फैलाकर जनता को मनमाने नियम मानने के लिये बाध्यकारी भीरुता स्थापित कर दी है। जब तक जनता में जागृति नहीं आती तब तक सत्ता सम्पन्न व्यक्तियों द्वारा समाज हित में उनकी क्षमता का उपयोग नहीं हो सकता। राज्य के अन्तर्गत क्षमता-विहीन व्यक्तियों का भी कम महत्त्व नहीं होता। क्षमतावान् तथा क्षमताविहीन दोनों प्रकार के व्यक्ति मिलकर ही एक दूसरे की सहायता करते हुए राज्य के कार्य को सफल बना देते हैं। यद्यपि राज्य की सत्ता क्षमतासम्पन्न व्यक्तियों में ही निहित होनी चाहिये किन्तु सत्ता का प्रयोग जन हित में ही किया जाना चाहिये।

क्षमतावान् व्यक्तियों को जनसेवा के कार्य में लगाये रखने के लिए ग्रामोद्योगों का विकास तथा ग्रामों को आत्मनिर्भर बनाने की योजना लागू की जानी चाहिये। व्यक्ति यदि असहाय अनुभव करता है तो वह जनसेवा का कार्य नहीं कर सकता है। ऐसे उद्योगों की स्थापना होनी चाहिये जो व्यक्तियों द्वारा नियन्त्रित हों। अन्य व्यक्तियों द्वारा संचालित उद्योगों अथवा कारखानों की आवश्यकता नहीं है। क्योंकि इससे व्यक्ति आत्मनिर्भर नहीं बनता। गांव में बसने वाले प्रत्येक व्यक्ति की दैनिक जीवन की आवश्यकता गांव में ही पूरी होनी चाहिए। अन्य आवश्यकताओं की राज्य द्वारा पूर्ति की जा सकती है। ग्रामीणों द्वारा अपने खेतों में उगाया जाने वाला कच्चा माल ग्रामोद्योगों के द्वारा निमित्त वस्तुओं में ढाँपा जाना चाहिए। आज हालत यह है कि ग्रामीण क्षेत्रों में उत्पन्न होने वाला कच्चा माल ग्रामों द्वारा स्वयं उपयोग में नहीं लाया जाता। प्रत्येक वस्तु बाहर भेज दी जाती है। गांव

वाले तिलहन को बेच देते हैं और स्वयं की आवश्यकता के लिए तेल भी सहरो से खरीद कर लाते हैं। वे रुई का उत्पादन करते हैं फिर भी कपड़े तथा बाने के लिए कपास भी खरीद कर लाते हैं। अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए उन्हें अपनी फ़सल बेचनी पड़ती है जिससे उन्हें पूरा आर्थिक लाभ प्राप्त नहीं होता है। व्यक्तियों की ऐसी सहाय स्थिति न तो जनता के लिए हितकारी है न राज्य के लिए और न मुठ्ठी भर क्षमतावान व्यक्तियों के लिए। समाज का आदर्श संगठन वही हो सकता है जिसमें आनांचोनों का ज्ञान सा विद्या हुआ हो और जो देश भर में कृषि को सहायता पहुँचा सके। राज्य को इस कार्य में सुरक्षा तथा अनुत्पन्न कायम करना होगा। पूँजी का समान वितरण सर्वत्र होने वाली बूँदाबादी के समान है ताकि जनता में आत्मनिर्भरता पैदा हो और समतावान व्यक्ति जनता को और जनता समतावान व्यक्तियों की सेवा कर सके। व्यक्तियों में पारस्परिक सहयोग बढ़ाने के लिए आमीरा उद्योगों के अभाव और कोई मार्ग नहीं है।

उपयुक्त योजना के विषय में समाजवादियों ने अलग योजना प्रस्तुत की है जिसके अन्तर्गत वे पहले पूँजी का केन्द्रीयकरण करके फिर उसका समान वितरण करना चाहते हैं किन्तु इस योजना से तीन हानियाँ हो सकती हैं। प्रथम, इस योजना के अन्तर्गत आर्थिक दृष्टि से कोमल बड़ जाती है क्योंकि इसमें दोहरी प्रक्रिया का अनुसरण किया जाता है अर्थात् पहले पूँजी एक स्थान पर सङ्गृहीत की जाती है और फिर उसका समान वितरण किया जाता है। द्वितीय, सङ्गृहीत पूँजी की सुरक्षा के लिए विदेश व्यवस्था करने पड़ती है फिर भी बाह्य आक्रमण का भय बना रहता है। तृतीय, इन सब के कारण समाज का समझन इतना पेचीदा हो जाता है कि आन्तरिक संघर्ष के कारण सभी भी व्यवस्था समाप्त हो सकती है। अन्तर्निर्भरता का पैचीसापन इसके लिए उत्तरदायी है। यदि अन्तर्निर्भरता सरल हो तो इस भय से मुक्ति प्राप्त की जा सकती है। आत्मनिर्भर अर्थात् व्यक्तिगामी समूहों में अन्तर्निर्भरता आसान रहती है। इसके विपरीत स्थिति गाँवों में जुड़े हुए दो कमजोर बलों के समान है। समाजवादी व्यवस्था पारस्परिक रूप से जुड़े हुए विभिन्न वर्गों के समान है जिसमें एक भी चक्र रुकने पर सारी मशीन रुक जाती है और उसको सुधारने का कार्य भी सुगम नहीं होता। यदि यह मशीन चलती भी रहे तो उसमें ऐसे कई स्पल होंगे जहाँ घर्षण के कारण तेल देने की आवश्यकता रहेगी। अतः समाजवादी योजना सरल नहीं बरों जा सकती। यह राज्य पर अधिकार का कारण बन जाती है और हिंसा से इसे मुक्त नहीं रखा जा सकता। समाज के संघटन को सरल बनाने के लिए राज्य पर अधिक दबाव डालने की आवश्यकता नहीं है। उसके स्थान पर प्रत्येक आमीरा को अपना स्वयं का शासक तथा आमीरों को परस्पर सहयोग के द्वारा एक गुंथे हुए रस्मे के समान बनाने की आवश्यकता है।

स्वनामी गाँवों की आन्तीय राजनीतिक संगठन के अन्तर्गत जाना है और इन आन्तीय राजनीतिक संगठनों को राष्ट्रीय राजनीतिक संगठन के अन्तर्गत तथा स्वनामी राष्ट्यों को मानवीयता के राजनीतिक संगठन के अन्तर्गत जाना ही सामान्य रहेगा होना चाहिए। मानवीय राजनीतिक संगठन विश्वसङ्घ का रूप ग्रहण कर सकता है। इस संघ में विश्व के समस्त प्रतिनिधि किसी प्रकार की शारीरिक शक्ति अथवा दण्ड शक्ति का अधिकार नहीं रखें केवल नैतिक शक्ति ही

आधार होगा। इस प्रकार के मानवीय संगठन की स्थापना मविध्य के राजनीतिक कार्यक्रम की मूल आवश्यकता है। यह कहना कि राजनीति में केन्द्रीय राज्य व्यवस्था शक्तिशाली हो सर्वथा मिथ्यापूर्ण है। नैतिक शक्ति के लिए बुद्धिमत्ता एवं चारित्रिक गुणों की आवश्यकता होती है और इस शक्ति द्वारा पारमार्थिक शक्ति से भी अधिक प्रभाव उत्पन्न किया जा सकता है। जब तक व्यक्ति आत्मनिर्भर नहीं होता तथा एक दूसरे का सहयोग नहीं बनाता तब तक ऐसे विश्वव्यापी राजनीतिक संगठन का आधार निमित्त नहीं हो सकता।

शासन का राजनीतिक प्रकार चाहे कितना भी अच्छा क्यों न हो व्यवहार में वह इस बात पर निर्भर करता है कि वह मानवीय तत्त्व पर कितना आधारित है। समाज का प्रतिनिधित्व करने वाले शासक अपने स्वयं के गुणदोषों को राज्य व्यवस्था के माध्यम से प्रकट करते हैं। अच्छे राज्य का प्रमुख निर्माण तत्त्व यह है कि अच्छे व्यक्ति हो शासन करने के लिए चुने जायें। फिर भी प्रशासन पर अच्छे धर्मवा बुरे व्यक्तियों का प्रभाव पड़े बिना नहीं रह सकता। राजनीतिक संगठन का विज्ञान अथवा राजनीति का विज्ञान व्यवहारिक गणितशास्त्र की तरह कोई नियमित विज्ञान नहीं है और शुद्ध गणित शास्त्र तो बतई नहीं है। शुद्ध गणित शास्त्र सैद्धांतिक चिन्तन के क्षेत्र में रहता है। जब कि एक व्यवहारिक गणित शास्त्र पदार्थ के विश्व में रहता है। राजनीति का क्षेत्र मानवीय सम्बन्धों का क्षेत्र है जो कि स्थूल चिन्तन एवं पदार्थ दोनों क्षेत्रों से ही भिन्न है। इस कारण से राजनीति को मानवीय तत्त्व विहीन, स्वतन्त्र यान्त्रिक स्वरूप नहीं दिया जा सकता। राजनीति का उद्देश्य सभी व्यक्तियों के सम्पूर्ण कल्याण की सुरक्षा प्रदान करना है और वह इस प्रकार से कि जिससे सत्य की स्थिति उत्पन्न न हो। इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए विस्तृत मताधिकार, बहुमत के अनुसार शासन, अल्प सत्त्वकों की सुरक्षा तथा उनमें पूर्ण सन्तुष्टि की भावना जाग्रत करना आवश्यक है। वैचारिक स्वतन्त्रता, न्याय प्रशासन की तटस्थता एवं सुलभता, सार्वभौमिक शिक्षा की व्यवस्था, सुधारक दण्ड संहिता आदि अच्छे शासन के बाह्य निर्माणक तत्त्व हैं।

सहयोग जीवन का शाश्वत नियम है किन्तु यह सभी सम्भव है जब कि वह स्वेच्छिक हो और पूर्णतया अहिंसा पर आधारित हो। समानतावश अथवा विवशता में दिया गया सहयोग अच्छे राज्य के लिए निरर्थक है। क्योंकि यह अधिक दिन तक स्थिर नहीं रह सकता इससे प्रच्छन्न हिंसा तथा बाद में हिंसा का प्रत्यक्ष रूप उभरता है। समाज में प्रत्येक व्यक्ति द्वारा कानून का पालन किया जाना चाहिये और तब तक कानून को समर्थन देना चाहिए जब तक वह नैतिकता के विरुद्ध न हो। लेकिन जब व्यक्ति कानून से सहमत न हो तभी उसे उसका विरोध करना चाहिये और वह भी अहिंसक रीति से। सहयोग देने वाला ही आवश्यकता पड़ने पर असहयोगी बन सकता है। ऐसे ही व्यक्ति अहिंसक प्रतिरोध भी प्रस्तुत कर सकते हैं क्योंकि उनके लिए प्रतिरोध कर्तव्य बन जाता है। राज्य के प्रत्येक नागरिक को सहयोग की शिक्षा दी जानी चाहिए और साथ ही साथ उन्हें असहयोगी बनने तथा प्रतिकार करने का भी पाठ पढ़ाया जाना चाहिये ताकि आवश्यकता पड़ने पर अहिंसक असहयोग भी किया जा सकता है।

असहयोग एवं प्रतिरोध में समानता होते हुए भी एक अन्तर है। प्रतिरोध अधिक

वाध्यकारी होता है। यदि अन्तर्हयोग से काम चल जाये तो प्रतिरोध को आवश्यकता नहीं होनी चाहिये। अन्तर्हयोग के अचल होने पर ही प्रतिरोध करना चाहिए और वह भी नवीनतम प्रवृत्ति के रूप में। प्रतिरोध अनुमानित होना चाहिए गोपनीय नहीं होना चाहिए तथा दृढ़ता के साथ किया जाना चाहिये। प्रतिरोध के कारण दिया गया दंड बिना किसी विरोध प्रपदा धुरा के स्वीकार करना चाहिए। इसके लिए जनता का सही शिक्षण तथा राष्ट्र को नैतिक नियमावली में इनका समावेश आवश्यक है। सामाजिक जीवन में अन्तर्हयोग का महत्व और भी अधिक है। सामाजिक सम्बन्धों में, पारिवारिक मामलों तथा व्यक्तियों के पारस्परिक सम्बन्धों में अन्तर्हयोग का स्थायी महत्व है। अन्त्याय का भार वहन करने तथा हिंसक प्रतिरोध करने के मध्य अहिंसक अन्तर्हयोग एक प्रतिरोध बड़ी का काम करता है। राज्य की प्रगति, व्यक्तियों की मन:स्थिति तथा मान्यताओं की शक्ति चाहे कुछ भी क्यों न हो समाज में अन्तर्हयोग को स्थायी महत्व मिलना चाहिए।

विनोबा भावे ने अन्तर्हयोग की शिक्षा को बाल्यकाल से देने का आग्रह किया है। उनका यह कहना है कि माता-पिताओं की बच्चों के बाल्यकाल में ही आज्ञाकारीता का पाठ पढ़ाना चाहिए और उन्हें यह भी सिखाना चाहिये कि उनकी अन्तरात्मा किसी भी प्रकार का पालन करने के विरुद्ध हो तो वे माता-पिताओं की आज्ञाओं का भी उल्लंघन कर सकते हैं। भावे चलकर इसीसे स्वस्थ सोचनता का निर्माण हो सकता है। अनुवंदनन्द ने यह कहा है कि बुद्धिमान व्यक्ति सिद्धांतों का आदर करते हैं अर्थात् तत्त्व के शाश्वत नैतिक सिद्धांतों का पालन करते हैं। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं है कि परिवार, समाज तथा राष्ट्र के सभी प्रकार के नियमों को अंध श्रद्धा स्वीकार कर लिया जाये। उनका तात्पर्य यह है कि नैतिक सिद्धांतों के विपरीत देने नियमों को स्वीकार नहीं किया जाये। अन्त्ये समाज में अनैतिक सिद्धांतों के लिए कोई सिद्धांत नहीं होता है फिर भी यदि अर्थ की स्थिति उत्पन्न हो तो आत्मविवेक से उनका निराकरण हो सकता है। आदर्श राज्य की स्थापना के पश्चात् भी जनता को जाग्रत रहने की आवश्यकता है अन्त्या व्यक्ति का स्वतन्त्र विचार धरदार हो जायेगा। भारत जैसे राष्ट्र में जहाँ अनेक अनुशासन, अर्थ तथा भाषाएँ हैं वहाँ समस्याओं का निदान ढूँढना सम्पूर्ण विश्व की समस्याओं का निदान ढूँढने के समान है। भारत जैसे बहुसंस्कृत देश में जब सचर के आयोगों का विकास नहीं हुआ था उन समय उन्हें एक राष्ट्र में बाँधकर रखने के लिए जो प्रयास किये गये हमें के प्रबलनीय है। अहिंसा के द्वारा ही इतने बड़े राष्ट्र को एकता के सूत्र में निरोकर रखा जा सकता है। यही कारण है कि भारत की राजनीति में अहिंसा को सर्वोपरि स्थान दिया गया है। राजनीति ही नहीं अन्त्ये सामाजिक जीवन, पारिवारिक मामलों, आर्थिक एवं शिक्षा के क्षेत्रों में भी अहिंसा का अनुसरण किया गया है। दीर्घकाल से चली आ रही अहिंसा को इस धारणा के कारण भारतीयों ने अपने को एक राष्ट्र ही माना है। स्वतन्त्रता के बाद ही भारत को मानवता के समुद्र की क्षा हो गई है। ऐसा समुद्र जो सभी के लिए खुला है। इतना होने पर भी राजनीति के क्षेत्र में अहिंसा का दूरी ठरने में असमर्थ नहीं किया गया। अहिंसा का पालन सामाजिक, पारिवारिक तथा व्यक्तिगत जीवन में प्रबल बना दिया गया है। सामाजिक जीवन में अहिंसा के प्रयोग का परिणाम यह हुआ है कि देश पर आक्रमण करने वालों विभिन्न विदेशी जातियों भारत राष्ट्र का मन बन गई।

यदि यह पूछा जाये कि राजनीतिक जीवन में अहिंसा का प्रयोग क्यों नहीं हुआ तो विनीत के अनुसार इसका एक ही उत्तर है कि भारत में राजनीति का अभी महत्व नहीं रहा। आधुनिक परिस्थिति में राजनीति में जीवन के सभी क्षेत्रों को आच्छादित कर दिया है और इसके कारण छोटे-बड़े सभी अच्छे व्यक्ति राजनीति के प्रति अभ्यसित नहीं हो सकते।

राजनीति की व्यापकता के कारण भारत में अहिंसा के अभाव और कोई विकल्प ही नहीं है। हिंसा की क्षमता एक भावना के बने रहने, भी राजनीतिक प्रशासन में जो कि जीवन के समान विस्तृत है हिंसा के लिए कोई सम्भावना नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति के लिए अहिंसा का प्रयोग आवश्यक हो गया है। अहिंसा के कारण दुष्ट व्यक्ति में भी श्रद्धा का भाव उत्पन्न होता है। समाज की सुरक्षा के लिए सम्प्रदाय, नागरिकों द्वारा अहिंसा के हथियार का प्रयोग राज्य द्वारा बिना किसी निषेध के प्राप्त होना चाहिये। यदि यह परिहार राज्य द्वारा प्रदान नहीं किया जाना तो जनता सत्याग्रह के द्वारा प्राप्त करेगी। प्रशासकों द्वारा भी अहिंसक मनोवृत्ति काम में लायी जानी चाहिये और उन्हें हिंसा का त्याग कर देना चाहिए अन्यथा जब जनता दुर्बल हो जाती है, अच्छे व्यक्ति अभ्यसित हो जाते हैं और बुरे व्यक्तियों का शासन करने के लिए केवल प्रौढ़ सभ्य हो रहे जाते हैं तब प्रशासकों के सामने हिंसा का प्रतिरोध करने के लिए अहिंसा का मार्ग ही रेषा रह जाता है। इसके विपरीत सभी जात जन व्यक्तियों के एक जुट हो जाने पर दुष्ट व्यक्तियों का भी अहिंसा में सामना किया जा सकता है और उनकी दुष्टता को दूर किया जा सकता है। इसका यह परिणाम होगा कि दुष्ट व्यक्ति अपनी दुष्टता छोड़कर अहिंसा के प्रति श्रद्धावत हो जायेगा। अच्छे शासन के लिए यही एक मापदण्ड है, रेषा कार्य द्वितीय स्तर के है। जिस शासन में इसकी कमी है वह एक ऐसे गुदर चित्र के समान है जो जीवनहीन है।

प्रत्येक राज्य में श्रम का मूल्य मान्यता प्रत्येक अनुसूचित जाति नहीं होना चाहिए। सभी व्यक्ति समान श्रम नहीं कर सकते क्योंकि उनकी क्षमता भिन्न होती है लेकिन राज्य को यह चाहिये कि वह सभी को समान सुरक्षा प्रदान करे। शारीरिक एवं मानसिक कार्य का भेद बना रहेगा और शारीरिक कार्य में भी दक्ष एवं प्रदक्ष का भेद मिटाया नहीं जा सकता। फिर भी अपनी क्षमतानुसार कार्य करने वाले व्यक्ति को जीविनीयार्जन का समान अधिकार मिलना चाहिये यदि व्यक्ति अपना कार्य ईमानदारी से तथा समाज हित में करे। सेवा का आर्थिक मूल्य एक नृतिपूर्ण विचार है। सेवा का क्षेत्र आर्थिक नहीं किन्तु नैतिक है अतः उसका मूल्यांकन नैतिकता की दृष्टि से ही किया जा सकता है। रणायण में पंडित द्रोण व्यक्ति की सेवा करना और युद्ध में जयकर उसकी सुश्रूषा करने को आर्थिक तराजू में कैसे तोला जा सकता है? इस कार्य को अमूल्य ही माना जायेगा। मूल मापदण्ड समाज की सेवा करने का है और इसके लिए समाज का ही उत्तरदायित्व है कि वह सेवा करने वाले व्यक्ति को समस्त प्रदान करे। परिवार में भी प्रत्येक व्यक्ति अपनी क्षमता के अनुसार ईमानदारी से कार्य करता है और उसे परिवार का समान सरक्षण प्राप्त होता है। यदि इस पारिवारिक सिद्धांत को मान लिया जाये तो आधुनिक समय के प्रवर्धित वेतन भत्ते आदि की मान्यता प्रभावहीन हो जायेगी। परिवार में माता-पिता अपने से भी अधिक बच्चा के ज्ञान-व्यापन पर खर्च करते हैं। बच्चे उनके समान परिवार की सेवा नहीं कर सकते फिर भी माता-पिता अपने कर्तव्य का निर्वाह करते हुए उन्हें

अद्विष्ट में योग्यतापूर्वक काम करने के साधक बनाते हैं। जिस प्रकार से माता-पिता बच्चों के सासन-पालन में उनसे कोई भाकासा नहीं रखते उसी प्रकार से राज्य को भी सभी व्यक्तियों के प्रति उत्तरदायित्व की भावना से कर्त्तव्य निर्वाह करना चाहिये और जनता को भी समाज की सेवा का कर्त्तव्य निभाना चाहिए। राज्य को सभी को अपने द्वारा प्रदान की गई सुरक्षा की व्यक्तियों द्वारा की गई सेवा से नहीं तोलना चाहिए क्योंकि यह तो स्वयं सन्तुलित होने वाली प्रतिक्रिया है। राज्य द्वारा प्रदत्त सुरक्षा तथा वेतन में अन्तर को समझना आवश्यक है। राज्य समान सुरक्षा प्रदान कर सकता है लेकिन सबको समान वेतन नहीं दे सकता। व्यक्ति को उतना ही वेतन मिल सकता है जिससे राज्य समान सुरक्षा प्रदान करने के उत्तरदायित्व का वहन कर सके। हो सकता है कि भावपूर्ण सन्तुष्टि-वान व्यक्ति जिसकी आवश्यकताएँ कम हैं उसे कम वेतन दिया जाये तथा कम सन्तुष्टिवाला व्यक्ति जिसकी आवश्यकताएँ अधिक हैं अधिक वेतन प्राप्त करे। एक सेनापति जिसकी क्षुधा तीव्र हो उसे कम दैनिक भत्ता मिले जब कि एक सामान्य सिपाही जिसकी पावन शक्ति कमजोर है उसे अधिक भत्ता दिया जाये। विनोबा ने उपर्युक्त धार्मिक विचारों का सारांश प्रस्तुत करते हुए उन्हें क्रमबद्ध रूप में इस प्रकार प्रस्तुत किया है :—(1) प्रत्येक व्यक्ति को समान सरसरा प्राप्त होगा, (2) प्रत्येक व्यक्ति अपनी क्षमता के अनुसार सेवा करेगा जो कि सममान होगी, (3) समान सरसरा का अर्थ समान वेतन नहीं है, (4) वेतन की शर्तमान असमानता नहीं बनाये रखी जा सकती, (5) वेतन की असमानता कम से कम होगी तथा व्यक्ति की आवश्यकता के अनुसार होगी, (6) वेतन की असमानता सेवा की असमानता के अनुपात में ही नहीं होगी किन्तु आवश्यकता की असमानता के अनुरूप होगी, (7) सभी व्यक्तियों द्वारा की गई कुल सेवा तथा राज्य द्वारा प्रदान किये गये सरसरा की मात्रा एक दूसरे के समान होगी।

उपर्युक्त बात सिद्धांतों पर आधारित धर्म संगठन सर्वथा अनिश्चित नहीं है। भारत के गाँवों में सम्मिलित रूप से किया गया काम जिसमें सभी समान धर्म नहीं करते बटवारे के समय समान नाम प्राप्त करते हैं। समूह के रूप में काम करने से स्वतः उत्साह की वृद्धि होती है और भाईचारे की भावना बढती है। ग्रामस्थ व्यक्ति को काम बुझाने का मौका नहीं मिलता और अधिक धर्म करने वाले को कुछ विशेष सुविधा प्राप्त हो जाती है। काम का यही प्रकार पूरे समाज में प्रचलित किया जा सकता है। समाज में इस प्रकार का प्रयोग सिद्ध व्यक्तियों के विरोध का कारण बन सकता है। लेकिन यदि वे भाईचारे के आधार पर इस व्यवस्था को स्वीकार करें तो उन्हें यह समझने में देर नहीं लगेगी कि इस व्यवस्था में कोई कुराई नहीं है। समाज में पुरखों तथा स्त्रियों में भी वेतन की असमानता नहीं होनी चाहिए। स्त्रियों के कार्य में अधिक कलात्मकता होती है यद्यपि वे पुरखों के समान शारीरिक धर्म नहीं कर सकती। आवश्यकता इस बात की है कि धार्मिक समानता के विचार के अन्तर्गत पुरखों तथा स्त्रियों को एक स्थान पर रखा जाये। यदि धर्म की दृष्टि से कोई वास्तविक अन्तर है तो वह ईमानदारी से किया गया धर्म तथा बेईमानी से किये गये धर्म का अन्तर है। इसी तरह कुशल एवं अनुपम धर्म के अन्तर को भी नहीं टाला जा सकता। बेमानी धर्म को राज्य सुरक्षा प्रदान नहीं कर सकता। यद्यपि राज्य को बेईमान व्यक्तियों को सुधारने का उत्तरदायित्व वहन करना

चाहिये और सुधार की प्रक्रिया के द्वारा उन्हें भी सरसण प्रदान करना चाहिए। इसी प्रकार से यह राज्य का उत्तरदायित्व है कि वह भ्रुकुशल श्रम को कुशल श्रम में परिवर्तित करे। ऐसे कार्य जिसमें कुशलता की आवश्यकता नहीं होती वह भी राष्ट्र के लिए आवश्यक है और वह कार्य भ्रुकुशल श्रम को सौंपा जा सकता है।

माधुनिक समय में सामूहिक उत्तरदायित्व की भावना सामाजिक दृष्टि से अधिक सामगरी सिद्ध हुई है। बच्चे में अपने कार्य की कुशलता से प्राप्त सौ पुरस्कार भी उतना संतोष उत्पन्न नहीं करते जितना अपनी माता द्वारा प्राप्त प्रशंसा का एक शब्द। यदि पुरस्कार से ही उत्साह उत्पन्न होता है तो वह व्यक्ति को लालची बना देगा। आर्थिक असंतुलन को दूर करने प्रथम सामाजिक संतुलन की स्थापना करने का मही उपाय है कि सामाजिक भावना का उचित संचार किया जाये और ऐसे आर्थिक संगठन का निर्माण किया जाये जिसमें व्यक्ति को आवश्यकता अनुसार आर्थिक लाभ का अवसर मिले। विनोबा ने इस दृष्टि से हिन्दू धर्म के अन्तर्गत वंश परम्परागत व्यावसायिक समूहों के सामाजिक संगठन को एक महान् उपलब्धि माना है किन्तु वे बाद के समय में इस व्यवस्था में उत्पन्न हुई ऊँच नीच की भावना को इस व्यवस्था के छिन्न-भिन्न होने का कारण मानते हैं। उनकी भावना है कि आर्थिक प्रतिस्पर्धा के कारण पैतृक व्यवसायिक पद्धति अधिक जर्जरित हुई है। पैतृक व्यवसायिक पद्धति की विशेषताओं की चर्चा करते हुए विनोबा ने यह कहा है कि इस व्यवस्था में व्यक्ति समाज द्वारा प्रदत्त कार्य करता है, समाज व्यक्ति की क्षमता के अनुसार कार्य का अवसर देता है, उसकी पैतृक कुशलता उसे कार्य के योग्य प्रशिक्षण देने में सहायता पहुँचाती है, प्रशिक्षित व्यक्ति प्रशिक्षण के अनुसार कार्य करना अपना कर्तव्य मानता है, कोई अन्य व्यक्ति उसके कार्य में प्रतिस्पर्धा नहीं करता, प्रत्येक व्यक्ति की आवश्यक वेतन एवं सरक्षण प्राप्त होता है तथा निष्ठा से किये गये कार्य को समान मान्यता प्राप्त होती है परिणाम यह होता है कि व्यक्ति सेवा को ही धर्म मानते हुए ईश्वर को प्रसन्न करता है। पैतृक व्यवसायात्मक समूहों का उपर्युक्त संगठन सामाजिक शान्ति तथा आर्थिक संतुलन का सुन्दर प्रयोग रहा है। विनोबा के अनुसार आदर्श राज्य का गठन ऐसे ही सामाजिक संगठन पर आधारित होना चाहिए। वे जाति व्यवस्था को उसकी तीन मौलिक विशेषताओं के कारण उपयोगी मानते हैं — (1) आवश्यकतानुसार वेतन, (2) प्रतिस्पर्धा का अभाव, (3) ऐसी शिक्षा की व्यवस्था जो व्यक्ति के पैतृक गुणों का पूरा पूरा लाभ उठा सके। उनके अनुसार प्रथम दो विशेषताएँ अर्थशास्त्र की दृष्टि से महत्वपूर्ण हैं तथा तीसरी विशेषता समाजशास्त्र की दृष्टि से उपयोगी है। नतिपथ व्यक्ति तीसरी विशेषता को स्वीकार नहीं करते ऐसी स्थिति में पहली दो विशेषताओं को स्वीकार किया जा सकता है। यदि तीसरी विशेषता भी सत्य सिद्ध हो तो ऐसे पैतृक व्यवसायिक समूहों को पुनर्जीवित बनाने में सकोच नहीं करना चाहिये। किन्तु ऊँच नीच का भेद-भाव इसमें से पूर्णतया समाप्त किया जाना चाहिए ताकि यह व्यवस्था समाज को लोहपाश में न जकड़ ले। उनके अनुसार हमें प्रकार से अधिक उत्तम पर जोर देना चाहिये। सेवा की भावना, स्वावलम्बन, अहिंसक शक्ति तथा सभी को आवश्यकतानुसार वेतन के चार ऐसे स्तम्भ हैं जिस पर राज्य रूपी मन्दन की आधारशिला रखी हुई है। राज्य का वास्तविक स्वरूप समाज के मानसिक स्तर तथा देशवास के भेद के कारण भिन्नता रख सकता है किन्तु राज्य के

उद्देश्यों में मौलिक समानता सर्वत्र विद्यमान है। इसी प्रकार से परिवार का बाह्य स्वरूप भी छोटा बड़ा हो सकता है किन्तु परिवार का मूल विचार सर्वत्र एक जैसा है। राजनीतिक विचारक भी चिकित्साशास्त्रियों के समान अपने विचारों को एकमात्र रामबाण औषधि मानते हैं किन्तु आज जब गणितशास्त्र भी सापेक्षता के विचार को स्वीकार कर चुका है तो फिर राजनीति अथवा सामाजिक संगठनों के शास्त्र को अपने विचारों की पूर्ण सत्यता पर जोर नहीं देना चाहिये। विज्ञान के क्षेत्र में दो प्रकार के विज्ञान दिखाई देते हैं। एक मानव को नियंत्रित करनेवाले विज्ञान तथा दूसरे मानवों द्वारा नियंत्रित होनेवाले विज्ञान। इन दोनों में बहुत अन्तर है इस अन्तर को भुलाकर नियंत्रित करनेवाले विज्ञानों को नियंत्रित विज्ञानों के समान मानना अवैज्ञानिक है। मुद्रासन के लिए पहले कठित चार सिद्धान्तों को ही मान्यता प्राप्त होनी चाहिये ताकि जनता का कल्याण एवं सुख प्राप्त किया जा सके और शेष सभी विवाद परिस्थितियों के अनुसार निश्चित किये जाने के निमित्त छोड़ देने चाहिये।

दिनोबा के अनुसार अहिंसा पर आधारित शासन अधिक स्थायी होता है। यद्यपि इतिहास में अहिंसा पर आधारित राज्य का उदाहरण मिलना कठिन है। फिर भी यह कहा जा सकता है हिंसा पर आधारित राज्य की लम्बे समय से चली आ रही मान्यता यह सिद्ध करती है कि हिंसा ही सब कुछ नहीं है। जिन राज्यों में हिंसा के द्वारा सरकार की स्थापना की गयी है वे भी जनमत का समर्थन अर्थात् अहिंसा का समर्थन पाने के इच्छुक हैं ताकि उनकी शासन व्यवस्था बनी रहे। हिंसा से प्रतिहिंसा और भी उभरती है और अन्त में परिणाम युद्ध होता है। अतः हिंसा को शासन का आधार नहीं बनना चाहिए। नैतिक दृष्टिकोण से भी सभी व्यक्तियों पर अहिंसा की मान्यता की ताकिक दृष्टि से स्वीकार करना चाहिए। आज के विश्व में युद्ध से उत्पन्न समस्त खामियों के प्रति व्यक्ति सचेत है क्योंकि इन युद्धों में राष्ट्रों का बहुत ध्वंस हुआ है। अतः भविष्य में युद्ध के लिए विनोद सम्भावना दिखाई नहीं देती क्योंकि हिंसा का स्थान अहिंसा लेती जा रहों है। न केवल जनमत किन्तु विश्व का बहुमूल्य जन समुदाय इसी परिणाम पर पहुँच रहा है।

अहिंसा में विरोधी को समाप्त करने के लिए कोई स्थान नहीं है। विरोधी को समाप्त करने के स्थान पर विरोधी के हृदय को परिवर्तित करने की आवश्यकता पर बल दिया जाता है। अहिंसा में एक व्यक्ति की विजय दूसरे व्यक्ति की भी विजय है। यदि कोई विवादपूर्ण विषय उपस्थित हो जाये तो उसे तटस्थ पक्ष फैले के लिए मौप दिया जाता है। यही अहिंसा का सरल मार्ग है। जब दो व्यक्ति आपस में मिलते हैं और उनमें परस्पर विरोध प्रारम्भ होता है तो उन दोनों में से हिंसक व्यक्ति अहिंसक व्यक्ति को समाप्त कर सकता है क्योंकि अहिंसक व्यक्ति को अहिंसा को हिंसक व्यक्ति गायब उभरने का अवसर ही न दे। ऐसा व्यक्तिगत सम्बन्धों में हो सकता है राष्ट्रीय सम्बन्धों में नहीं। व्यक्तिगत सम्बन्धों में भी अहिंसक व्यक्ति की ही विजय माननी चाहिये क्योंकि वह अपना आत्मसमर्पण नहीं करता। इसी तरह राष्ट्रीय सम्बन्धों में भी अहिंसा की ही विजय होनी है।

पूर्ण युद्ध तथा हिंसक राज्य के मध्य चयन करने समय अहिंसा अधिक रोचक नहीं लगती फिर भी संगठन प्रशिक्षण आदि को दृष्टि से अहिंसक राज्य की आवश्यकता अनुभव की जाती है। अहिंसक राज्य का गठन युद्ध में भिन्न होता है। यह इतना अधिक

व्यापक होना चाहिए कि प्रत्येक व्यक्ति के जीवन को स्पष्ट करता हो। प्रत्येक व्यक्ति को अहिंसा के प्रति निष्ठावान बनाया जाता है। क्योंकि अहिंसा विश्वास पर आधारित है और यह जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में पहुँचनी चाहिये। राष्ट्रीय तथा अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों का सम्पूर्ण प्रशासन अहिंसा पर आधारित होना चाहिए। क्योंकि राष्ट्रों को हिंसक राज्यों की रक्षा करने के लिए जितना बलिदान करना पड़ता है उतना अहिंसक राज्यों की रक्षा नहीं करना पड़ेगा। अहिंसा की दृष्टि से प्रतिरक्षा अधिक सुरक्षाजनक है क्योंकि इसमें जीवन तथा सम्पत्ति को हानि नहीं पहुँचाई जाती है। अहिंसा की लड़ाई युद्ध क्षेत्र में नहीं होती बल्कि व्यक्ति के हृदय में होती है। फिर भी अहिंसा को लेकर विरन्तर तैयार रहने की आवश्यकता रहेगी एक बार अहिंसा के प्रयोग का यह अर्थ नहीं है कि जीवन भर उसी के बाम चल जाये। अहिंसक जीवन को हर समय हर पल त्याग के लिए तैयार रहना होगा।

अहिंसक व्यवस्था मानवीय क्षमता में परे नहीं है और न इसके लिए किसी आधि-भौतिक शक्ति की आवश्यकता है यदि व्यक्ति अत्यन्त उन्नत मानव के रूप में हो तो उसके लिए प्रतिकार की आवश्यकता नहीं होगी। सामान्य व्यक्ति जिसकी प्रकृति में बुराई विद्यमान है वह एकदम अपनी कुटिलता का त्याग नहीं कर सकता फिर भी उसकी प्रकृति की अच्छाई उसकी बुराई पर हावी रहेगी और वह व्यक्ति समाज में अहिंसक व्यवस्था की बनाये रखने में सहायक बन सकेगा। यही कारण है कि अहिंसक व्यवस्था अन्य सभी सामाजिक व्यवस्थाओं की तुलना में अधिक स्थायी है।

अहिंसक राष्ट्र चाहे एक हो हो फिर भी वह सार्वभौमिक मान्यता प्राप्त कर अपनी सुरक्षा बनाये रख सकेगा। साम्यविता यह है कि सम्पूर्ण मानवीय समाज एक है केवल सुविधा के लिए पृथक् पृथक् राष्ट्रों का विचार निगूत हुआ है। यदि कोई एक राष्ट्र अहिंसक बन जाता है तो वह अपने को दूसरे से विपरीत प्रत्येक पृथक् नहीं मानेगा। वह अपने पड़ोसी राष्ट्रों की वैधानिक हितों की उम्मी प्रकार से रक्षा करेगा जैसे वह स्वयं के हितों की करेगा। अहिंसक राष्ट्र अपनी उत्पादित वस्तुएँ दूसरे राष्ट्र पर थोपना नहीं चाहता। इसमें प्रत्येक गाँव स्वावलम्बी होगा तथा धर्म के कार्य में लगा हुआ होगा। यदि पड़ोसी राष्ट्र के साथ किसी प्रकार का विवाद उत्पन्न होता है तो आपसी बात चीत से या पञ्च फौजों से उसका निपटारा किया जायेगा। यदि पड़ोसी राष्ट्र ने आक्रमण कर दिया तो अहिंसक राष्ट्र उस आक्रमण का मुकाबला अहिंसा से ही करेगा। अहिंसक राष्ट्र भय से मरबंदा मुक्त होता है। भारत का उदाहरण बताता है कि आक्रमण करनेवाला राष्ट्र दूसरे राष्ट्र की भूमि तथा सुविधाओं को देखकर लतबाता है किंतु इससे दूसरे राष्ट्र को कोई हानि नहीं होनी चाहिए। मूल रूप से सारा ही विश्व एक है। यदि हम किसी अन्य राष्ट्रपिता को अपने यहाँ आने से न रोके तो उसमें हमें कोई हानि नहीं होगी। भारत में पारसीयों को आकर बसने की सुविधा देने का उदाहरण सामने है। प्रयत्न करने पर भी यदि पड़ोसी राष्ट्र आक्रमण करे तो अहिंसक राज्य को भयभीत होने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि अहिंसक राज्य के सार्वभौमिक व्यक्ति जो कि अपने जीवन को अर्पित करने को तैयार है उनके होते हुए राज्य को कोई सन्देह नहीं होता। शक्ति प्रत्येक पक्ष की कमो अहिंसा की सबसे बड़ी कमजोरी है। अहिंसा के विश्वास रखने वाले व्यक्ति को आत्म-शक्ति से वंचित नहीं होता

होना चाहिए यदि उनमें भीरुता का भाव उत्पन्न हो गया तो वह अहिंसा को हिंसा से दुर्बल मानने लगेगा। वास्तविकता यह है कि अहिंसक राज्य व्यवस्था बाह्य भाक्रमण तथा आन्तरिक कलह से मुक्त होती है। अहिंसक राज्य में सभी के सुख के लिए प्रयास किया जाता है और सभी के कष्टों के निवारण का प्रयत्न किया जाता है। फिर भी यदि कोई व्यक्ति व्यवस्था फैलाने का प्रयास करता है तो अहिंसा में विश्वास रखनेवाले सार्वजनिक कार्यकर्ताओं द्वारा उनका शमन कर दिया जाता है। प्रत्येक राज्य में ऐसे कार्यकर्ताओं की टोली होती है जो सामाजिक सेवा का कार्य उत्तरदायित्व की भावना से करते हैं। उनका शेष जनता पर भी प्रच्छा प्रभाव पड़ता है और असतुष्ट तत्त्व सही मार्ग पर आने लगते हैं। आदर्श अहिंसक व्यवस्था के अन्तर्गत पुलिस की आवश्यकता नहीं है पुलिस के स्थान पर सार्वजनिक कार्यकर्ताओं को टालियां ही रहेंगी जो पूरे लगन से अपने कर्तव्यों का पालन करेंगी। साम्य प्रविष्य में आदर्श राज्य स्थापित होने के पश्चात् कानून तथा व्यवस्था की समस्या ही उत्पन्न न हो। कानून तथा व्यवस्था की बात हम इसलिए करते हैं कि हम प्राधुनिक राज्य के सदर्भ में प्रत्येक स्थिति को मांफने का प्रयास करते हैं।

माक्सवादी तथा सर्वोदय

विनोबा भावे ने कहा कि माक्सवाद एवम् सर्वोदय मानवीय प्रकृति की अवधारणा की दृष्टि से एक जैसे लगते हैं। माक्स के अनुसार निर्धन व्यक्तियों द्वारा राज्य की शक्ति पर कब्जा किये जाने के पश्चात् अन्त में राज्य भी तिरोहित हो जायेगा। तात्पर्य यह है कि राज्य की मत्ता नहीं रहेगी और बिना किसी केन्द्रीय शक्ति के हस्तक्षेप के देश का शासन चलता रहेगा। यदि साम्यवादी माक्स के इस विचार को स्वीकार करते हैं तो उन्हें अनुष्य की नैसर्गिक प्रच्छाई एवम् विश्वसनीयता को स्वीकार करना होगा। माक्स ने इसी साम्यता से अपना विचार व्यक्त किया था वह जानता था कि यदि व्यक्ति की प्रच्छाई को स्वीकार नहीं किया गया तो राज्य कभी भी तिरोहित नहीं होगा और उसकी सत्ता सदैव बनी रहेगी। साम्यवादी कहते हैं कि प्राधुनिक समय में राज्य को और भी अधिक शक्तिशाली बनाने की आवश्यकता है और सारी शक्ति केन्द्र में निहित होनी चाहिये। इसे वे सर्वहारावर्ग का अधिनायकत्व कहते हैं। अगका कहना है कि राज्य इस अधिनायकत्व की स्थिति के पश्चात् किसी दिन तिरोहित हो जायेगा। लेकिन कैसे होगा इसका कोई उत्तर नहीं है। हमारे विपरीत सर्वोदय विचारधारा राज्य सत्ता के पूर्ण विनोष में विश्वास रखती है और इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए केन्द्रीय सत्ता को शक्ति को दुर्बल बनाना चाहती है। वे विकेन्द्रीकरण के द्वारा राज्य की शक्ति को लीए कर राज्य को तुरन्त समाप्त करने में विश्वास करते हैं। देखा जाये तो साम्यवादी मानव की नैसर्गिक प्रच्छाई में निष्ठा प्रकट नहीं करते।⁶

सर्वोदय तथा माक्सवाद में सम्वाद की स्थिति बन सकती है अथवा नहीं इस सम्बन्ध में विनोबा के विचार हैं कि माक्सवाद कोई ऐसा वाद नहीं है जो परिस्थिति एवम् इर्द-गिर्द के पर्यावरण की नुमायश प्रयुक्त किया जा सके। यह प्रयोग की एक प्रकृति है जो कि स्थान तथा समयानुसार आवश्यक परिवर्तन के दौर से गुजरती है। इस में हुई शान्ति पूर्णतया माक्स के अनुष्य नहीं थी। चीन में इस से भिन्न स्थिति में शान्ति हुई। अतः माक्सवाद की पद्धतियों में आवश्यकतानुसार परिवर्तन होते रहे हैं। यूरोप में जब माक्सवाद

का जन्म हुआ उस समय पूजावाद अपने उग्रतम रूप में था। इस प्रकार से मार्क्सवाद का प्रयोग परिस्थिति अन्य है।⁷

सर्वोदय जीवन का आदर्श है। यह अन्य विचारवादों में गुलम उच्च आदर्शों को ग्रहण करने में सदैव तत्पर रहता है। सर्वोदय एक स्वतन्त्र विचारवाद है जो सम्पूर्ण जीवन को अंगीकार करता है। इसका जन्म मार्क्सवाद के समान किसी विशेष विचारवाद से संपर्क करने के लिए नहीं हुआ। यही कारण है कि सर्वोदय निरन्तर प्रगति की ओर बढ़ रहा है। यह प्रचण्ड का स्वागत करता है अतः मार्क्सवाद भी सर्वोदय के अन्तर्गत सम्मिलित किया जा सकता है। मार्क्सवाद तथा सर्वोदय के बीच कोई स्थायी संपर्क नहीं है। विनोबा के अनुसार भारत की विशिष्ट सांस्कृतिक एवं परम्परागत परिस्थितियों के अनुरूप मार्क्सवाद को भी बदलने की आवश्यकता है। मार्क्सवाद भारत के लिए बहुत उपयोगी हो सकता है यदि यह भारत की आवश्यकतानुसार अपने को ढाल ले। यह तभी पल्लवित हो सकता है जब सोवियतों की भावना इसका केन्द्र बिन्दु बन जाये। यदि मार्क्सवाद में परिवर्तन सम्भव नहीं है तो इस सिद्धांत का कोई मानवीय मूल्य नहीं होगा। विनोबा की यह मान्यता है कि मार्क्सवाद भ्रमानियों का अंधविश्वास न रहकर एक समग्रानुसार परिवर्तित होने वाली आधुनिक विचारधारा बन जायेगा। उनके अनुसार जिस प्रकार से गंगा का पाट बढ़ता चला जाता है और अन्त में वह समुद्र में मिल जाती है उसी प्रकार से किसी दिन मार्क्सवाद भी सर्वोदय में घा मिलेगा। सर्वोदय का दार्शनिक आधार भारतीय जनता के सांस्कृतिक एवं पारस्परिक धरोहर के अनुरूप है। अतः सर्वोदय की मान्यता को भारत में स्थापित होने के लिए अधिक अनुबलन की आवश्यकता नहीं है जबकि भारत में मार्क्सवाद की स्थापना के लिए अनेक प्रयास करने होंगे। यही कारण है कि मार्क्सवाद सर्वोदय में मिलकर ही भारत में सर्वत्र फैल सकता है। भारत में सविधान के माध्यम से मार्क्सवाद की स्थापना इस बात का प्रमाण है कि मार्क्सवाद में विश्वास रखने वाले विचारकों में हृदय परिवर्तन होना प्रारम्भ हो गया है।⁸

कानून तथा नैतिकता

विनोबा के अनुसार भूदान आन्दोलन के लिए भूमि प्राप्ति व्यवस्थापन के माध्यम से करने की आवश्यकता नहीं है। वे अपने आन्दोलन को नैतिक आन्दोलन मानते हुए व्यवस्थापन की मांग को निरर्थक समझते हैं। उनके अनुसार व्यक्ति के नैतिक सिद्धान्तों से व्यवस्थापन के द्वारा लाये गये परिवर्तन केवल एक औपचारिकता और पुस्तक की समाप्ति पर अङ्कित किये गये 'समाप्त' की भांति है। अद्वितीय सामाजिक व्यवस्था में कानून समाप्ति का सूचक है और उसी प्रकार से निरर्थक है जिस प्रकार से समाप्ति का उपर्युक्त शिष्ट व्यक्तिक पुस्तक सम्पूर्ण होने के पश्चात् उपर्युक्त विज्ञ की आवश्यकता ही नहीं रहती। विनोबा ने इस प्रकार व्यवस्थापन के प्रति अपनी अनिच्छा प्रकट की है। उनका यह कहना है कि नैतिक वातावरण बनने के पश्चात् व्यवस्थापन की मांग करना बुरा नहीं है किन्तु व्यवस्थापन के माध्यम से इस कार्य को प्रारम्भ करना उचित नहीं ठहराया जा सकता। विनोबा व्यवस्थापन की सहायता के बिना भूदान की समस्या का हल ढूँढते हैं।⁹

अपरिग्रही समाज का आदर्श

विनोबा ने अपरिग्रह बनाम अपहरण की समस्या का विमोचन किया है। उनके

अनुसार वर्तमान समाज में अपहरण का अधिक बोलबाला है। अपहरण के दावेदार यह मान्यता रखते हैं कि व्यक्ति समाज के निमित्त है अतः व्यक्ति को उसकी सम्पत्ति से सनाज हित में वंचित करना बुरा नहीं है। बल्कि अपहरण के विरुद्ध तर्क प्रस्तुत करना त्रुटिपूर्ण है। कई देशों में यह विचार मान्यता प्राप्त कर रहा है। किन्तु विनोबा ने अपहरण के निन्दान्त का तीव्रतम विरोध करते हुए अपरिग्रह के निन्दान्त का पक्ष प्रस्तुत किया है। उनका यह कहना है कि सामान्यतया अपरिग्रह को सन्यासियों का विचार माना जाता रहा है। यह भ्रान्ति फैलाई जाती है कि परिग्रह के बिना सामान्य व्यक्ति का जीवन दुष्पर हो जायेगा। यह भी कहा जाता है कि इस अर्थ में सन्यासियों का आदर करना चाहिये किन्तु उनके विचारों का अनुसरण नहीं करना चाहिये। सन्यास को जीवन के अंतिम आदर्श के रूप में स्वीकार करते हुए भी सग्रह की प्रवृत्ति के प्रति आस्था बनायी रखी जाती है। विनोबा ने इस भ्रान्ति का निवारण करते हुए यह कहा है कि किसी पाप का निवारण करने के लिए उसी पाप को माध्यम नहीं चुना जा सकता। यदि इन कार्य में सफलता भी मिल जाये तब भी हम सत्य का हनन ही करते हैं। अतः लालच तथा सग्रह की वृत्ति को विश्व से मिटाने की आवश्यकता है और इसके लिए ऐसी मान्यता साबित करने की आवश्यकता है कि लोभ तथा लालच का समूह नाश कर दिया जाये। समाज में चोरी करने वाले, बाला घन बनाने वाले तथा सग्रह करनेवालों को किसी भूम्य पर सम्मान का स्थान नहीं मिलना चाहिए। गीता में यह बात स्पष्ट रूप से अश्रुित की गई है लेकिन सन्यासियों के उपदेशों के समान गीता के उपदेश को भी ताक में रख दिया है।¹⁰

विनोबा सम्पूर्ण के माध्यम से सग्रह को उचित मानते हैं। उनका कहना है कि जिस प्रकार यज्ञ के समय जब इन्द्र की आहुति दी जाती है तो मन्त्र पढ़ा जाता है कि 'यह आहुति इन्द्र के लिए है, मेरे लिए नहीं।' इसी तरह से वे चाहते हैं कि हम कारखानों में जो भी माल उत्पादित करें वह मनुष्य तथा राष्ट्र के लिए समर्पित करें न कि अपने लिए। हमारे पास जो कुछ भी है उसे समाज के निमित्त समर्पित करने और अपनी आवश्यकतानुसार हम समाज में पुनः जो भी प्राप्त करेंगे वह हमारे लिए अमृत के समान होगा। इस संदर्भ में विनोबा ने प्राधुनिक समय की उन समगति को दर्शाया है जो सेवा के नाम पर शोषण का प्रतीक बन गयी है। उनके अनुसार सामन के प्रशासकीय एवं अन्य विभाग जो कि अत्यन्त खर्चीले हैं 'सिवासी' के नाम से जाने जाते हैं उदाहरण स्वरूप प्रशासनिक सेवा, चिकित्सा सेवा, शिक्षा सेवा आदि। प्रशासकीय सेवा के अधिकारियों को चार छद्मों में वेतन मिलता है। जबकि उनके स्वामियों का जो बिना के निर्धन व्यक्ति हैं और जिनकी सेवा करने का वे उपदेश देते हैं उन्हें केवल घाट माने रोज के मिलते हैं। यह एक दुःखद विरोधाभास है कि जो लोग लाखों रुपये कमाते हैं उन्हें मेवक कहा जाता है जबकि राष्ट्र के लिए धन उत्पन्न करने वालों को स्वार्थी भी सजा दी जाती है। यह दम्भ एवं दिखावे का चमत्कार है। विनोबा ने इस दम्भ के निवारण के लिए भूमि की सामूहिक संपत्ति बनाने का विचार प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार भूमि, संपत्ति तथा बुद्धि जो भी कुछ हमारे पास है वह समस्त समाज को समर्पित है। हमें अपरिग्रह में यह भय नहीं रखना है कि वह हमें निर्धन बना देगा। अपरिग्रह हमें समाज के सदस्य के रूप में छनी बनायेगा। यह कार्य धृष्ट व्यक्तिगत हितों से पूरा नहीं हो सकता। आवश्यकता इस बात की है कि

अपरिग्रह के सिद्धान्त पर एक सुन्दर समाज की रचना की जाये। यही भूदान का आदर्श है।¹¹

विनोबा ने अपरिग्रह के माध्यम से सामाजिक परिवर्तन को सुगम माना है। उनके अनुसार वर्तमान समय में जो व्यक्ति धनसमृद्ध करता है वह धन के साथ-साथ विन्ताओं तथा विभिन्न रोगों को भी भ्रजित कर नेता है। उसमें पास धन की अनुर मात्रा होती है किन्तु वह धन से भी अधिक गून्थवान अपने निवृत्तय व्यक्ति को का प्रेम को देता है। यही कारण है कि समाज में धनसम्पन्न व्यक्ति भी सुखी नहीं है। गरीब तथा समीर सभी दुखी है। इससे लिए व्यवस्था को परिवर्तित करने की आवश्यकता है ताकि अपरिग्रह के रूढ़ आधार पर समाज को अस्थिर बना जा सके। विनोबा ने यह भी स्पष्ट किया है कि उनका विचार एक नैतिक विचार है और इस दृष्टि में यह समाज के हित में स्वयं द्वारा प्रारोपित है न कि बाह्य शक्ति के दबाव के द्वारा। हमें निर्धन तथा समीर सभी को इस विचार को उपादेयता बतलानी है और अपरिग्रह का संदेश घर-घर पहुँचाना है। यदि यह संदेश देशवासियों द्वारा ठीक से धारणित कर लिया जाये तो हमें न तो अमेरिकी शक्तिवादी की आवश्यकता रहेगी और न नासिक प्रेस के बागजी रणियों की। अत्यन्त भारतीय घर बँध जायेगा। जनता स्वयं सभी प्रकार की मांगों की पूर्ति कर सकेगी और अपनी विन्ताओं को समाज पर छोड़ देगी। विनोबा ने अपने को भगवान् वामन के समान प्रस्तुत कर भूमि के छोटे भाग की मांग की है। वे भूदान, संपत्तिदान तथा जीवनदान के श्रमिक पार्यक्रम को इस आदर्श पर चला रहे हैं ताकि सभी व्यक्ति ईश्वर की सम्पदा का समान रूप से उपयोग कर सकें और निर्धनों के हित अपना समस्त स्वीकार कर स्वीच्छन निर्धनों को भलीभाँति कर लें।¹²

मानवीय समाज का शास्त्रविक आधार

विनोबा के अनुसार केवल व्यक्तिवादी जीवन ही सब कुछ नहीं है। हम समाज में रहते हैं और समाज की सेवा करने ही प्रतिभान सतुष्टी प्राप्त करते हैं—चाहे हमारे समाज की कल्पना परिवार जितनी सकीर्ण हो अपना संपन्न मानवीयता जितनी विस्तृत। हम समाज से पृथक् जीवन की कल्पना नहीं कर सकते यह एक नैतिक मानवीय भावना है जिसको दृष्टि से धीमल नहीं किया जा सकता। हम सभी प्रकार के सुख दुःख में दूसरों के साथ रहना चाहते हैं और यही समाज का आधार है। समाज के शासन के लिए अनेक प्रकार के बानून विद्यमान हैं जिनमें कुछ धार्मिक हैं, कुछ सामाजिक तथा अन्य बौद्धिक। यह एक इच्छा के प्रति सम्मान की भावना से हमारा जीवन दन नियमों द्वारा बद्ध रहता है। आवश्यकतानुसार इन बानूनों की आलोचना की जाती है किन्तु इन्हे तोड़ा नहीं जाता। यही कारण है कि समाज एवं जुट रहता है और यह प्रक्रिया निरन्तर चली रहती है। किन्तु बानून बितने भी अच्छे तथा प्रभावशाली क्यों न हों वे काफी नहीं हैं इनसे समाज शक्तिशाली नहीं बनता। समाज की शास्त्रविक शक्ति निष्ठा से ही प्राप्त होती है। माता-पिता तथा बच्चों के बीच में निष्ठा का बंधन होता है। इस निष्ठा के अभाव में परिवार रूपी संस्था का समस्त आनन्द तिरोहित हो जायेगा। इसी प्रकार में पति-पत्नी के बीच निष्ठा की भावना न रहे तो गृहस्थ जीवन सारहीन हो जायेगा। व्यक्ति तथा शासन के

मध्य भी निष्ठा की भावना आवश्यक है अन्यथा समुदाय दुर्बल हो जायेगा। कानूनों का निर्माण होता रहेगा और व्यक्ति उसका पालन भी करेंगे किन्तु उससे राष्ट्र समृद्ध नहीं होगा। यदि व्यक्तियों की शासन में निष्ठा नहीं है तो वे शासन को असफल बना देंगे। उदाहरण के तौर पर विद्यार्थियों तथा शिक्षकों के मध्य विश्वास की कमी के कारण ही परोक्षा भवन में निरीक्षक नियुक्त किये जाते हैं ताकि विद्यार्थी नकल न कर सकें। किन्तु इससे नकल करने की प्रवृत्ति सम्प्राप्त नहीं हुई है। निष्ठा की कमी के कारण शिक्षा में अपना ठोस आधार खो दिया है। जब तक विद्यार्थी तथा शिक्षक के मध्य पूर्ण विश्वास की भावना उत्पन्न नहीं होती तब तक शिक्षण व्यवस्था भ्रष्ट ही मानी जायेगी। अतः यह कहा जा सकता है कि कानून द्वारा निष्ठा अथवा विश्वास का निर्माण नहीं हो सकता। कानून द्वारा प्रेम तथा श्रद्धा उत्पन्न नहीं होती। केवल धर्म ही, जो कि नैतिक एवं सामाजिक उत्तरदायित्व की चेतना का प्रतीक है, निष्ठा का सृजन कर सकता है।¹³

राजनीतिक शक्ति एवं सामाजिक क्रान्ति के मध्य सम्बन्ध

विनोबा भावे ने आचार्य कृपलानी के विचारों का खण्डन करते हुए यह कहा था कि सामाजिक क्रान्ति के लिए पहले राजनीतिक शक्ति को प्राप्त करना आवश्यक नहीं है। उनके अनुसार केवल शक्ति प्राप्त करने से ही सामाजिक क्रान्ति सम्भव नहीं होती। शासनात्मक अधिकार प्राप्त होने से जनमत पर नियंत्रण हो सकता है किन्तु क्रान्ति नहीं हो सकती। लोकतांत्रिक सरकार सामान्य जनता के विचारों को प्रकट करती है और बहुसंख्यक समाज की मान्यताओं को स्वीकार करती है। जैसी जनता होती है वैसी सरकार भी होती है। यदि जनता मर्यापन करने की इच्छुक हो तो सरकार मर्यापिषेध का नियम नहीं बना सकती। यदि सरकार अच्छी हो और जनता इसके विपरीत बुरे व्यक्तियों का बाहुल्य रखती हो तो वह सरकार लोकतांत्रिक नहीं बही जा सकती। अतः सामाजिक क्रान्ति लाने वालों को राजनीतिक शक्ति का त्याग करना पड़ता है। उनके पास ऐसी शक्ति स्वतः उत्पन्न हो जाती है जिसके द्वारा वे राजनीतिक क्रान्ति ला सकें। महात्मा बुद्ध को क्रान्ति लाने के लिए अपना साम्राज्य छोड़ना पड़ा। यदि वे सम्राट ही बने रहते तो क्रान्तिकारी नहीं बन सकते थे, अच्छे शासक भले ही बन जाते। प्रकबर एक अच्छा शासक था किन्तु क्रान्तिकारी नहीं था। बुद्ध, नाइस्ट तथा गांधी सभी क्रान्तिकारी थे किन्तु उनकी शक्ति नैतिक थी। शासन नैतिक प्रभाव की मान्यता देता है और उसके अनुरूप अपने प्रापकों का लो लेता है किन्तु स्वयं प्रभाव अथवा शक्ति का सृजन नहीं कर सकता। शक्ति के लिए चित्तलाने से शक्ति नहीं बनती। नैतिक नियम के पालन से ही शक्ति का निर्माण होता है। विनोबा भावे ने नयी तालीम को इस प्रकार की शक्ति का सृजनात्मक उपाय माना है। उनके अनुसार नयी तालीम का अनुसरण सामाजिक क्रान्ति ला सकता है। वे सरकार से सहानुभूति लेने में तत्पर हैं किन्तु सरकार पर निर्भर रहना नहीं चाहते। वे अपना काम स्वयं करके सरकार द्वारा अपना उदाहरण अपनाने पर जोर देते हैं पर्याप्त सरकार का नेतृत्व करना चाहते हैं, मार्गदर्शन करना चाहते हैं। यदि समाज में ऐसे मार्गदर्शक हों तो शासन उनके विचारों से लाभान्वित हो सकता है। वे इस बात को बेदल निराशा का विचार ही बनाते हैं कि शक्ति के बिना व्यक्ति कुछ भी नहीं कर सकता। उनका यह कहना है कि व्यक्ति को स्वावलम्बी बनना चाहिये और आभावादी बनना चाहिये। गांधीजी

पर जीवन इस मामले में प्रेरणादायी है। वे एक साधारण व्यक्ति से महान् शक्तिवाची व्यक्ति बन गये। सत्य यह है कि शक्ति पृथक् नहीं है इसके साथ भावना अर्थात् शिव अन्तर्निहित है। यदि हम भारता के प्रति निष्ठावान हैं तो शक्ति अपने आप हमें प्राप्त होगी। शिव सत्य शक्ति की कामना नहीं करता शक्ति ही शिव की कामना करती है। अतः हमें शक्ति के रथान पर शिव को प्राप्त करने की सतत राखनी चाहिये यही गांधीजी का उपदेश भी है।²⁴

कोई भी रचनात्मक काम क्रान्तिकारी दृष्टिकोण से किये जाने पर ही क्रान्ति का सूत्रपात करता है तभी आवश्यक शक्ति उत्पन्न होती है। रचनात्मक काम शक्ति का साधन है। कोई भी शासन राज्य की भांति द्वारा जातिविहीन समाज की स्थापना नहीं कर सकता। सरकार ने दत्तवा एष्ट लागू किया था लेकिन प्रायः 10-12 वर्षों को कन्याओं का पियाह होता है। दत्तवा कारण यह है कि इसे दण्डनीय अपराध नहीं माना गया है जैसे कि चोरी को दण्डनीय अपराध मानते हैं। यह उसी तरह से जैसे कि चोरी के समाज में चोरी को दण्डनीय अपराध नहीं माना जायेगा। यदि हम राजनीतिक शक्ति अथवा शासकीय शक्ति के माध्यम से क्रान्ति की कामना करते हैं तो हमारा इतिहास में विश्वास नहीं रहेगा। सत्ता द्वारा परिवर्तन शक्ति से ही सम्भव होता है। हमें शक्ति नहीं अपितु शक्तिवाच्य के विचारों के अनुरूप चलना है। शक्तिवाच्य से जब यह पूछा गया कि यदि जनता उनके विचारों को नहीं समझ पाये तो वे क्या करेंगे। उनका उत्तर था कि वे उन्हें और भी स्पष्ट करेंगे और यह पूछे जाने पर कि यदि फिर भी विचार समझ में न आये तो शक्तिवाच्य का कहना था कि वे बार-बार समझाते रहेंगे। अर्थात् नियम यह है कि प्रकाश के सामने अंधकार नहीं रहता रहता। अंधकार शक्ति नहीं है प्रकाश ही शक्ति है। एक बार प्रकाश उत्पन्न होने के पश्चात् अंधकार को नष्ट होना ही पड़ता है।²⁵

क्राइस्ट ने भी एक बार यह पूछे जाने पर कि व्यक्ति अपराध करने वाले को कितनी बार क्षमा करे, कहा था कि कितनी बार वह अपराध करे उतनी बार उसे क्षमा कर दिया जाये। अर्थात् शोध शक्ति नहीं है क्षमा ही शक्ति है। यही सत्याग्रह की भावना है। यदि हमें हमारे विचारों में सदा हमारी क्षमाशीलता में पूर्ण निष्ठा है तो हम समाज में क्रान्ति ला सकते हैं यदि वैश्व शक्ति में ही हमारा विश्वास हो तो हम शासक भले ही बन जायें क्रान्तिकारी नहीं बन सकते। खादी पहनने को कानून द्वारा बाध्य करना क्या खादी की सफलता का सूचक कहा जा सकता है? यदि खर्च तथा खादी के बारे में कोई क्रान्तिकारी विचार है तो वह यह है कि यह मिल के विरुद्ध खड़ा है और मिल को समाप्त कर देगा। किन्तु गांधीजी के पश्चात् इस विचार की मान्यता खादी पहनना अनिवार्य करके प्राप्त नहीं की जा सकती। हमें अपने आपको भारतवासी कहवाने का गौरव अनुभव करता चाहिये। विनोबा के अनुसार गांधीजी की नयी तालीम की योजना एक क्रान्तिकारी विचार है किन्तु इसके प्रसार के लिए शक्ति की आवश्यकता नहीं है। सत्य तो यह है कि बिना शिक्षा के हम शक्ति उत्पन्न नहीं कर सकते। हमें चिंतन के कुचक्र को तोड़कर शिक्षा के द्वारा शक्ति का प्रयोग करना है और शक्ति के माध्यम से नये विचारों को प्रसारित करना है। वास्तविक शक्ति हमारी भावना में अन्तर्निहित है उसे पहचानने की आवश्यकता है।²⁶

नवीन क्रान्ति

जनता क्रान्तिकारी कार्यक्रम अपनाते की उत्सुक रहती है और यह मानती है कि क्रान्ति रक्तहीन नहीं हो सकती। किन्तु सत्य यह है कि रक्त पूर्ण क्रान्ति-क्रान्ति नहीं है। ऐसे व्यक्ति यथास्थितिवादी हैं। उनके सामने क्रान्ति सत्य नहीं है किन्तु स्थिति में परिवर्तन का सीमित कार्यक्रम ही है जिसमें वे एक स्थिति को बदल कर दूसरी स्थिति प्राप्त करना चाहते हैं। क्या यह क्रान्ति है कि सुखी व्यक्ति दुखी बन जाये और दुखी व्यक्ति को सुखी बना दिया जाये? क्या इससे कष्टों का निवारण हो ज़रूरी है? यह तो यथास्थितिवाद का प्रतीक है। वास्तविक क्रान्ति सब की प्रसन्नता की कामना करती है। सर्वोदयवादी मन्त्रे क्रान्तिकारी हैं क्योंकि वे सभी के सुख के इच्छुक हैं। जो समाज को दो वर्गों में बांटना चाहते हैं वे साम्यवादी कहलाना पसन्द करते हैं किन्तु वास्तव में वे नम्रदायवादी हैं। पारचाय मस्तिष्क अधिक से अधिक व्यक्तियों का अधिकतम सुख चाहता है। किन्तु भारतीय चिन्तन सभी के कल्याण की कामना करता है। सभी को समान प्रेम भाव से देखना भारत का आदर्श है। एक समय या जब एक प्रत्यक्ष व्यवस्था ने बहुसंख्यक वर्ग पर शासन किया लेकिन आज बहुसंख्यक अल्पसंख्यकों पर शासन करते हैं। किन्तु भारत में इसके विपरीत स्थिति है। हमें यह दिखाया जाता है कि हम दूसरों के लिए, वेग ही व्यवहार करें जैसा हम दूसरों द्वारा अपने लिए चाहते हैं। विनोबा ने इसी आदर्श के अनुसार परिणाम प्राप्त करने की कामना की है। वे किसी को कष्ट देना नहीं चाहते। वे हृदय परिवर्तन पर जोर देते हैं। उनका मार्ग कोई नवीन मार्ग नहीं है। ऋषि-मुनियों द्वारा दिये गये उपदेशों का वे पालन कर रहे हैं। वे एक ऐसी अहिंसक क्रान्ति खाना चाहते हैं जो भारत के विचारों के अनुरूप है। उनकी यह मान्यता है कि यदि मानव में अहिंसा दानि सकन नहीं होती तो विश्व में कही भी अहिंसक क्रान्ति नहीं लाई जा सकती है।¹⁷

विनोबा के अनुसार हमें अपने विचार दूसरों पर नहीं थोपने चाहिए। यदि कोई हमारे विचारों से सहमत न हो तो उन्हें अपने स्वतंत्र विचार व्यक्त करने की छुट होती चाहिए। दूसरों पर विचार थोपने का अर्थ है हिंसा, साम्राज्यवाद तथा विश्व-युद्ध की खाली को भरना। जब तक राष्ट्रों में पारस्परिक सहिष्णुता का भाव उत्पन्न नहीं होता तब तक नहीं प्रथी में शान्ति की सम्भावना सम्भव है। समृद्धि की प्राप्ति अनेक बार राष्ट्रों में सम्मानरण तथा पारस्परिक भय के लिए प्रेरित करती है। यदि सही रूप में जनमत की जाहृत किया जाये तो ऐसा संयुक्त विश्व में जगह मुक्त है जो स्थानीय शान्ति का प्रतीक बन जाये। महात्मा गांधीजी ने अर्जुन की अपनी श्रेष्ठ नलाह दी किन्तु साथ-साथ उसने यह भी कहा कि वह निर्णय करने के लिए स्वतंत्र है। यह इस बात का प्रतीक है कि हमें अपना आदर्श दूसरों पर नहीं थोपना चाहिए। अहिंसा पर आधारीन समाज का यही गुण है कि हम किसी की अपना विचार मानने के लिए बाध्य न करें।¹⁸ सर्वोदय का अर्थ

विनोबा के अनुसार गांधीजी ने सभी के कल्याण का उद्देश्य प्रस्तुत किया था कि अधिक से अधिक व्यक्तियों के अधिकतम सुख का। उनके पदचिह्नों पर चलकर सेवाश्रम में सर्वोदय समाज की स्थापना हुई। यह समाज संयुक्त मान्य नहीं है किन्तु एक क्रान्तिकारी विचार में प्रेरित है। सर्वोदय नष्ट करने वाला भी एक समाज में अधिक

शक्तिशाली है। शब्दों में जो शक्ति होती है वह सगठनों में नहीं होती। शब्दों से राष्ट्रीय का उत्थान तथा पतन होता है। सर्वोदय शब्द कुछ व्यक्तियों के उदय का प्रतीक नहीं है, न अधिक से अधिक व्यक्तियों के उदय का। इसमें सभी के कल्याण की कामना की गई है जिसमें गरीब तथा अमीर, छोटे तथा बड़े, बुद्धिमान तथा अनपढ़ सभी को सम्मिलित किया गया है। सर्वोदय सभी को हृदय से लगाने की उच्च भावना का प्रतीक है।¹⁹

सर्वोदय की अवधारणा हमें विश्व में व्याप्त हिंसक संघर्षों के प्रति सोचने के लिए विवश करती है। फिलिस्तीन में अरबों तथा यहूदियों के मध्य संघर्ष चल रहा है। चीन में होने वाले आन्तरिक बलह तथा ढ़च राष्ट्रीयता द्वारा इन्डोनेशिया में मचाया गया संघर्ष हम द्वितीय विश्व युद्ध की याद दिलाता है। युद्ध के बाद जापान के युद्ध अपराधियों को फाँसी पर चढ़ाया गया यह सोचकर कि जापान को दंडित करने पर शान्ति की स्थापना हो जायेगी। भारत में भी कश्मीर में हिंसक उपद्रव हुए हैं। कश्मीर की समस्या का अहिंसक हल नहीं हो पाया। भारत में राजनीतिक एकता के लिए प्रयत्न जारी है। छोटे राज्यों को बड़े समूहों में मिला दिया गया है किन्तु मानसिक दृष्टि से एकता की स्थापना नहीं हो पाई है। सभी दिशाओं में विघटनकारी तत्त्व मुँह बाये खड़े हैं। सभी राजनीतिक दल विद्यापिया को अपना मोहरा बनाने में लगे हुए हैं। धर्मिकों को भी राजनीतिक मोहरे बनाया जा रहा है और उनकी समस्याएँ सुलझने की जगह जलम रही हैं। विनोबा के अनुसार इन सभी समस्याओं के निराकरण का मार्ग सर्वोदय समाज की स्थापना ही है। सर्वोदय का विचार क्रान्तिकारी विचार है। केवल सगठनात्मक धारणा नहीं। यह विचार तथा बर्न दोनों को प्रेरित करता है।²⁰

अधिक से अधिक व्यक्तियों के अधिकतम सुख का पारस्परिक विचार अल्पसङ्ख्यक तथा बहुसङ्ख्यकों की समस्या के कीदानुओं से प्राप्त है किन्तु सर्वोदय का विचार गीता के उपदेश पर आधारित है जिसमें सभी के सुख के लिए व्यक्ति को समर्पित होने की प्रेरणा दी गयी है। इस धारणा में सत्य तथा अहिंसा के प्रति पूर्ण निष्ठा की अनिवार्यता पर बल दिया गया है। निजी एवं सार्वजनिक जीवन में व्यापारिक अथवा व्यावसायिक जीवन में असत्य को त्यागने की आवश्यकता पर बल दिया गया है। हमें जीवन में हिंसा को पूणतया त्याग देना है। समाज के उत्थान का रचनात्मक कार्यक्रम पूर्ण अथवा आंशिक रूप से व्यक्तिगत एवं सामूहिक रूप से इत तरह प्रयुक्त करना है ताकि स्थानीय संस्थाओं की स्थापना के साथ सर्वोदय का विचार सुगमता से चलता रहे। यदि हम युवा एवं प्रौढ़ व्यक्तियों में सर्वोदय के संदेश को प्रसारित करने में सफलता प्राप्त कर लें तो विश्व की समस्त समस्याओं का हल ढूँढा जा सकेगा। आधुनिक विश्व में वर्तमान राजनीतिक पद्धतियों की हमें आवश्यकता प्रतीत नहीं होगी क्योंकि सर्वोदय की अवधारणा इन सबसे एक बंदम आगे है।²¹

इस प्रकार सर्वोदय का अर्थ स्वतः स्पष्ट है। मानवीय समाज मानव तथा मानव के मध्य हितों के टकराव पर आधारित नहीं हो सकता। व्यक्ति के विचारों में स्वार्थपूर्ण मकीर्णता हो सकती है किन्तु समष्टिगत चिंतन में हितों का टकराव नहीं होना चाहिए। हम पूँजी तथा अन्य भौतिक भविष्यों की होड़ में नहीं पड़ना है। स्वर्ण से अधिक प्रेम का महत्त्व स्थापित करना है। पूँजी ही सामाजिक सगठन का कारण है और हितों के

संघर्ष की प्रतीक है। इस समस्या का निदान भी सर्वोदय ने सम्भव बना दिया है। हमें दूसरों के हितों की अधिक चिन्ता रखनी चाहिये ताकि व्यक्तिगत स्वार्थ की भावना पर बहुत सगाया जा सके और सामाजिक सहभाव तथा मान्ति को प्रोत्साहित किया जा सके। इस नियम द्वारा न केवल सुखी परिवारों को ही स्थापना होती है अपितु मारामाज इस पर आधारित किया जा सकता है। व्यक्ति को अपना भोजन स्वयं जुटाना है और श्रम करके अपनी आजीविका जुटानी है उसे दूसरों पर आश्रित नहीं रहना है। मनमाने प्रकार से आजीविकोपाजन उचित नहीं है। यदि विरुद्ध दो नियमों—स्वयं द्वारा आजीविकोपाजन तथा उत्पादक श्रम को अपना ले तो सर्वोदय का मार्ग स्वयं प्रगट हो जायेगा।²²

लोक शक्ति तथा राज्य शक्ति

विनोबा ने स्वतंत्र लोकशक्ति के निर्माण का आह्वान किया है जो हितक शक्ति तथा राज्यशक्ति से भिन्न है। राज्यशक्ति में हिंसा का तत्त्व विद्यमान होता है यद्यपि लोकशक्ति में प्रतिनिधित्व के कारण हिंसा की प्रवृत्ति प्रतीति होती है और इस कारण लोकशक्ति में भिन्न होती है। मादशकता इस बात की है कि हम राज्यशक्ति को घनावरण बना दें। यदि यह मान लिया जाये कि राजनीतिक शक्ति द्वारा ही जनसेवा की जा सकती है तो हम न जनसेवा कर पायेंगे और न जनता की मनोभावना के अनुरूप उनका भार कम कर सकेंगे।²³

विनोबा ने स्वराज्य, सर्वोदय तथा रामराज्य का विश्लेषण करते हुए कहा है कि शासन द्वारा अधिक कार्य करने का अर्थ है जनता के द्वारा पहल करने की कमी। रामराज्य शब्द का प्रयोग स्वतंत्रता के पहले एक आदर्श लक्ष्य के रूप में दिखाई देता था किन्तु स्वतंत्रता प्राप्ति के पश्चात् हमारे राज्य का स्वरूप रामराज्य की ओर बढ़ता हुआ दिखाई नहीं देता। हम प्रत्येक कार्य के लिए सरकार का भुँह देखने लगे हैं। वास्तविकता यह है कि जनता शासन से अधिक शक्तिशाली होती है। उन दोनों के मध्य वही सम्बन्ध होता है जो बुरे तथा बाल्टी के मध्य होता है। हमें अपनी शक्ति को पहचानना है और अपने स्वयं-निर्देश की समस्याओं का स्वयं हल ढूँढना है। हमें अपने उपयोग के लिए कपड़ा, तेल तथा भुठ बनाना है ताकि हम गहरा का भुँह न देखें। भूमि का इस प्रकार से वितरण करना है कि सभी भूमिहीनों को भूमि प्राप्त हो जाये। सभी हमारा देश निर्धनता के सम्मन्ध में परिवर्तित होना नहीं रामराज्य का आदर्श है।²⁴

वास्तविक लोकतन्त्र

विनोबा ने अनुसार लोकतन्त्र तथा मन्त्रशक्ति साथ साथ नहीं चलते। राजनीति तथा नीतिगत के मध्य भी असंतुलन दूर करना आवश्यक है ताकि दलीय राजनीति से ऊपर उठकर सच्चे लोकतन्त्र की स्थापना की जा सके। विश्व के अनेक देशों में लोकतांत्रिक सरकारें कार्यरत हैं किन्तु उनके द्वारा जो लोकतन्त्र प्रयुक्त हो रहा है वह केवल औपचारिक है। उन्हें बड़ी बड़ी सेनाएं रखनी पड़ती हैं। जबकि सच्चा लोकतन्त्र तथा मन्त्रबल एक दूसरे के विरोधी है। सच्चा लोकतन्त्र शस्त्र के बल पर आधारित नहीं होता। वह जनता की सहभावना तथा सहिंसा की शक्ति पर आधारित होना चाहिए। हमें ऐसा ही लोकतन्त्र स्थापित करना है। देश में औपचारिक लोकतन्त्र का प्रायास बुरा

नहीं है किन्तु उसने सिर्फ विरोधी दल की आवश्यकता नहीं है क्योंकि हमें दल-विहीन सोशलिस्टिक संगठन बनाना है। सामाजिक न्याय पर आधारित परोपकारी कार्य करने तथा समाज की व्यवस्था को न्यायोचित बनाने के लिए ऐसे संगठन की आवश्यकता है जो राजनीति को राष्ट्रीय जीवन का अभिन्न अंग मानते हुए वर्तमान समय में व्याप्त राजनीति तथा नैतिकता के अन्तर को समाप्त करदे। ऐसा संगठन जो गुणों को भी परिमोचित करता हो अपने स्वयं के विनाश के बीज लिए हुए होता है। हम ऐसी राजनीति को स्वीकार नहीं कर सकते हैं जो व्यक्ति की दयालुता पर नियन्त्रण लगाती हो। सत्य तथा ईमान के प्रति निष्ठावान व्यक्ति जब तक राजनीति में प्रविष्ट नहीं होते तब तक उच्च कोटि की राजनीति का निर्माण नहीं हो सकता। हमें शासन तथा जनता दोनों पर समान प्रभाव स्थापित करना है और दलगत राजनीति के शकीर्ण लगाव से दूर होकर ऐसे कार्यकर्ताओं का संगठन बनाना है जो दलगतता से ऊपर हो। राजनीतिक दृष्टि से कार्यकर्ता विभिन्न राजनीतिक संगठनों से जुड़े रह सकते हैं किन्तु रचनात्मक कार्य के लिए उन्हें एक जुट होकर सर्वोदय के सेवकों के रूप में काम करना होगा न कि विभिन्न दलों के सदस्यों के रूप में। रचनात्मक कार्य के लिए यदि प्रत्येक भाव एक भूमिहीन परिवार को पुनर्स्थापित कर दे तो सारा देश हस्त से लाभान्वित हो सकता है। बड़े जमींदारों से भूमि प्राप्त करके भूमिहीनों को वितरित करने हैं। बड़े जमींदारों द्वारा दिया गया भूमि का दान सत्यात्मक दृष्टि से महत्वपूर्ण है तो निर्धन व्यक्ति द्वारा दिया गया दान गुणात्मक दृष्टि से महत्वपूर्ण है। इससे भूदान आन्दोलन का नैतिक स्तर ऊंचा होगा।²⁵

बहुमत एवं सर्वसम्मति

ग्राम पञ्चायत के रूप में ग्राम का राजनीतिक अनुभव उच्च स्तर पर पहुँचा है। ग्राम पञ्चायत की अनुपम संस्था पाच व्यक्तियों की सर्वसम्मति की प्रतीक रही है। जब तक प्राधुनिक लोकतन्त्र बहुमत द्वारा प्राप्त रिये गये विनिश्चय की धारणा पर आधारित है अल्पसंख्यकों की समस्या उत्पन्न होती रहेगी। अल्प संख्यकों की समस्या का तब तक निराकरण नहीं हो सकता है जब तक सभी ईमानदार तथा सद्भावनायुक्त व्यक्तियों में सर्वसम्मति के सिद्धान्त को लागू नहीं किया जाता। हमें ऐसे कार्यक्रम चलाने हैं जो सभी व्यक्तियों में समान स्वीकारोचित स्थापित कर सकें। अच्छे व्यक्तियों में मतों का वैभिन्न्य केवल सतही तौर का होता है और सामान्य स्वीकारोचित के 'सत्य विद्यमान रहते हैं जिन पर प्रमल किया जा सके। प्रत्येक कार्य में मत वैभिन्न्य को छोड़कर कार्यक्रम की सफलता के लिए प्रयास किया जाना चाहिए। कार्यक्रम में वैभिन्न्य का समावेश नहीं होना चाहिए कार्यक्रम को लागू करने के पहले विचार-विमर्श एवं वाद-विवाद क्यों न हो। यदि किसी कार्य में सम्बन्ध में अच्छे व्यक्तियों की धारणा का एक मत प्राप्त नहीं होता तो सर्वसम्मति के आधार पर ऐसे कार्य का क्रियान्वयन नहीं होना चाहिए। वे ही कार्यक्रम जनता के समक्ष प्रस्तुत करते चाहिए जिनके सम्बन्ध में सर्वसम्मति हो।²⁶

विनोबा ने प्राधुनिक लोकतन्त्र की बहुत आलोचना की है। उनकी मान्यता है कि लोकतान्त्रिक बड़े जमींदारों वित्तीय भी देश में शासक जनता के द्वारा नहीं चलाया जाता

और कोई भी देश प्रवाहन चिन्तन की लोकतन्त्र की परिभाषा की परीक्षा में खरा नहीं तरह लगता। उन्होंने क्यों तक भूदान के लिए पद नामांश की है और व्यापक जन सम्पर्क किया है। उन्हें भारत के आनीए क्षेत्रों का जितना अनुभव है उतना बहुत जन राजनेताओं तथा सामाजिक कार्यकर्त्ताओं को प्राप्त हुआ करता है। फिर भी विनोबा ने प्राधुनिक मनदानक लोकतन्त्र की आलोचना की है यह अपने आने एक विशिष्ट विचार है। जनप्रवाह नारायण जो कि भूतकाल ने पश्चिमी लोकतन्त्र के प्रबल प्रभाव से जालान में स्वयं सर्वोदय में परिवर्तित होकर गयी तथा विनोबा के ज्ञान स्वराज्य एवं लोकनीति के प्रभाव बन गये। विनोबा ने लोकनीति को वास्तविक प्रयोग में दल-विहीन लोकतन्त्र प्रदत्त विवेकित लोकतन्त्र के रूप में प्रस्तुत किया है। लोकनीति राजनीति के विपक्ष है लोकनीति द्वारा दलीय राजनीति प्रदत्त गति की राजनीति का पूर्ण दहिष्कार किया गया है। इनमें स्वतन्त्रता तथा अन्य लोकतांत्रिक मूल्यों का बदल दिया नहीं किया गया है। फिर भी यह लोकतांत्रिक व्यवस्था के पश्चिमी बाहु आवरण को ध्वस्त करती है। विनोबा की लोकनीति में बहुमत का शानन महत्त्व नहीं रहता। बहुमत के स्थान पर सर्व सम्मति से शासन या एकमत शासन स्वीकार किया गया है। यद्यपि विनोबा अध्यापी लोकतन्त्र की स्थापना का उद्देश्य लेकर आये बड़े हैं किन्तु उन्हें प्रदत्त उनके लिए जनप्रवाह नारायण को जो कि अनूपम क्रांति का विचार लेकर आये बड़े हैं वहलता प्राप्त नहीं हुई। विनोबा ने पवतार आधन में रहते हुए जन जन पर शानन की परिकल्पना करने के लिए जो विचार व्यक्त किये हैं उन्हें सरकार ने अभी तक पूर्णतया लागू नहीं किया। यद्यपि प्रचार रही किया जाता रहा है कि विनोबा के आदर्श का ज्ञानम्भराज्य स्थापित किया जाने। यद्यपि आकाशवाणी से संसद में जनवादी का प्रचार विनोबा की कला पर हो किया गया जाता है।¹

समानता तथा दयालुता

विनोबा ने समानता के साधन दयालुता के आदर्श की स्वीकार किया है। उनकी मान्यता है कि दयालुता के बिना व्यक्ति बहुत बड़ी आध्यात्मिक शक्ति में वर्धित रह जाता है और उनके अहंकारिता का नाश लगन हो जाता है। समानता एवं समानता में विरोधाभास है किन्तु समानता तथा दयालुता में कोई विरोध नहीं। दयालुता में ही सभी समानता स्थापित होती है। समानता को दूर करने के लिए दयालुता आत्मा की शक्ति प्रदान करती है और साथ ही साथ समानता का भी निर्धार करती है। हमें अपने दयालुता के प्राचीन धरोहर को नहीं निगाना है क्योंकि वेदम समानता की नाश स्वाध्यायसमता की प्रतीक माना जायेगी। समानता योद्ध में समानता की स्थापना के लिए प्रयत्न जारी है। हमें अपने पूर्वजों का ध्यान रखकर उनके आदर्शों के अनुसर चलना है ताकि हम उनके अटूटता का लाभ उठा सकें। दयालुता का यह अर्थ नहीं है कि हम बड़े शीख के विचार बन जायें और निर्धनता की दमन में स्थिति में रहें। समानता के साथ भी नहीं हो सकता है। समानता हमारी दिव्यदृष्टि दृष्टि की समानता कर देती है। परि समानता में हमारे द्वारा विचार की शक्ति बन्ध हो जाती है जो वह समानता भी दिया नाश रह जायेगी। इसलिए समानता के आदर्शों की दयालुता के साथ निजाने की आवश्यकता है। यह कार्य निरन्तर आन्तरिकता से ही सम्भव है।

हमें प्रगमानता के दम्भ का निवारण करना है। जिससे वास्तविक निजी सम्पत्ति नहीं है वह भी प्राथमिक समानता के लिए प्रयत्नशील रहना चाहिये। इसी प्रकार से शारीरिक श्रम द्वारा जनित प्रगमानताएँ भी दूर होनी चाहिये। यदि हम समाज में समानता चाहते हैं तो व्यक्तिगत जीवन में उससे सौगुनी समानता पहले स्थापित करनी होगी। मानवीय शरीर में 98^० (एफ) तापक्रम बना रहता है क्योंकि ताप का स्त्रोत मुख्य घट्यधिक गर्म है। यदि सूर्य का ताप मानव के शरीर के तापक्रम से कम होता तो श्रम ही जाता। इसलिए समाज के मेकवा को समाज से प्रागे चलकर चलाना है तभी उनका लक्ष्य तथा कार्य पूरा हो सकेगा।²⁸

पूर्ण समानता, अनुपातविहीन असमानता एवं समता

विनोबा भावे ने भूदान आन्दोलन के दौरान जमींदारों तथा समाज के दृष्टि में भूमि का दान करने का आग्रह किया है। और पूर्ण समानता, असमान प्रगमानता तथा समानता का विवेचन किया है। विनोबा का कहना है कि समाज में गणितीय समानता सम्भव नहीं है फिर भी किसी सम्पन्न व्यक्ति द्वारा समाज दृष्टि में अपनी सगृहीत सम्पत्ति का कुछ भाग दे दिया जाये तो वह उसने लिए अच्छा ही होगा। वे समाज में पाचों अनुश्रुति के समान समानता चाहते हैं। उनके अनुसार न सम्पूर्ण समानता सम्भव है और न अनुचित असमानता ही समाज के लिए हितकारी है। प्रच्छा यह है कि समाज पचासत धर्म का शासन करते हुए समता की स्थापना करें जिससे छोटे-बड़े सभी का निर्वाह हो सके।²⁹

विनोबा का योगदान

विनोबा ने "स्वराज शासन" में अपने राजनीतिक, सामाजिक एवं प्राथमिक विचारों को प्रस्तुत किया है। व्यक्तिगत सत्याग्रह-आन्दोलन के कारण गिरफ्तारों के दौरान 1943 में नागपुर-जेल में विनोबा ने अपने इन स्पष्ट विचारों को संकलित करवाया था। विनोबा के अनुसार राज्य (शासन) तथा स्वराज्य में अन्तर है। राज्य शक्ति से स्थापित किया जा सकता है किन्तु स्वराज्य प्रहिसा के बिना असम्भव है। राज्य (शासन) के शासन पर स्वराज्य की आवश्यकता है। स्वराज्य अर्थात् शब्द है। यह प्रत्येक का प्रत्येक के लिए ऐसा शासन है जिसमें प्रत्येक को अपनी-अपनी स्वशासन दियाई दे। यह सबका शासन है। यह रामराज्य है।³⁰ राज्य का अस्तित्व समीर तथा शरीरों में समानता लाने के लिए है। जिस प्रकार से परिवार में सभी सदस्यों की समानता की दृष्टि से देखा जाता है उसी प्रकार से राज्य की भी व्यवहार करना है। यदि राज्य यह सेवा नहीं कर सकता तो ऐसे राज्य के अस्तित्व की आवश्यकता नहीं है। असमानता फैलाने वाले राज्य को मल्ट कर उसने शासन पर प्रभावशाली हो रही रहेगी। प्रशासकों द्वारा प्रशासकता का भय हर समय फैलाया जाता है ताकि जनता उनके प्रशासन की भी नम्रतापूर्वक स्वीकार कर ले। योग्य व्यक्तियों की योग्यता की स्वीकार करना चाहिए किन्तु योग्य व्यक्तियों को भी जनता के सहयोग एवं समर्थन की आवश्यकता है। उसने बिना योग्य व्यक्तियों का शासन भी नहीं चल पायेगा। जिन्हें हम प्रयोग्य समझते हैं उनमें भी अपनी तरह की योग्यता है। उसने बिना राज्य नहीं चल सकता। पारस्परिक सहयोग के बिना सभी योग्यताविहीन हैं। ऐसी स्थिति अमे तथा लम्बे की कहावत की दो पाद दिलावेगी। जिस राज्य में योग्य

व्यक्ति यह नहीं जा लेते कि समाज में कम योग्यता प्राप्त व्यक्तियों का सहयोग भी आवश्यक है वहां राजनीतिक व्यवस्था के स्थान पर घोर भ्रातृव्यता का ही वास होगा। संक्षेप में, राज्य द्वारा योग्य व्यक्तियों को सत्ता प्रवर्धन मौंपी जाय किन्तु वह सत्ता जनता की सेवा में समर्पित की जानी चाहिए।³¹

विनोबा ने जनता की स्वतन्त्रता पर अधिक बल दिया है। उन्होंने सत्ता को जन-सेवा में प्रयुक्त किये जाने के उद्देश्य के साथ ही साथ व्यक्तियों को सबल एवं स्वावलम्बी बनाना आवश्यक माना है। वे जनता को स्वावलम्बी बनाकर उसे अपनी शक्ति के प्रति जागृत करना चाहते हैं। वे उद्योग व्यवसाय की देखरेख भी जनता को ही सौंपना चाहते हैं और प्रत्येक गांव को स्वावलम्बी इकाई बनाना चाहते हैं। दल व्यक्तियों द्वारा स्वैच्छा से जनता की सहायता करने पर बल देते हैं ताकि जन-समुदाय उन्हें प्रत्युत्तर में सहयोग प्रदान कर सकें। जनता को स्वयं अपने पैरों पर खड़ा होना है। समाजवादियों की तरह पहले एक स्थान पर धन केन्द्रित कर फिर उसके वितरण का प्रयत्न विपदाग्रों को ही प्रामाणिक करेगा। प्रत्येक को उसको योग्यता एवं उनके धर्म के अनुसार वेतन देने की प्रणाली भी व्यर्थ है। किसी रोगी की तन्मयता से सेवा करने वाले व्यक्ति की क्षयता निष्पक्ष होकर न्याय करने वाले न्यायाधीशों की सेवाओं का मूल्य कैसे माँगा जा सकता है। ऐसी अनेक सेवाएँ हैं जो धर्मरूप हैं। वेतन-शृंखला निर्धारित करना न्यायोचित नहीं है। विनोबा के अनुसार न्यायोचित यही है कि वेतन-शृंखला को बात किये बिना व्यक्ति अपनी सम्पूर्ण शक्ति एवं योग्यता समाज के हित में प्रयुक्त करे और समाज उस व्यक्ति के भरणपोषण का उत्तरदायित्व निभावे।³²

विनोबा के अनुसार रूस की क्रान्ति का आकर्षण क्षीण होता जा रहा है। समाजवाद ने पूंजीवाद के चार पक्षों—केन्द्रीकरण, मशीनीकरण, सैन्यतन्त्र तथा मानव-शोषण में से प्रथम तीन को यथावत् रखकर अन्तिम को समाप्त करने का प्रयास किया है। किन्तु ऐसा प्रयास भ्रममूलक हो कहा जायगा। ये चारो पक्ष वैसे ही विद्यमान हैं। केन्द्रीकरण में उत्पन्न दक्षता, मशीनीकरण से उत्पन्न सुविधाएँ, सैन्यबल से उत्पन्न सुरक्षा की भावना व्यक्तियों को इतना अभिमत कर देती हैं कि वे शोषण का अन्त करने के लिए इन्हें छोड़ना नहीं चाहते। शक्ति से विजित वस्तु शक्ति द्वारा ही बनी रह सकती है। इसके लिए नेतृत्व द्वारा जनता को शस्त्रों से लैस रखा जाता है। जन साधारण द्वारा शस्त्रों के दक्ष संचालन की कमी के कारण उन्हें सेना पर निर्भर करना पड़ता है। प्रविरता की यह व्यवस्था प्रचुर मात्रा में धन संपन्न, विज्ञान तथा राजनय पर आधारित है। परिणाम यह होता है कि धनेश्वर का शासन कुछ व्यक्तियों का शासन रह जाता है और समकित, सुनिश्चित एवं धनी व्यक्तियों का एक नया गुट तैयार हो जाता है। विनोबा के अनुसार यह स्थिति जनता के हित में नहीं हो सकती। अनहित के लिए समकित व्यक्तियों को जनता की भलाई के लिए अपने शारीरिक बल का प्रयोग करना चाहिए। सुनिश्चित व्यक्तियों द्वारा जनजीवन में शांति का प्रवाह उत्पन्न किया जाना चाहिए और धन का उपयोग उत्पादन की क्षमता में वृद्धि करने तथा यथोचित वितरण की व्यवस्था के लिए होना चाहिए। अभी अर्द्ध शासन की स्थापना हो सकती है। दुर्गुण रहित शासन के लिए विनोबा ने चार आवश्यकताएँ बतलाई हैं—योग्य एवं क्षमता युक्त व्यक्तियों द्वारा जन-सेवा, व्यक्ति में मानव-

निर्भरता एवं पारस्परिक सहयोग की भावना, अहिंसक सहयोग अथवा असहयोग, निष्ठा-पूर्वक विये गये प्रत्येक काप का समान नैतिक एवं वित्तीय मूल्य। यदि इसके विपरीत कोई व्यक्ति आचरण करता है तो जनमत उसे उचित कानूनी दण्ड मिलाने की व्यवस्था करे। नैतिक नियमों तथा जनमत की अवहेलना करने वालों को उच्च विचारों से युक्त व्यक्तियों की देखरेख में रखा जाय न कि शासकीय नियन्त्रण में।³³

गांधीजी के अहिंसा सम्बन्धी विचारों को विनोबा ने अपने जीवन में उतारने का प्रयास किया है। गांधीजी के उपदेशों में धृणा, क्रोध, असत्य आदि को जीतने के लिए प्रेम, शान्ति एवं मर्य का मार्ग दर्शाया गया है। विश्व में व्याप्त अशान्ति का मूल कारण भय एवं अविश्वास है। रूस तथा अमेरिका इनके उदाहरण हैं। विश्व के राज्य जितने अधिक समीप आते जा रहे हैं उतना ही पारस्परिक भय कम होता जाता है। विनोबा के अनुसार विज्ञान की प्रगति ने समय तथा दूरी को घटाकर विश्व को एक ही भौगोलिक इकाई में परिवर्तित कर दिया है। साथ ही विज्ञान ने सम्भ्रता के विनाश का मार्ग भी बना दिया है। हिंसा तथा धृणा की वृद्धि के साथ ही विश्व की समाप्ति सन्निकट है। अभी भी समय है कि इस विनाश की ओर बढ़ने के स्थान पर प्रेम एवं अहिंसा का मार्ग अपनाया जाय। महात्मा बुद्ध के सन्देश को सुनने और उस पर प्रेम करने की आवश्यकता पर बल देने हुए विनोबा ने दया तथा क्षमा जैसे शाश्वत मूल्यों की ओर ध्यान आर्कषित किया है। नीति में प्राणिमात्र से धृणा न करने का सन्देश निहित है। वेद तथा साधु-सन्तों के उपदेश भी इसी सन्देश को बारबार प्रस्तुत करते हैं। किन्तु विनोबा के अनुसार इन उपदेशों को कार्यरूप में परिणत नहीं किया गया। कारण यह है कि धृणा को प्रोत्साहित करने वाले तत्त्व ज्यों के त्यों विद्यमान हैं। विनोबा ने सटीक उदाहरण से इसे समझाने का प्रयास किया है। उनका कहना है कि जिस प्रकार एक प्यासा व्यक्ति साफ पानी न मिलने पर गन्दे पानी से ही अपनी प्यास बुझाने की छान लेता है उसी प्रकार विश्व भी धृणा के पीछे नहीं दौड़ता, धृणा से धृणा के कारण प्रेम नहीं करता, किन्तु कुछ समस्याओं या समाधान न मिलने पर धृणा का सहारा लेता है। यदि विश्व की समस्याओं का शान्तिपूर्ण हल ढूँढ़ लिया जाय तो हिंसा के लिए कोई स्थान नहीं रहेगा। विनोबा ऐसी शान्ति की खोज में हैं जो विश्व को अशान्ति से बचा सके। उनका यह दृढ़ विश्वास है कि जब तक यह सम्भव नहीं होता तब तक विश्व अहिंसा की अवधि में विश्वास नहीं करेगा।³⁴

गांधीजी के अहिंसा एवं असहयोग के सिद्धान्त को हृदयंगम कर विनोबा ने भी इन दोनों के महत्त्व को विस्तार से दर्शाया है। विनोबा के अनुसार नागरिक शिक्षा के अन्तर्गत व्यक्ति को राज्याज्ञा का पालन सिखाने के साथ ही साथ असहयोग एवं अहिंसक प्रतिरोध की भी शिक्षा दी जानी चाहिए। वे असहयोग एवं अहिंसक प्रतिरोध दोनों को पर्याप्त मानते हैं तथा अहिंसक प्रतिरोध को अधिक महत्त्व देते हैं। यदि असहयोग से कार्य पूरा हो जाय तो प्रतिरोध की आवश्यकता नहीं होती। असहयोग में व्यक्ति अपना हाथ खींच लेता है ताकि विरोधी को स्वयं अपनी भूल-सुधार का अवसर प्राप्त हो सके। यदि यह सम्भव न हो तब ही राज्य के कानून को तोड़ने का सबल किया जाय। अहिंसक प्रतिरोध के लिए व्यक्ति में मनिय अवज्ञा, अनुशासन, निष्पक्षता एवं क्रोध रहित होकर

दण्ड नहीं करने की क्षमता होनी चाहिए। उचित प्रशिक्षण एवं शिक्षा में इन गुणों को विकसित किया जाना चाहिए। यद्यपि नृणासन के अन्तर्गत अमहयोग अथवा प्रतिरोध का प्रयोग संयोगवश ही होता है फिर भी सामाजिक जीवन में उनका उपयोग जानना आवश्यक है। केवल राजनीतिक कारणों से ही नहीं अपितु परिवार, व्यवसाय एवं व्यक्तिगत सम्बन्धों में भी इनका उपयोग हो सकता है। अन्वेषण की शक्ति मूढ़कर नहीं करने अथवा अन्वेषण का उग्र विरोध करने इन दोनों मार्गों में सहयोग एवं अहिंसा का मार्ग मध्यम मार्ग के रूप में है। यह मार्ग इन दोनों परिस्थितियों की तीव्रता को समन्वित करता है।³⁵

विनोबा के अनुसार राज्य का कोई भी स्वरूप क्यों न हो, अहिंसक प्रतिरोध एवं अमहयोग की रीति-नीति को जीवित रखना आवश्यक है। बाल्यकाल से ही इस बात की शिक्षा दी जाय कि माता-पिता के आज्ञापालन के साथ-साथ आवश्यकता पड़ने पर उनकी आज्ञाओं का भी प्रतिहार किया जाय यदि उनकी आज्ञाएं अन्तःकरण के विरुद्ध हों। स्वयं माता-पिता द्वारा इस प्रकार का शिक्षण अपने बच्चों को दिया जाय। इसके लिए उचित जनमत जाग्रत किया जाय। मानवोप सिद्धान्तों की अवहेलना करने वाले परिवार, समाज तथा राष्ट्र के नियमों की अवहेलना करना अनुचित नहीं है। राज्य कितना भी पूर्ण क्यों न हो उस पर अत्यधिक आश्रित होना अथवा उसको अपनी निष्ठा समर्पित कर देना उचित नहीं है। यदि ऐसा राज्य स्थापित भी हो जाय जिसे व्यक्ति अपना सब कुछ सौंपकर निश्चित हो जाय तब भी ऐसा राज्य मानवता का शोषक ही माना जाता चाहिए। मानवोप विचार की समावनाएं ऐसे राज्य में समाप्त हो जाती हैं। आवश्यकता इस बात की है कि एक अल्पसंख्यक राज्य व्यक्ति में चेतना एवं स्वतन्त्र चिन्तन का विकास करे ताकि आवश्यकता उपस्थित होने पर व्यक्तियों द्वारा अहिंसक अमहयोग का प्रयोग राज्य के उचित मार्ग पर अग्रसर करने के लिए किया जा सके।³⁶

विनोबा ने हिंसा के सिद्धान्त को मूर्खतापूर्ण बनसाया है। मानव इतिहास इस तथ्य का साक्षी है कि हिंसा पर आधारित साम्राज्य एवं के बाद एवं धूलिधुमरित होते गये हैं। हिंसा पर आधारित कोई भी शासन विरस्थायी नहीं हो सकता। फिर भी हिंसा मानव मस्तिष्क के लिए भावपूर्ण बनी हुई है और हिंसा की अमरता के बावजूद हम उसकी सफलता के लिए आशान्वित रहते हैं। मत्व तो यह है कि हिंसा पर आधारित राज्य भी जनता के समर्थन (अहिंसा) की आज्ञा करने हैं ताकि उनका शासन विरस्थायी हो सके। अहिंसा ही एकमात्र मत्व है। हिंसा का प्रयोग निरन्तर बढ़ने वाला नशा है। व्यक्ति के दाग की गयी हिंसा के उत्तर में प्रतिहिंसा और भी अधिक तीव्र होती है और यह तीव्रतम होनी हुई मुद्रोन्माद में परिवर्तित हो जाती है। जबकि अहिंसा का पालन करने वाला व्यक्ति दूसरे व्यक्तियों को समझाने अथवा सुचलने के स्थान पर उनके हृदय को प्रभावित कर परिवर्तन की अपेक्षा करता है। अहिंसा के विरुद्ध में एक व्यक्ति की मरणात्ता दूसरे व्यक्ति की भी सहजता है। अहिंसा का मार्ग सरल है। अहिंसा की खड़ाई मुद्र के मंदान में नहीं लड़ी जाती बल्कि हृदय में लड़ी जाती है। अहिंसा में परिपूर्ण जीवन त्याग और बलिदान का प्रतीक है। यह बलिदान निरन्तर है और इसमें विशेष प्रकार का मानन्द अनुभव होता है।³⁷

विनोबा ने मुद्र की अहिंसा का ग्रैव बनसाया है। उनके विचार विम्वरकारी होने

हुए भी भारत की उस घटना का स्मरण दिलाते हैं जिसमें सम्राट अशोक ने युद्ध जनित विघ्नस एव विनाश से द्रवित हो ब्रह्मिमा का पाठ सीखा था। विनोबा की भी यही धारणा है कि विश्व-युद्ध से होने वाले सहार को देखकर व्यक्ति एवं राष्ट्र युद्ध का अन्त करने का प्रयत्न करते हैं और वे ब्रह्मिमा के समीप पहुँचने का प्रयास करते हैं। विनोबा विश्व-युद्ध से खतने भयभीत नहीं जितने छोटे युद्धों एवं भगदों से। विश्व-युद्ध व्यक्ति की सजीर्णता की परिधि से बाहर कर उसे समस्त मानवता के लिए चिंतन करने को बाध्य करता है जबकि छोटे युद्धों का प्रभाव ठीक इन्हीं सीमाओं में ही रहता है। जहाँ विश्व-युद्ध ब्रह्मिमा की धार बढता हुआ चरण है वहीं छोटे युद्ध ब्रह्मिमा को दूर धकेलने का प्रयास करते हैं। यह विश्व शांति के लिए विश्व-युद्ध से भी अधिक भयावह स्थिति है। हिंसा में निष्ठा रखने वाले राष्ट्र जहाँ विश्व-युद्ध को समाप्त करने की बात करते हैं वहाँ उसका सीमित युद्ध की चपाले रखने का स्वार्थ यह सिद्ध करता है कि वे विश्व-शांति अथवा ब्रह्मिमा के समर्थन नहीं हैं। ब्रह्मिमा का वातावरण बनाये रखने के लिए इन छोटे छोटे युद्धों की रोकना अत्यावश्यक है।³⁸ विनोबा के उपर्युक्त विचार आधुनिक समय की शीत-युद्ध की राजनीति पर बरकरा प्रहार है।

आर्थिक समानता की अवधारणा को विनोबा भावे ने अत्यधिक महत्त्व दिया है। आर्थिक समानता के बिना अन्धे समाज की वर्तना निरर्थक है। विनोबा ने भारत के प्राचीन जीवन में त्याग की भावना को समानता के आधुनिक आदर्श से सम्बन्धित करने का प्रयास किया है। आध्यात्मिक साधना के लिए भौतिक सुविधाएँ एवं समृद्धि को त्यागना उचित माना गया है। अग्रगण्य अन्न भ्रम (ग्रैंड तेवर) तथा वेतन की समानता के माध्यम से आर्थिक समानता का आदर्श स्थापित करने का प्रयास किया गया है। विनोबा इस दृष्टि से गांधीजी के पद चिह्नों पर अग्रसर होत दिखाई देते हैं। गांधीजी के संदेश, विनोबा की भी यही धारणा है कि आवश्यकताओं अथवा दुर्न्यायों को बहुगुणित करने के स्थान पर उनका परिमोचन करना चाहिए ताकि समाज में समन्वय एवं सन्तोष का वातावरण बना रहे। प्रकृति ने हमारी आवश्यकताओं के अनुरूप अनुपात में सब वस्तुओं को उत्पन्न किया है अन्न प्रत्येक व्यक्ति द्वारा केवल अपनी आवश्यकतानुसार वस्तुओं का उपयोग किया जाय, संप्रदाय न दिया जाय, तो विश्व में कोई व्यक्ति सुधापीडित अथवा अन्य प्रकार से पीडित नहीं रह सकता। अपनी आवश्यकता से अधिक का अधिग्रहण अपराध है, चोरी है। अपरिग्रह एवं अन्तेय द्वारा समस्त सामाजिक एवं आर्थिक गुराड़ों को दूर किया जा सकता है। विनोबा के अनुसार किसी भी वस्तु का उत्पादन स्वयं के निमित्त न होकर राष्ट्र एवं समाज के निमित्त माननी चाहिए। उत्पादन समाज अथवा राष्ट्र को समर्पित कर व्यक्ति स्वार्थ से ऊपर उठ जाता है। समाज इस उत्पादन को जब पुन व्यक्ति को प्रत्येक की आवश्यकता-नुसार वितरित करता है तब व्यक्ति में नवीन जीवनदायिनी शक्ति का संचार होता है। सहज में व्यक्ति क्या समष्टि की अन्योन्याश्रितता स्पष्ट हो जाती है।³⁹

विनोबा के आर्थिक समानता सम्बन्धी विचारों का यह तात्पर्य नहीं कि वे पूर्ण समानता अथवा गणितीय समानता के पक्षपाती हैं। विनोबा गणितीय समानता के स्थान पर अर्थव्यवस्था पूर्ण अथवा ऐसी समानता चाहते हैं जैसी की हाथ की पांच अंगुलियों में होती है। पाँचवा अंगुलियाँ बराबर न होते हुए भी पूर्ण सहयोग से एवं साथ मिलकर अनेक कार्य

मपादित करती हैं। अनुलियो में अन्तर भी इतना अधिक नहीं कि छोटी अगुली एक इंच लम्बी हो और सबसे बड़ी एक फुट लम्बी।¹⁰ विनोबा के इस दृष्टान्त का तात्पर्य यह है कि यदि पूर्ण समानता साध्य है तो असमनुजित असमानता भी हानिप्रद माननी चाहिए। इनके स्थान पर असमानता के माध्यम से समानता का प्रयोग करना चाहिए। वे समानता को विभेदक समानता भी कहते हैं अर्थात् ऐसी समानता जो भेदभावपूर्ण होने हुए भी भौतिक-पूर्ण हो। विनोबा ने उदाहरण देते हुए यह बतान का प्रयास किया है कि जैसे माता अपने बच्चों की पावन शक्ति, वय एवं आवश्यकतानुसार ही भोजन देती है वह भेदभावपूर्ण दिखाई देते हुए भी समानता का आदर्श माना जाना चाहिए। विनोबा शक्ति अथवा वन-प्रयोग द्वारा समानता की स्थापना स्वयंभार नहीं करते। उनका उद्देश्य विभेदमूलक आत्मिक अथवा आध्यात्मिक समानता की स्थापना करने का है जो कि बिना दवाव के प्राप्त की जा सके।¹¹

विनोबा ने गांधीजी के 'रोटी-रोजी' सिद्धान्त का अमरगण समर्थन किया है। प्रत्येक व्यक्ति अपने प्रयत्नों से (श्रम करके) अपना भोजन जुटाये। उद्देश्य धन का सग्रह करना न हो अपितु अपना भरण पोषण मात्र माना जाय। प्रत्येक व्यक्ति की आवश्यकताओं को ध्यान में रखकर उत्पादन किया जाय और उत्पादनकर्ताओं में समानता की भावना रखी जाय तो श्रम की महत्ता एवं आवश्यक वस्तुओं का उत्पादन-क्षेत्रों को प्रोत्साहन प्राप्त होगा। इसी प्रकार से वेतन की समानता का आदर्श भी प्रस्तुत किया गया है जिसमें मेहनत द्वारा किये गये कार्यों में बड़े छोटे का भेद न रखकर समान वेतन देने का उद्देश्य निहित है। विनोबा ने आर्थिक समानता, रोटी-रोजी तथा वेतन का समानता का आदर्श स्वीकार करते हुए भी इसे पूर्णतया प्रयोगात्मक आदर्श नहीं माना है। वे यह मानते हैं कि व्यक्ति में भौतिक वस्तुओं की प्राप्ति की लालसा इतनी बलवती होती है कि अपरिग्रह अथवा श्रम-साध्य कार्य अथवा वेतन प्रादि की समानता के विचार को पूर्ण स्वीकृति मिलना अनुभव है। फिर भी आर्थिक भेदभाव मिटाने की दृष्टि से एक और गरीब और अमीर की खाई को बंद करने से रोकना है तथा दूसरे और उसे पाटने का प्रयास भी करना है।¹²

आर्थिक भेदभाव मिटाने के लिए विनोबा ने सर्वोदय की विचारधारा का प्रतिपादन किया है। उनका यह नारा है कि भारत के गाँव मातृ-निर्भर हो जाय। वे अपने लिए उन वस्तुओं का उत्पादन करें जिनकी उन्हें आवश्यकता है। प्रत्येक व्यक्ति को रोटी तथा रोजी मिलनी रहे। प्रत्येक व्यक्ति श्रम करे। ग्रामीण स्तर में राष्ट्रीय स्तर तक देश की समस्त अर्थव्यवस्था समुक्त परिवार के समान कार्यशील रहे। परिवार जैसा मधुर एवं मोहाद्रूप वातावरण बनाया जाय। आर्थिक विकेंद्रीकरण के साथ राजनीतिक एवं प्रशासनिक विकेंद्रीकरण भी लाया जाय। प्रत्येक गाँव एवं स्वशासन दिखाई माना जाय। ग्रामीण जनता अपने कार्यों का निष्पादन स्वयं करे और स्वशासन के माध्यम से अपनी कठिनाइयों का निराकरण भी प्राप्त करे। न्यायोपेक्ष स्तर पर पूर्ण स्वशासन का यह अर्थ नहीं कि केन्द्रीय सत्ता का महत्त्व समाप्त मान लिया जाय। केन्द्रीय सत्ता को बनाये रखना उसी प्रकार से आवश्यक है जिस प्रकार से रंग के हिस्से में खतरे की जड़ों।¹³ केवल आवश्यक होने पर ही केन्द्रीय सत्ता का नियन्त्रण स्वीकार किया जाय।

विनोबा आत्मविरहाम एवं ईश्वर के अधीन रहे हैं। वे ज्ञान एवं अग्नि द्वारा अज्ञान, आत्मा एवं हिमा को जोड़ना चाहते हैं। उनके अनुसार गांधीजी द्वारा प्रतिपादित

शान्ति तब तक पूर्ण नहीं हो सकती जब तक नई सामाजिक व्यवस्था नहीं स्थापित कर दी जाती। केवल राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्त कर लेने से यह काम पूरा नहीं होगा। प्राथमिक, जातीय तथा सामाजिक शोषण से मुक्ति प्राप्त करना आवश्यक है। हिंसा का नाम धाण्डव चारों ओर दिखाई देता है। ऐसे में विनोबा मानव को पशुता से उच्चा उठ कर विवेक, न्याय एवं व्यवस्था के अनुसृत चलने की प्रेरणा देते हैं। वे प्रेम के शासन में विश्वास करते हैं जिसमें हिंसा श्रयदा दण्डव लेना मात्र भी नहीं। विनोबा ने इस काम की पूर्ति के लिए सर्वोदय का मार्ग चुना है। सर्वोदय की अवधारणा अत्यन्त जटिल है क्योंकि जन्मे व्यक्तिगत एवं सामाजिक दोनों प्रकार के उत्तरदायित्वों को माना गया है। व्यक्तिगत उत्तरदायित्व के अन्तर्गत व्यक्ति का चहुँमुखी विकास एवं वर्धमान निहित है। सामाजिक दृष्टि से सर्वोदय द्वारा मनुके भौतिक, मानसिक एवं आध्यात्मिक विकास का उद्देश्य प्रस्तुत किया गया है ताकि समस्त मानवता का विकास हो सके।⁴⁴

वे ऐसे समाज की स्थापना करना चाहते हैं जो प्रेम तथा सत्य पर आधारित हो। वे भक्ति के आन्तरिक विकास पर बल देते हुए यह धारणा करते हैं कि धृष्टा, शान्ति एवं सत्यता का वास्तविक विश्व में निर्मित किया जाय। मनुष्य का नैतिक पुनर्जागरण आवश्यक माना गया है। केवल वातावरण ही नहीं अपितु व्यक्ति द्वारा स्वयं परिवर्तित होना आवश्यक है। मनुष्य के आध्यात्मिक एवं चार्ित्रिक गुण ही उसके भविष्य का निर्माण करते हैं। प्रगति के साथ मानव का अंतराल भी परिवर्तित होना चाहिए। ब्रह्म मतभेदों का मूल आन्तरिक बल है अतः मानव के आन्तरिक एवं बाह्य विकास के लिए सर्वोदय समाज की स्थापना उपयोगी मानी गयी है।⁴⁵

विनोबा ने भारत की पञ्चवर्षीय योजनाओं के सदर्भ में 1951 में कहा था कि हमारा लक्ष्य भारत के प्रत्येक नागरिक को शासन द्वारा रोटो-रोजी दिलाने की व्यवस्था का प्रावधान रहता है किन्तु योजना में इस तरह की कोई धर्चा नहीं है। योजना का उद्देश्य सेवा का विस्तार एवं भारी उद्योगों की स्थापना है न कि रोजगार की व्यवस्था करना। आवश्यकता यह है कि पहले सबको रोजगार दिलाने की व्यवस्था की जाय और बाद में योजनाएँ बनायी जायें। राजनीतिक दृष्टि से यह बात कितनी भी अच्छे करने वाली लगती हो किन्तु वास्तविक उद्देश्य यही होना चाहिए। यदि शासन को यह कार्य असम्भव दिखाई दे तो ऐसे शासन की आवश्यकता नहीं है।⁴⁶ इसी प्रकार से परिवार-नियोजन⁴⁷ के बारे में विनोबा का कहना है कि परिवार की संख्या निर्धारित करने का कार्य राज्य का नहीं है। शासन का उत्तरदायित्व खाल-पदार्थ उपलब्ध कराना है, इससे अधिक नहीं। जापान तथा इंग्लैंड में जन-संख्या की समस्या भारत से कम नहीं है। वास्तविकता यह है कि पृथ्वी पर जनसंख्या से अधिक दबाव पाप का होना है। विनोबा के अनुसार जनसंख्या नियंत्रित करने के स्थान पर व्यक्ति को आत्मनियंत्रण सिखाना चाहिए।⁴⁸

विनोबा ने खादी एवं ग्रामोद्योग को प्रोत्साहित करने का आह्वान किया है। वे खादी तथा ग्रामोद्योग के माध्यम से भारत में व्याप्त बेरोजगारी की समस्या का अन्त सम्भव मानते हैं। ग्रामोद्योग की स्थापना कर वे व्यक्ति को पैसों की मूढ से बचाना चाहते हैं। जब प्रत्येक आवश्यक वस्तु गाँव में ही उत्पादित होने लग जाय तो फिर पैसों की आवश्यकता नहीं रहेगी। प्रत्येक व्यक्ति विनिमय एवं पारस्परिक सहयोग से उन्हें प्राप्त

में बाट लेना। विनोबा के अनुसार कुटीर-उद्योगों का ह्रास नहीं हुआ भविष्य उन्हें समाप्त किया गया है। बड़ी-बड़ी मिलों की स्थापना कर गृह-उद्योगों को समाप्त किया जाता है। हम पहले बेरोजगारी फैलाने और बाद में उनका हल ढूँढ़न का प्रयास करते हैं। पहले व्यक्ति को रोजगार दिया जाय, बाद में आवश्यकता हो तो मशीनीकरण किया जाय। मशीन मानव को बेकार बनादे यह विनोबा की स्वीकार नहीं।⁴⁹

विनोबा ने सर्वोदय की विचारधारा को जीवन के आध्यात्मिक पक्ष में जोड़ दिया है। वे राजनीति में शक्ति तथा प्रभाव के क्षेत्र का परिमोहन करने के लिए उसे जीवन के उदात्त पक्ष में जोड़ना और राजनीति को मास की विचारधारा में परिवर्तित करना चाहते हैं। सामाजिक उत्तरदायित्वों की पूर्ति के लिए राजनीतिक क्रियाकलापों को अनिवार्यता मानते हुए भी विनोबा ने समाज-सेवा को राजनीति में अधिक महत्त्व दिया है। जन माहात्म्य के बन्धुत्व के लिए तथा जनता जनार्दन की सेवाय पारस्परिक मनमुटाव, स्वार्थ तथा राजनीतिक शक्ति का प्रयोग त्यागने का आदर्श सर्वोदय का प्रमुख आधार है। गांधीजी ने पूर्ण स्वराज की स्थापना का आदर्श प्रस्तुत किया है। यह आदर्श स्वराज को लक्ष्य मानकर चलने से प्राप्त नहीं हो सकता। लक्ष्य के रूप में स्वराज की प्राप्ति मानवीय प्रेरणा एवं विकास का अवसर देती है। आदर्श के रूप में पूर्ण स्वराज की मान्यता मानव विकास की अवसर प्रदान करने में समर्थ है। वास्तव में सर्वोदय के भी अधिक शक्तिशाली आन्तरिक आत्मप्रेरणा है। आत्मप्रेरणा से मानव सेवा का दान एवं तदनुसार वरम सर्वोदय को इतिहासवाद तथा जीवन के वास्तविकता के अन्त में मुक्त रखता है। सर्वोदयवाद लक्ष्य का वरम से स्वतन्त्र नहीं मानता। जिस प्रकार से भविष्य वर्तमान से पूषक नहीं हो सकता उसी प्रकार से लक्ष्य तथा भविष्य की भी मानव-अस्तित्व में पूषक नहीं किया जा सकता। मानव-अस्तित्व की सार्वकता आत्मिक आत्मानुभूति में निहित है और सर्वोदय इस मार्ग को प्रगस्त करत हुए आत्मानुभूति की आध्यात्मिक आत्मानुभूति से एकाकार करने में समर्थ है। विनोबा के अनुसार जो यह कहते हैं कि सर्वोदय सभी धर्मों का शोध है वे साम्यवादी हैं। परम्परावादी तथा साम्यवादी दोनों ही सर्वोदय में निष्ठा रखते हैं। परम्परावादी बोलते हुए सर्वोदय का वर्णन करते हैं तो साम्यवादी जाने वाले सर्वोदय का स्वरूप देखते हैं। किन्तु विनोबा ने तो भूतकाल में विश्वास करते हैं और न भविष्य में। न तो भूतकाल हाथ में है और न भविष्य। केवल वर्तमान ही अपने हाथ में है और इस कारण से वर्तमान में ही सर्वोदय की वास्तविकता प्रदान करती है।⁵⁰

विनोबा ने भारतीय राजनीति के नैतिक संदेशों एवं मानवीय मूल्यों को समर्पण देते हुए राजनीति में लोकनैतिकता में परिवर्तित करने का अभियान चलाया है। वे साम्यवादी धर्मों को राजनीतिक स्वार्थ पर अपनी व्यवस्था आधारित करने के कारण निन्दित धर्मों में गणित है। उनको धृष्ट में जनता के शासन का अधिक महत्त्व है और वह लोकनैतिकता पर आधारित है। वे राजनीति की लोकनैतिकता में परिवर्तित करना चाहते हैं। लोकनैतिकता ही गांधीजी के साम्राज्य की बन्धुत्व की आधार रिया जा सकती है। लोकनैतिकता में राजनीति के मास विद्वान्त का प्रभाव नहीं है। राजनीति जीवन, पशुधन तथा अन्य मानवीय कार्यों को शामिल कर मार्केटनिक जीवन में मानवीय मूल्यों को शामिल करने है। सत्तावादी व्यवस्था द्वारा राजनीतिक शक्ति का प्रयोग अपने विरोधियों को मुक्त

में किया जाता है। राजनीति में मानव के शोषण का प्रतिवार करने का छद्म रचा जाता है। वास्तविक दृष्टी में राजनीति स्वयं जनसाधारण का शोषण करती है। किन्तु लोकनीति जनसेवा पर आधारित है। लोकनीति मानव को सामाजिक एवं राजनीतिक क्रियाकलापों में प्रतिष्ठित करने का मार्ग है। लोकनीति सत्याग्रह की प्रक्रिया पर आधारित है। सार्वजनिक कार्यों में आध्यात्मिक भावना का संचार लोकनीति से ही सम्भव है। लोकनीति का विकास ही जनता में राजनीति के प्रति तिरस्कार की भावना उत्पन्न कर सकता है। लोकनीति सर्वोदयवाद पर आधारित है। इसमें लोकतन्त्र, धर्मनिरपेक्षता एवं समाजवाद के आदर्श प्रगतिहित हैं। पचासवीं राज-व्यवस्था के माध्यम से लोकनीति गांव से लेकर राष्ट्रीय स्तर तक जनता का शासन स्थापित कर लेगी। शासन के विवेकीकरण का यही एक मार्ग है। ग्राम-स्वराज्य की कल्पना में पूँजीवाद, उद्योगीकरण तथा शहरीकरण का संशयन प्रतिवार विद्यमान है।⁵¹

विनोबा की सर्वोदय-योजना में राजनीति की दण्डशक्ति को लोकनीति की जन-शक्ति में परिवर्तित करने का उद्देश्य प्रस्फुटित हुआ है। विनोबा ने लोकतांत्रिक विवेकीकरण को शहरीकरण का प्रत करके तथा उसके म्यान पर भारत के सहस्रों गांवों में बसे भारतीयों के राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं नैतिक विकास के लिए प्रयुक्त किया है। वे ग्रामीण भारत को दलगत राजनीति से मुक्त रखना चाहते हैं ताकि ग्रामीण जनता अपने सौकरसेवकों का निर्वाचन कर सके। भारत में सच्चा शोतम्ब सभी स्थापित हो सकता है जब निष्ठा से ग्रामीणों के सम्बुद्ध का कार्य किया जाय। विनोबा ने इसी उद्देश्य से भूदान-कार्यक्रम के साथ-साथ ग्रामीणों का सकल्प किया है।⁵² विनोबा का भूदान-ग्रामदोलन भारत के भूस्वामित्व की व्यवस्था को नवीन दिशा देने के लिए प्रारम्भ किया गया है। विनोबा सम्पत्ति के अत्यधिक संग्रह तथा उसके चन्द हाथों में केन्द्रित होने को सामाजिक एवं आर्थिक सन्तुलन का शत्रु मानते हैं। उनका यह विचार है कि यदि कोई व्यक्ति अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति करने के पश्चात् शेष भूमि भूमिहीनों में वितरित करने को उद्यत हो जाय तो अनेक भूमिहीन यज्ञदूरी एवं निर्धनों को जीवनयापन का स्वतन्त्र एवं निश्चित साधन प्राप्त हो जायगा। वे भूपति से अपनी भूमि का कुछ भाग भूमिहीनों में वितरित करने के लिए भागते हैं। यही भूदान कार्यक्रम का लक्ष्य है। इससे भूमिहीनों में भूमि वितरित होगी और भूमि का समुचित वितरण होकर सर्वोदयी समाजवादी समाज की स्वतः स्थापना होती दिखाई देगी। गांधीजी ने अपरिग्रह का विचार इसी दृष्टिकोण से प्रस्तुत किया था कि व्यक्ति कम से कम संग्रह करे। विनोबा का भूदान-ग्रामदोलन भी भूपतियों के विवेक को प्रभावित कर साम्ययोग की स्थापना करना चाहता है ताकि समाज में अधिकतम समानता स्थापित हो सके और गरीब (हेवनाट्स) तथा अमीर (हेवल्स) की खाई पाट दी जाय।⁵³

भूदान-ग्रामदोलन ने भूमि का अन्तिम अधिकार ईश्वर में माना है। 'सर्व भूमि शोषण की' इस मन्त्र के साथ वे व्यक्ति के सम्पत्ति के प्रति मोह को समाप्त करने के लिए दृष्टिवद्ध हैं ताकि व्यक्तिगत स्वामित्व का दम्भ छोड़कर सम्पत्ति का सार्वजनिक उपयोग हो सके। विनोबा ने तेलंगाना में जिस प्रकार से भूदान यज्ञ प्रारम्भ किया था वह आज भी समाजवाद तथा साम्यवाद के लिए बहुत बड़ी चुनौती है। साम्यवाद वर्ग-संघर्ष के द्वारा सम्पत्ति के स्वामित्व को चुनौती देकर नवीन व्यवस्था स्थापित करता है। विनोबा प्रेम

द्वारा वर्ग-भेद मिटाकर अहिंसा तथा प्रपरीक्षक के माध्यम से साम्य स्थापित करना चाहते हैं। वे समाज में व्यक्ति के स्वतः आत्मनिष्ठ द्वारा ऊचनीय का नेद मिटाना चाहते हैं। साम्यवाद का विकास विनोबा का सर्वोदयी विचार है। स्वतः तथा अन्य साम्यवादी दलों ने शक्ति तथा धन से बिन भूमिपुष्टियों को अपने देशों में क्रिपान्वित किया और जिस प्रकार से भूमि के स्वामित्व को समाज में हस्तान्तरित किया वह कार्य विनोबा हृदय-परिवर्तन द्वारा सुगमता से करते हुए दिखाई देने हैं।⁵⁴

भूदान-आन्दोलन के साथ-साथ विनोबा ने धानदान, सम्पत्तिदान, अन्नदान, जीवनदान आदि कार्यक्रम भी चलाये हैं। धानदान से उनका तात्पर्य समस्त भूमि के व्यक्तिगत अधिकार को धान को समर्पित कर पुनः प्रत्येक धानवासी को उच्चको धानमकता-दुष्टार भूमि का वितरण है। सम्पत्तिदान नगर के सम्पत्तिगणियों द्वारा मनाजहित में प्रतिरिक्त सम्पत्ति त्यागने का कार्यक्रम है। यह प्रतिरिक्त सम्पत्ति बरुतमन्द की सहायता में खर्च की जाय। निर्धन व्यक्ति जिसके पास भूमि तथा सम्पत्ति नहीं है वह विनोबा के कार्यक्रम में अन्नदान दे सकता है। अन्नदान द्वारा वह अपने अन्न का कुछ अन्न सार्वजनिक जीवनोपयोगी बाणों में लगाये। शारीरिक अन्न द्वारा वह अपनी समतानुसार योगदान दे सकता है। विनोबा ने इनके प्रतिरिक्त ऐसे व्यक्तियों के लिए भी मार्ग तैयार किया है जो उनके समान समस्त जीवन सामाजिक सेवा तथा सर्वोदय-कार्यक्रमों में व्यतीत करना चाहते हैं। इसे जीवनदान की सेवा दी गयी है। जपब्रह्म आदि सर्वोदयी कार्यक्रमों जीवनदान के उदाहरण हैं। विनोबा ने बुद्धिजीवी तथा अन्नजीवियों के अन्तर को मिटाने के लिए बुद्धिजीवियों से जपान्ति सामाजिक सेवा में प्रवृत्त होने का आग्रह किया है। बुद्धिजीवियों द्वारा अपने समय का कुछ भाग जनसेवा में लगाने का कार्य उनके परीतजीवी माध्यम को परिष्कृत कर सकता है।⁵⁵

विनोबा ने गांधीजी के ज्ञानि एवं शान्ति के सन्देश को जीवित रखने तथा उसे दायार्थ रूप देने में अपना जीवन समर्पित कर दिया है। गांधीजी के विचारों की आदर्श-वादिता को एतान्तक कार्यक्रम ने परिवर्तित कर विनोबा ने अपने अपने देश की पुष्टि की है कि गांधीजी के विचार व्यवस्थित न होते हुए भी सही चिन्तन की शक्ति से युक्त हैं।⁵⁶ विनोबा ने मानवता को नैतिक नियम से प्रतिबद्ध करने का प्रयास किया है। वे प्रेम तथा सत्य के आधार पर . . . सामाजिक व्यवस्था की स्थापना के इच्छुक हैं। सामाजिक समानता एवं सत्य के प्रतीक विनोबा ने भूदान, धानदान आदि के द्वारा साम्यवाद का धार्मिक दिक्कत प्रस्तुत किया है। राष्ट्रभाषा हिन्दी के प्रथम प्रचारक तथा सारी आन्दोलन के सर्वप्रथम विनोबा ने भारत की निर्धन जनता को "शान्ति सेवा" में परिवर्तित कर जनता-राज के प्रभावपूर्ण अर्थ का विकास किया है।⁵⁷

□□

टिप्पणियाँ

1. लेखक द्वारा 5. 10-15 ई. विनोबा एवं एक दिन (बर्हिश आर्य समाज, वर, वरी, 1954)

2. वही, पृ. 20-24
3. बरकत नारोलकर, विमल कावरी, 9 131
4. बरकत नारोलकर, डॉ. पी. विमलदेव, (एच. एन. एन. सी., नई दिल्ली, 1977) पृ. 89-91
5. विनोबा भावे, स्वराज्य काव्य, पृ. 19-95
6. विनोबा भावे, स्वराज्य काव्य, पृ. 20-21
7. वही, पृ. 30
8. वही, पृ. 31-32
9. हरिजन, 9 फरवरी, 1952
10. विनोबा भावे, सुभाष वन, पृ. 66-67
11. वही, पृ. 67-68
12. वही, पृ. 68-69
13. हरिजन, 14 अप्रैल, 1954
14. वही, 19 जून, 1949
15. वही
16. वही
17. वही, 15 दिसम्बर, 1951
18. वही, 7 जुलाई, 1951
19. वही, 26 दिसम्बर, 1948
20. वही, 13 फरवरी, 1949
21. वही
22. वही, 17 मार्च, 1949
23. वही, 2 अप्रैल, 1953
24. वही, 6 मार्च, 1954
25. वही, 29 मार्च, 1952
26. वही, 23 अप्रैल, 1953
27. बरकत नारोलकर, डॉ. पी. विमलदेव, पृ. 85-86
28. हरिजन, 30 जून, 1951
29. वही, 26 जनवरी, 1952
30. रमिरे वेन्स डेल वास्को, भाषा द्रु विनोबा, (राष्ट्र एन. एन. सी., नई दिल्ली, 1956) पृ. 215
31. वही, पृ. 211-212
32. वही, पृ. 213-214
33. वही, पृ. 209-211
34. रमिरे हरिजन, जुलाई 3, 1954
35. वेन्स डेल वास्को, पृ. 207-208
36. वही, पृ. 208
37. वही, पृ. 214
38. रमिरे हरिजन, जनवरी 8, 1950
39. विनोबा भावे, सुभाष वन, (नवनीत पब्लिशिंग हाउस, महाराष्ट्र, 1953) पृ. 66-69
40. रमिरे हरिजन, जनवरी 26, 1952
41. वही, दिसम्बर 20, 1952
42. रमिरे नारोलकर, हरिजन रमिरेनारोलकर विमल, पृ. 78
43. वही, पृ. 126
44. वादा वनविनोबा, स्वराज्य-काव्य, (नवनीत पब्लिशिंग हाउस, महाराष्ट्र, 1957) पृ. 225-233

45. विनोबा भावे, सर्वोद्यम के आधार, (अखिल भारतीय सेवा संघ, काशी, 1956) पृ. 60-65
46. लेखा डेल वास्टो, पृ. 215-216
47. वही, पृ. 216
48. वही
49. वही, पृ. 217-218
50. देखिये मनोरजन झा, मोडर्न इन्डियन पोलिटिकल थिंकिंग (मीनाक्षी प्रकाशन, मैरठ, 1975) पृ. 285
51. जयप्रकाश नारायण, सोशलिज्म, सर्वोद्यम एण्ड डेमोक्रेसी, (बिजला प्रसाद द्वारा सम्पादित, एशिया पब्लिशिंग हाउस, बम्बई 1964) पृ. 126-128
52. विनोबा भावे, सुबान्तु रामरान, (अखिल भारत सेवा संघ, ठात्री, 1956) पृ. 41
53. विनोबा भावे, सुबान्तु राम, प्रथम खण्ड (अखिल भारत सर्वोद्यम संघ प्रकाशन, काशी, 1956) पृ. 128-133
54. वही, पृ. 131, 243-246
55. जयप्रकाश नारायण, पृ. 123-131 तथा 132-171
56. देखिये के. जी. मयस्वाला, गांधी एण्ड मजदूर, (नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद, 1954) में विनोबा द्वारा लिखित प्रस्तावना
57. पी. नारायण राव, क्रांतिमैत्री इन्डियन थिंकिंग, पृ. 131-133

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन में राष्ट्रवाद तथा स्वराज इन दो अवधारणाओं का विशिष्ट महत्त्व है। राष्ट्रवाद तथा स्वराज इन दोनों का सुन्दर सम्बन्ध दामता-पीड़ित भारत की मुक्ति के लिए राजनीतिक, सामाजिक तथा आर्थिक प्रवृद्धता का सन्देशवाहक रहा है। राष्ट्रवाद के प्रसार एवं प्रभाव के अन्तर्गत स्वराज्य-प्राप्ति की लालसा बलवती होती गयी और अन्त में राष्ट्रवादी विचारधारा ने ही भारत को स्वतन्त्रता दिलवायी भी। भारतीय चिंतकों में मानववादी रवीन्द्र नाथ ठाकुर तथा मार्क्सवाद के प्रभाव के अन्तर्गत मानवैन्द्रनाथ राय राष्ट्रवाद के आलोचक रहे हैं। ठाकुर ने भारत की जाति-प्रथा तथा सामाजिक सर्वोर्णता के आधार पर राष्ट्रवाद के प्रसार की प्रसम्भना की है, जब कि मानवैन्द्रनाथ राय राष्ट्रवाद की मार्क्सवादी श्रमिकों तथा सर्वहारा के अन्तर्राष्ट्रीय बन्धुत्व के मार्ग में रुकावट मानते हैं। दोनों ही विचारक अथार्थ से दूर रहे हैं। इनके विपरीत प्रायः समस्त आधुनिक भारतीय सामाजिक व राजनीतिक विचारकों ने राष्ट्रवाद के महत्त्व को अगाधिक रूप से स्वीकार करते हुए उसे स्वराज्य-प्राप्ति का एक मात्र साधन माना है।

अवधारणात्मक दृष्टिकोण से राष्ट्रवाद के विविध रूप आधुनिक भारतीय चिन्तन में प्रकट हुए हैं। पाश्चात्य राष्ट्रवादी विचारधारा में राजनीतिक एवं आर्थिक पक्ष को अधिक महत्त्व दिया गया है। भारत में भी राष्ट्रवाद को राजनीतिक एवं आर्थिक दृष्टि से महत्त्व देने वाले अनेक विचारक हैं किन्तु राष्ट्रवाद को आध्यात्मिक स्वरूप प्रदान करने वाले विचारकों ने राष्ट्रवाद को एक नवीन दिशा दी है, जो कि भारतीय चिन्तन की मौलिक प्रवृत्ति की परिचायक माना जा सकती है। रामानुज विवेकानन्द, विपिन चन्द्र पाल तथा अरविन्द घोष का आध्यात्मिक राष्ट्रवाद एक नवीन अनुभूति है। पाश्चात्य राष्ट्रवादी चिन्तन की सर्वोर्णता को भारत ने ग्रहण नहीं किया। विश्व बन्धुत्व तथा सर्वहितकारी प्रयोजनों के प्राचीन भारतीय आदर्श ने राष्ट्रवाद की अन्तर्राष्ट्रीयता का अधिक न बना कर उसका सहयोगी बना दिया है। राष्ट्रवाद के सुप्रसिद्ध दार्शनिक मर्फीनो के प्रभाव में रहते हुए भी भारतीय चिंतकों ने मानववादी विचारधारा को तिलाजलि नहीं दी अपितु व्यक्तिगत अधिकारों तथा नैतिक मूल्यों को स्वीकार करते हुए व्यक्ति के कर्तव्यों के साथ-साथ उसके अधिकारों का भी ध्यान रखा है। एक ओर जहाँ राष्ट्रवाद को आर्थिक, राजनीतिक, आध्यात्मिक तथा धार्मिक आधारा पर प्रकल्पित किया गया है, वहीं दूसरी ओर स्वराज्य के भी भिन्न-भिन्न अर्थ प्रस्तुत किये गये हैं। भारतीय राष्ट्रीय चिन्तन में उदारवादियों, उपवादियों तथा प्रतिवादियों ने स्वराज्य को भिन्न-भिन्न दृष्टियों से देखा है। यदि उदारवादियों ने भारत की औपनिवेशिक स्वराज मिलने मात्र में सन्तुष्टि प्रकट की है, तो उप-

वादियों ने औपनिवेशिक स्वतन्त्रता तथा पूर्ण स्वतन्त्रता के बीच का मार्ग प्रपन्नाया है। अतिवादियों ने पूर्ण स्वतन्त्रता को ही लक्ष्य मानकर सशस्त्र आगि का मार्ग प्रस्तुत किया है। इस तरह राष्ट्रवाद तथा स्वराज्य के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न स्वरूपों तथा धर्मों को प्रस्तुत करते हुए भी मूल रूप में भारतीय चिन्तकों का ध्येय स्वतन्त्रता प्राप्ति में साकार हुआ है।

राष्ट्रवाद के सम्बन्ध में यह जान लेना आवश्यक है कि राष्ट्रीयता की भावना भारत में आरम्भ में ही रही है। भारतीय राष्ट्रीयता को किसी आल-इतिहासकार प्रयत्ना राजनीतिक चिन्तक के प्रमाण-पत्र की आवश्यकता नहीं हुई। अपनी सम्भता एवं सस्कृति के उत्कर्ष के दिनों में भारत को एक राष्ट्र तथा एक पृथक् मौलोनिक अस्तित्व की गरिमा प्राप्त थी। समस्त भारत का एकीकरण करने वाले अश्वेज शामक एकता के प्रथम सदेश-वाहक नहीं थे। भौर्यकाल तथा गुप्तकालीन भारत में चक्रवर्ती सम्राट का अस्तित्व था तथा समस्त भारत एक भूत में बद्धा हुआ था। बाद में विदेशी आक्रमणकारियों ने तथा भारतीयों के स्वयं की अज्ञानता तथा आलस्य की वृत्ति ने भारत को प्रयत्नकार व दासता के वर्त में ढकेल दिया। इन विदेशी आक्रमणकारियों में से अधिकांश भारतीय रथ में रथ बने। यहाँ तक कि मुस्लिम शासक भी भारतीय बन गये तथा भारत को अपना वतन मानने लगे। केवल एक ही आक्राता ऐसा आया जो कि विज्ञान, भौतिकता, ईसाइयत तथा विभिन्न सस्कृति के नाम पर भारत का हर प्रकार से शोषण तथा अपमान करने को उद्यत था। आरम्भ में व्यापारी बन कर आने वाले इस आक्रांता ने शर्म शर्म अपना असली रूप दिखाया तथा भारत का शासक बन बैठा। भारत में राष्ट्रवाद का प्राधुनिक स्वरूप इसी अश्वेजी शामन के अन्तर्गत बौद्धिक पुनर्जागरण एवं दासता से मुक्ति के प्रयास में परिलक्षित है। भारतीय पुनर्जागरण के नैतिक एवं आध्यात्मिक सन्दर्भों से यह स्पष्ट हो जाता है कि पारवात्य जिज्ञा, अश्वेजी भाषा एवं साहित्य, पारवात्य राजनीतिक विचारों तथा ईसाई धर्म के भारतीय पुनर्जागरण तथा सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन पर पड़ने वाले प्रभावों को बहुत बड़ा-बड़ा कर बताया गया है। पारवात्य प्रभाव को मानने से प्रसवीकृति नहीं है, किन्तु भारतीय चिन्तकों का एक बहुत बड़ा समुदाय भारतीय सस्कृति, धर्म-वैतना एवं भारतीय आचार्यों पर ही आगे बढ़ना ध्येयस्वर मानता रहा है। भारतीय बौद्धिक पुनर्जागरण के दो प्रकार हमारे सामने हैं—एक सुधारवादी तथा दूसरा पुनरभ्युदयवादी। जहाँ सुधारवादियों ने पारवात्य प्रभाव को आत्मसात् करते हुए पारवात्य पद्धतियों से काम करना स्वीकार किया है वहीं पुनरभ्युदयवादियों ने पारवात्य प्रभाव को भारतीय चिन्तन से मिलाकर एक कर दिया है और भारत के स्वर्णिम अतीत को ध्यान में रख मार्गी भारत के सुषुप्त स्वप्न को सजोया है।

मैकडाल्टिब शिष्टकोण से राष्ट्रवाद एवं मनोवैज्ञानिक एवं आध्यात्मिक विचार है। राष्ट्रीय भावना के विकास के लिए एकता का आधार प्राप्त होना आवश्यक है। भाषा, जाति, धर्म, सस्कृति, समान ऐतिहासिक धरोहर, मौलोनिक एकता तथा सामिक हित आदि ऐसे कई तत्व हैं जिनकी सहायता से राष्ट्र का विचार उत्पन्न होता है और धन में राष्ट्र की भावना उत्पन्न होती है। एक बार इस भावना के उत्पन्न होने के बाद फिर यह निरन्तर बसवती होती जाती है और वह राष्ट्र स्वतन्त्रता प्राप्त करता है और उसे बनाये रख सकता है। भारत में विभिन्नता के अनेक कारण रहे हैं, फिर भी सामिक एवं ऐति-

हासिक कारणों से राष्ट्रीयता की भावना प्रारम्भ से ही बनी रही है। समय-समय पर इस भावना को जागृत करने की सामग्री मिलती रही है। मुगलकाल में महाराणा प्रताप तथा छत्रपति शिवाजी के समय राष्ट्रीय भावना की जागृति के भवसर उत्पन्न हुए। इससे राष्ट्रीय विचारधारा में तेजी आयी। ब्रिटिश शासकों के विरुद्ध नव जागरण के भवसर फिर से उत्पन्न हुए तथा 1857 में फिरोजियों की भ्रमणों का प्रयत्न इसी राष्ट्रवाद की भावना का कारण बना। इसके बाद धर्म तथा समाज-सुधार-आन्दोलनों ने इसे निरन्तर नव प्रदान किया तथा यह विचारधारा बल प्राप्त करती गयी।

भारतीय बौद्धिक पुनर्जागरण में राष्ट्रवाद के पूर्ण दर्शन दयानन्द सरस्वती के विचारों में होते हैं। यद्यपि राजा राममोहन राय 'आधुनिक भारत के जनक' माने गये हैं फिर भी उन पर पश्चात्य प्रभाव अधिक रहा एवं वे ईसाइयत के प्रभाव से अपने को मुक्त करने का निरन्तर सपने करते रहे। उनके द्वारा स्थापित ब्रह्म समाज भारतीय राष्ट्रवाद का पहला प्रतीक है, पूर्ण प्रतीक नहीं। राजा राममोहन राय द्वारा जहाँ एक ओर अंग्रेजों से मैत्री, उनके द्वारा भारत में बसने तथा भारत की शिक्षा, कानून तथा उद्योगों में पूरी तरह से सहायता एवं मार्ग-दर्शन का आह्वान उनकी पश्चात्य भक्ति का प्रतीक है, वहाँ उनके द्वारा सामाजिक सुधारों को लागू करने का विचार जो कि सती-प्रथा, विधवा एवं बालविवाह से सम्बन्धित है उनकी सुधारवादी प्रवृत्ति का द्योतक है। दयानन्द सरस्वती पहले राष्ट्रवादी हैं। उनके द्वारा प्रतिपादित वेदों का महानता का विचार भारतीयों में आत्म विश्वास जगाने का आधुनिक समय में प्रथम प्रयास था। भारतीयों में अपने अतीत के प्रति अहंता तथा अपने धर्म के प्रति महत्ता का भाव पैदा कर उन्होंने प्रत्येक भारतीय को गर्व से भक्तिक ऊँचा करके चलने की प्रेरणा दी। यह कार्य कोई और सम्पादित नहीं कर सकता था। उन्होंने संस्कृत व हिन्दी भाषा के माध्यम से अपने उपदेश दिये तथा हिन्दी को राष्ट्र-भाषा का पद प्रदान करके हमारे राष्ट्रीय सपना को अपनी स्वयं की राष्ट्रीय भाषा दी। ईसाई धर्म प्रचारकों तथा कट्टर पश्ची मुसलमानों ने हिन्दू-धर्म की रक्षा करते हुए न केवल हिन्दू-धर्म की महानता का ही उन्होंने सदैव दिया अपितु अछूतोंद्वारा का कार्य कर भारतीय सामाजिक कुरीतियों को ध्वस्त करने में सहायता दी। उन्हीं के सद प्रयत्नों से अंग्रेजों द्वारा प्रोत्साहित ईसाई धर्म प्रचारकों के धर्म-परिवर्तन सम्बन्धी देश द्वेषी कार्य को धुनीती दी गयी तथा उनके योग्य शिष्य लाला लाजपत राय ने हजारों हिन्दू-भक्तों बच्चों तथा स्त्रियों को अकाल एवं महामारी के समय ईसाइयों के चंगुल से बचाया। आर्यसमाज केवल धर्म-सुधार तथा समाज-सुधार-आन्दोलन ही नहीं था। यह एक ऐसा राष्ट्रीय आन्दोलन था जिसने भारत की बहुसंख्यक जनता में पोषण पैदा कर उन्हें विदेशी दासता का प्रतिहार करने के लिए एक सर्वोच्च राजनीतिक विकल्प सुझाया। आधुनिक समय में हिन्दु-स्वराज्य की प्रेरणा स्वामी दयानन्द सरस्वती की देन है। भारत में स्वराज्य की कल्पना को पुन साकार करने वाले वे प्रथम आधुनिक भारतीय चिंतक हैं। उनके राष्ट्रवाद तथा स्वराज सम्बन्धी विचारों से तिलक, लालपतराय, ग्रामजी कृष्ण वर्मा, अरविन्द घोष आदि ने प्रेरणा ली है।

स्वामी विवेकानन्द भी राष्ट्रवाद के प्रवर्तकों में हैं। उनके द्वारा प्रतिपादित राष्ट्रवाद का आध्यात्मिक विचार राजनीतिक चिन्तन को एक अनुपम देन है। वे धर्म को

ही हर वस्तु का आधार मानते हैं। उनकी स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार स्वराज्य का प्रतीक है। वे आन्तरिक तथा बाह्य दोनों प्रकार की स्वतन्त्रता के प्रतिपादक हैं। उनके विचारों से भारत के आन्तिकारी आन्दोलनकारियों को विशेष प्रेरणा मिली है। उन्होंने राष्ट्रवाद के व्यक्तित्व तथा सामाजिक दोनों ही पक्षों का समन्वय प्रस्तुत किया है। इसी प्रकार के विचार स्वामी रामतीर्थ ने भी प्रस्तुत किये हैं। श्रीमती एनीबेसेन्ट ने भी राष्ट्र को एक आध्यात्मिक सत्ता माना है। उन्होंने राष्ट्र को ईश्वरीय अभिव्यक्ति माना है। श्रीमती बेनेन्ट के अनुसार यदि राष्ट्र की स्वयं की भूमि, सरकार आदि भी नष्ट हो जायें, तब भी राष्ट्र धर्म के आधार पर ही जीवित रह सकता है। वे भारत को एक निरन्तर राष्ट्र के रूप में मानती थीं और उनका यह निष्कर्ष था कि भारत की राष्ट्रीयता अंग्रेजों की देन नहीं है। राष्ट्र के अवयवी आधार को स्पष्ट करने हुए व्यक्ति तथा राष्ट्र के परम्पर सम्बन्धों को उन्होंने स्पष्ट किया। किन्तु वे राष्ट्रवाद को सामाजिक विकास की एक अवस्था से अधिक मानने को तैयार नहीं थी। वे राष्ट्रवाद की पूर्णता विश्व बहुल्य के मार्ग में ही मानती थीं।

उदारवादी चिन्तकों में दादाभाई नौरोजी ने राष्ट्रवाद को आर्थिक आधार प्रदान किया। अंग्रेजी दानता के अन्तर्गत भारतीय जनता की आर्थिक दुर्दशा का परिचय प्रस्तुत कर उन्होंने भारत के आर्थिक शोषण के प्रति जनता की भावें जोत दी। अंग्रेजी शासकों की असाह्यतिक वित्तीय नीति को 'निर्गम-सिद्धांत' के द्वारा स्पष्ट कर भारतीयों के आर्थिक तथा राजनीतिक आर्थिक अधिकारों की मांग प्रस्तुत की। भारतीय जनता की दयितता के लिए अंग्रेजी शासकों को उत्तरदायी ठहराते हुए नौरोजी ने आर्थिक राष्ट्रवाद का आधार प्रस्तुत किया। अपने कलकत्ता-कांग्रेस के अध्यक्षीय भाषण में स्वयं का आह्वान करते हुए देश में स्वायत्तता की रूपरेखा प्रस्तुत की। यद्यपि उनके विचारों का स्वराज इंग्लैण्ड अथवा उनके उपनिवेशों में प्रचलित स्वराज जैसा हो या।

महादेव गोविन्द रानाडे ने अपने लेखन में राष्ट्रवाद को प्रारम्भिकता से आरम्भ कर मनुष्य भारतीय राष्ट्रवाद तक पहुँचा दिया। मराठों के इतिहास की भारतीय राष्ट्रीयता का स्रोत मानते हुए महाराष्ट्र की धर्म, भाषा, नस्ल तथा साहित्य सम्बन्धी एकता को मारे भारत के राष्ट्रीयभाव का आधार बनाया। अंग्रेजों की सेवा में होने के कारण उन्होंने जहाँ एक ओर स्वराज के प्रश्न को ठाना, वहाँ नाथ ही काम सामाजिक मुद्दों के लिए शासन की महापत्ता का भी प्रयोग किया। राजनीतिक आधार के स्थापन पर रानाडे ने सामाजिक महत्ता तथा सामाजिक भेदभाव एवं भ्रष्टाचारों को दूर कर राष्ट्रवाद के सामाजिक पक्ष को बल प्रदान किया। वे सर्वोच्च स्वतन्त्रता में विश्वास रखते थे तथा मौन रूप में भारत की भाषी स्वतन्त्रता के भी पक्षपाती थे। उदारवादी नेताओं में क्रिश्चियानो मेहता के राष्ट्र तथा स्वराज सम्बन्धी विचार नगण्य हैं। वे अंग्रेजी शासन के प्रशंसक थे। स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में उनके विचार उत्साहजनक नहीं थे किन्तु सुलेन्द्रनाथ बनर्जी ने राष्ट्र तथा स्वराज दोनों अवधारणाओं पर गम्भीर मनन किया है। यद्यपि उनके उदारवाद और जीवन के अन्तिम दिनों में शासन के साथ उनके पूर्ण सहयोग की नीति ने उन्हें मनोवन्धित भी बनाया, फिर भी ब्रह्मसं आन्दोलन के समय उनके द्वारा प्रतिपादित राष्ट्रवादी विचारों ने अनेकानेक व्यक्तियों को प्रेरित तथा प्रभावित किया है। वे भारत

की महानता में विश्वास करते हैं। उन्होंने, अपनी आत्मकथा का नामकरण भी 'ए नेशन इन मैकिंग' किया है। वे मत्सीनी से अत्यधिक प्रभावित थे और इसी कारण से भारत की एकता पर उन्होंने विशेष प्रयत्न भी किया। भारतीय सभ्यता तथा सभ्यता के महान् प्रवर्तकों तथा उनके सन्देशों को आत्मसात् करने की आवश्यकता पर उन्होंने इसलिए बल दिया ताकि देश का नैतिक पुनरुत्थान हो सके। भारत के अतीत को ध्यान में रख कर भावी नैतिक पुनर्जागरण की प्राप्ति को वे भारत की भावी राजनीतिक भुक्ति का भाग बतलाते हैं। उन्होंने स्वराज का प्रबल समर्थन किया है तथा स्वराज को वे ईश्वरीय इच्छा की पूर्ति मानते हैं। प्रत्येक राष्ट्र के आत्म-निर्णय के अधिकार को वे स्वीकार करते हैं। स्वराज-प्राप्ति का कार्य उनको दृष्टि से केवल राजनीतिक उपक्रम ही नहीं अपितु धार्मिक एवं नैतिक काम भी है। ऐसे विचार न तो दादा भाई नौरोजी के ही हैं और न किरोरीशाह मेहता के। उदारवादियों में गोपाल कृष्ण गोखले ने भी सार्वजनिक तथा राजनीतिक कार्यों को राष्ट्रीय सेवा का मार्ग माना है। उनके द्वारा प्रस्तुत शासन के विकेन्द्रीकरण की योजना तथा देश में बसने वाले की निर्धनता के निराकरण के उपाय स्वराज्य-दिशा की ओर इंगित करते हैं। उन्होंने राष्ट्रवाद के सम्बन्ध में कोई विचार व्यक्त नहीं किया। सम्भवतः इसी कारण से उन्हें एक भोर राजनीतिज्ञ की सजा दी जाती है। इसी प्रकार उदारवादियों में सब लोग राष्ट्रवाद के प्रबल समर्थक नहीं थे। अधिकतर उदारवादी विचारक अंग्रेजी शासन को ईश्वरीय वरदान मानते थे, अतः वे सच्चे अर्थों में राष्ट्र सम्बन्धी विचार प्रस्तुत करने में सकोच करते थे। स्वराज के सम्बन्ध में भी उनका दृष्टिकोण पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त करने का नहीं था। उनमें से कुछ अंग्रेजी शासन के गुणगान में इतने तन्मय रहे कि स्वराज के सम्बन्ध में सोचने की उन्हें आवश्यकता ही प्रतीत नहीं हुई। कुछ ऐसे भी विचारक थे जो अंग्रेजी शासन के माध्यम से सामाजिक तथा सार्व प्रकार के सुधार लाने का स्वप्न देखते थे। दोनों ही प्रवृत्तियाँ भारतीय राष्ट्र तथा उसकी स्वाधीनता के मार्ग में रुकावट पैदा करने वाली थी। सुधारवाद की विचारधारा दासता की मनोवृत्ति की परिचायक है। इसे सच्चे अर्थों में चुनौती उपवादियों तथा पुनरभ्युदयवादियों से ही मिली है।

उपवादियों में से प्रत्येक ने राष्ट्र तथा स्वराज्य के सम्बन्ध में ठोस विचार प्रस्तुत किये हैं। लोकमान्य तिलक ने भारतीय राष्ट्रवाद को प्रबल आधार प्रदान किया है। शिवाजी तथा गणपति सम्बद्ध उत्सवों के द्वारा राष्ट्रवाद को धार्मिक आधार प्रदान किया गया। धर्म की राष्ट्रीयता का एक तत्त्व मानते हुए उसे राष्ट्रीय एकीकरण का आधार माना गया। जनता में देश भक्ति की भावना जागृत कर उसे स्वतन्त्रता के लिए उद्यत किया गया। तिलक स्वराज्य को अपना जन्म-सिद्ध अधिकार मानते थे। उदारवादियों द्वारा की गई अंग्रेजों की प्रशंसा के विपरीत तिलक तथा अन्य उपवादियों द्वारा कायेत को एक अतिवादी राष्ट्रवादी सपठन बनाने का प्रयास किया। सहयोग के स्थान पर अतिसहयोग एवं निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति उपराष्ट्रवादी विचार द्वारा की परिचायक है। होमरूल-आन्दोलन के माध्यम से भारत को स्वराज्य दिलाने का प्रयत्न भी राष्ट्रीय विचारधारा का प्रेरक रहा। तिलक ने पूर्ण स्वतन्त्रता की मांग प्रस्तुत नहीं की, लेकिन उनके विचारों में राष्ट्रवाद तथा स्वराज का सुन्दर सम्बन्ध प्रस्तुत हुआ है। उनके द्वारा

प्रतिपादित स्वराज्य की विचारधारा, होमरूल-मोन्दोलन में सहयोग, राष्ट्रभाषा हिन्दी का समर्थन, रेल मार्गों के राष्ट्रीयकरण का सुझाव तथा धर्म-निरपेक्ष राजनीति कुछ ऐसे वैचारिक आधार हैं जिनके द्वारा राष्ट्र की भावना का सर्वतोन्मुखी स्थापन सम्भव हुआ। वे समाज में प्रचलित विशिष्ट सांस्कृतिक मूल्यों को राष्ट्रवाद का प्राण मानते हैं। राष्ट्र की अविच्छिन्नता के लिए वे हिन्दू-संस्कृति की प्रमुख नैतिक एवं आध्यात्मिक मान्यताओं को संरक्षण देना चाहते थे। उनकी दृष्टि में स्वतन्त्रता एक अविनाशी विचार है। राष्ट्र सम्बन्धी पाश्चात्य मान्यता को स्वीकार करते हुए वे राष्ट्र के आत्मनिर्णय के सिद्धान्त को दुहराते हैं। उन पर मत्सीनी, बर्क, मिल तथा विन्सन सभी का प्रभाव पड़ा है। स्वराज शब्द को वैदिक आधार पर मानते हुए उसका राजनीतिक क्षेत्र में प्रयोग किया है। उन्होंने स्वराज के राजनीतिक अर्थ के साथ ही साथ उसका नैतिक अर्थ भी प्रस्तुत किया है। राजनीतिक दृष्टि से यदि स्वराज का अर्थ स्वशासन है तो नैतिक दृष्टि से उन्होंने इसे आत्म-निर्भरता तथा आध्यात्मिक स्वतन्त्रता से सम्बन्धित किया है। तिलक ने पुरातनवाद का भी समर्थन किया है। उनके अनुसार किसी भी राष्ट्रीय कार्य को एकदम नवीन आधार देकर आरम्भ नहीं किया जा सकता। अतः तिलक ने इन कार्य को भारत की ऐतिहासिकता से सम्बन्धित कर एक निरन्तर गतिशील राष्ट्रीय ऐतिहासिक परम्परा प्रस्तुत की है। महाराष्ट्र में शिवाजी तथा गणपति-उत्सवों का प्रचलन उन्होंने इसी कारण से किया। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस, जिसका प्रभाव केवल सम्प्रदाय वर्ग तक ही सीमित था, राष्ट्रीय मोन्दोलन को उस स्तर तक प्रभावित नहीं कर पायी, जिस स्तर पर तिलक ने इन जन-मोन्दोलनों से प्रभावित किया, इन उत्सवों का देश के अन्य प्रांतों में मनाया जाना जनता के राष्ट्रीय जागरण का प्रतीक था। स्वराज के साथ साथ स्वदेशी के आर्थिक कार्यक्रम ने विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार करना सिखाया, जिससे नवोदित मध्यम वर्ग तथा विकासशील भारतीय उद्योगपतियों को प्रोत्साहन मिला। स्वराज के सम्बन्ध में तिलक की धारणा थी कि वे अंग्रेजों को हटा कर उसके स्थान पर जर्मन शासकों को नहीं बैठाना चाहते। उनका उद्देश्य था अंग्रेजी शासन के अन्तर्गत औपनिवेशिक स्वराज्य प्राप्त करना। वे चाहते थे कि भारत के आन्तरिक मामलों का संचालन भारत की जनता के हाथों में ही हो।

इसी प्रकार विपिनचन्द्र पाल भी राष्ट्रवाद के महान् प्रवर्तक हैं। राष्ट्र के विचार को दार्शनिक आधार पाल तथा श्री अरविन्द के विचारों में प्राप्त हुआ है। पाल ने इंग्लिश मेसनाजिस्म तथा मेसनेजिस्टी एण्ड एम्पायर के माध्यम से राष्ट्रवाद का सूक्ष्म विवेचन प्रस्तुत किया। उनके अनुसार राष्ट्र का अर्थ धन्यवी स्वरूप है। वह मनुष्य जनमानस को अपने अन्तराल में लिये हुए है। राष्ट्र तथा व्यक्ति में पृथक्त्व नहीं। एक आध्यात्मिक ईकाई के रूप में राष्ट्र ऐतिहासिक घरोहर को अपने साथ लिए हुए निरन्तर गतिमान है। राष्ट्र एक ध्वज भयर धारण है। वे राष्ट्रवाद की धारणा को हिन्दू-धर्म से समुक्त कर उसे आध्यात्मिकता के साथ साथ सौविक गुणों से भी युक्त मानते हैं। उनके अनुसार हिन्दू-धर्म ईसाई धर्म तथा इस्लाम की तरह एक धार्मिक पन्थ न होकर सतत जीवन का प्रकार है। उसी प्रकार राष्ट्र की भावना भी पन्थ-विहीन जीवन का शाश्वत अंग है। यही हिन्दू धर्म की तरह आत्मोन्नति तथा आत्म-दर्शन का सच्चा मार्ग है। इसमें ऐसी

भारत-प्रभुता उत्पन्न होनी है कि फिर किसी के सामने स्वतन्त्रता के लिए हाथ पसारने की आवश्यकता नहीं हो सकती। इसी प्रकार पाल ने राष्ट्रवाद के विवेचन में स्वराज्य तथा पूर्ण स्वतन्त्रता का दर्शन किया है। उनका राष्ट्रवाद हिन्दू-राष्ट्रवाद न होकर एक यौगिक राष्ट्रवाद है। वह धर्म सामंजस्य की भावना पर आधारित है और हिन्दू मुस्लिम-ईसाई सभी को प्रेरणा देने में समर्थ है। स्वराज के सम्बन्ध में भी पाल ने प्राकृतिक परिवारों का तर्क प्रस्तुत करते हुए यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि समस्त अधिकार सरकार की कृति न होकर ईश्वरीय उपहार हैं। इसी कारण से पाल ने वगभग-प्रान्दोलन के समय स्वराज्य की स्वेच्छी से सम्बन्धित कर एक महान् कार्यक्रम प्रस्तुत किया। स्वदेशी में विदेशी बहिष्कार अनिवार्य रूप से अन्तर्निहित है। यही निष्पक्ष प्रतिराष्ट्र का भी आधार है। पाल ने पूर्ण स्वतन्त्रता की माँग प्रस्तुत की किन्तु बाद में उन्होंने एक साम्राज्यिक गण का उदाहरण पेश किया। ईश्वरी लोकतन्त्र पर आधारित यह तर्क राष्ट्रों की भावना से उठ कर मानवता के कल्याण की कामना को अपना लक्ष्य मानेगा। पाल के विचारों की यह प्रन्तराष्ट्रीयता माने जाकर ब्रिटिश राष्ट्रमण्डल के रूप में सफल होती दिखाई देती है।

उपवादी विचारकों में लाला लाजपत राय के विचार सशक्त राष्ट्रवाद के प्रतीक हैं। उनके द्वारा लिखित ग्रन्थों तथा भाषाओं में राष्ट्रवाद का बहुवर्णी स्वरूप प्रस्तुत किया गया है। वे राष्ट्र को राज्य से भी अधिक महत्त्व देते हैं तथा राष्ट्र के धनुर्धार ही राज्य का निर्माण चाहते थे। उन पर भत्तीनी का विशेष प्रभाव पड़ा था और इस कारण वे भत्तीनी के समान ही राष्ट्रीयता की आवश्यकता सत्य मानते हुए उसका प्रतिपादन करते हैं। भत्तीनी के समान ही उन्होंने राष्ट्रवाद से प्रन्तराष्ट्रवाद की ओर वैचारिक प्रयाण किया है। वे मानते थे कि राष्ट्र की भावना भारत में हमेशा से रही है। वे 1857 की क्रांति को भी भारत के प्रथम स्वतन्त्रता संग्राम की सज्ञा देते हैं। वे स्वराज्य-प्राप्ति के लिए भारत को आत्मनिर्भर बनाने के पक्ष में रहे। वे भारतीय राष्ट्रवाद को शैक्षिक सांस्कृतिक, आर्थिक एवं राजनीतिक दृष्टियों से बल प्रदान करना चाहते थे। निष्पक्ष प्रतिरोध का अवलम्बन लेते हुए उन्होंने औपनिवेशिक स्वराज्य की अपनी अभीष्ट माना। पूर्ण स्वतन्त्रता की माँग उन्होंने प्रस्तुत नहीं की, फिर भी उनका दृष्टिकोण सर्वोर्ण नहीं बहा जा सकता। वे पूर्ण स्वतन्त्रता की दूरगामी लक्ष्य के रूप में स्वीकार कर चुके थे। केवल तात्कालिक माँग के रूप में उन्होंने औपनिवेशिक स्वराज की बात बही। वे हिंसा में पूरी तरह विश्वास नहीं करते हुए भी आन्तिकास्त्रिय के प्रेरणा स्रोत रहे। उन्होंने राष्ट्रवाद को आध्यात्मिकता में दूर रखा। हिन्दू-मुस्लिम विवाद में भी एक हिन्दू-नेता होने के नाते वे हिन्दुओं के पक्षपाती होते हुए भी राष्ट्रीय एकता के लिए अपनी धर्मनिरपेक्ष राजनीति से विचलित नहीं हुए। उनके द्वारा भारत के भावी विभाजन की रूपरेखा इस बात का प्रमाण थी कि वे किसी भी कीमत पर भारत राष्ट्र के मार्ग में बाधा देकर पथभ्रम नहीं करते थे। जब उन्हें यह विश्वास हो गया कि पृथक् प्रतिनिधित्व की माँग करने वाले तथा हिन्दुओं के धर्म एवं सिद्धांतों पर क्षुरी दृष्टि रखने वाले कट्टर पन्थी मुसलमान भारत को एक राष्ट्र बनाने तथा मानने से मुनक्के हैं तब उन्होंने ऐसे गलित एवं राष्ट्रद्रोही तत्वों को भारत में अलग एक मुस्लिम राज्य स्थापित करने के कार्य को अविव्यक्त की अवस्था-भावी योजना के रूप में

प्रनट किया। उनकी भविष्यवाणी सच्ची सिद्ध हुई। जिना तथा उनके कठमुत्साही साथियों ने प्रन्त में पृथक् मुस्लिम राज्य तथा पृथक् राष्ट्र का सिद्धान्त द्विराष्ट्र सिद्धान्त के प्रान्तगत प्रस्तुत किया और इसी तरह भारत का भी विभाजन हुआ। लाजपत राय मुस्लिम विरोधी नहीं थे, अपितु राष्ट्रवाद के विरोधियों के विरोधी थे। आर्यनमाजी होने हुए भी वे यह मानते थे कि भारत में भुगत शासन पूर्णतया भारतीय था। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि हिन्दू-मुसलमानों से सम्बन्धित साम्प्रदायिक दंगे धर्म के कारण नहीं होते, किन्तु धर्म की बलों के कारण होते हैं। कोई भी धर्म दंगे करने अथवा हत्या करने का उपदेश नहीं देता। इस प्रकार लाजपत राय ने राजनीतिक दृष्टिकोण से राष्ट्र तथा स्वराज्य की विचारधारा को प्रेरित किया है। वे केवल राष्ट्रवाद तक ही सीमित नहीं रहे। अन्तर्राष्ट्रीय विश्व-संगठन का भी मानव-वन्द्याणाम उन्होंने समर्पण किया।

उपवादियों में श्री अरविन्द ने शास्त्रात्मक एवं प्राच्य दोनों ही विचार धाराओं का समन्वय प्रस्तुत किया है। वे राष्ट्रवाद को ही तत्त्वात्मक धर्म मानते हैं और राजनीतिक स्वतन्त्रता को ईश्वरीय कार्य की संज्ञा देने हैं। भारत राष्ट्र सम्बन्धी उनके विचार केवल भारत की स्वतन्त्रता तक ही सीमित नहीं। वे भारत की स्वतन्त्रता में समस्त विश्व की नैतिक तथा आध्यात्मिक स्वतन्त्रता अन्तर्निहित मानते हैं। एक स्वतन्त्र भारत ही समस्त विश्व का नैतिक तथा आध्यात्मिक जागरण करा सकता है। इसी प्रकार गांधीजी ने भी जीवन में नैतिक मूल्यों की आवश्यकता पर बल दिया है। वे ईश्वरवादी थे किन्तु भाग्यवादी नहीं। वे धर्म तथा राजनीति को संयुक्त मानते हुए उपवादियों की तरह कमयोग में विश्वास रखते थे। वे गुणात्मक राजनीति के सफल प्रयोगकर्ता थे। हिंसा के प्रवर्तन विरोधी होने के नाते गांधीजी उपवादियों से भिन्नता रखते थे। सत्य तथा अहिंसा को उन्होंने राजनीति का आधार माना है। वे सत्याग्रह एवं अमहयोग की राजनीति से स्वराज-प्राप्ति चाहते थे। सविनय अवज्ञा-प्रदर्शन उनका अंग्रेजी शासन से भारत की मुक्ति दिलाने का सफल प्रयोग सिद्ध हुआ। वे निष्क्रिय प्रतिरोध के पक्षपाती थे, किन्तु उनका निष्क्रिय प्रतिरोध उपवादियों से भिन्न था। गांधीजी के कार्यक्रम में हिंसा तथा घृणा का कोई स्थान नहीं था। यह केवल राजनीतिक उद्देश्य की प्राप्ति का साधन मात्र नहीं था। वे निष्क्रिय प्रतिरोध को पारिवारिक, सामाजिक, धार्मिक तथा अन्य किसी भी क्षेत्र में प्रयोग के लिए उपयुक्त मानते थे। वे निरपेक्ष अहिंसा के पक्षपाती थे। राष्ट्रवाद का भी उन्होंने समर्पण किया। राष्ट्रों के आत्म-निर्णय के विचार को भी वे स्वीकार करते थे। उन्होंने धीरे-धीरे दासता से भारत की मुक्ति का ही प्रयास नहीं किया, अपितु मानववाद की ऐसी रियासतों के विरुद्ध भी स्वतन्त्रता की माँग की स्वीकार किया। वे राष्ट्रवाद को अन्तर्राष्ट्रवाद की ओर ले जाता चाहते थे। इस तरह सभीमें राष्ट्रवाद का उन्होंने समर्पण नहीं किया। गांधीजी का स्वराज सम्बन्धी दृष्टिकोण केवल राजनीतिक स्वतन्त्रता पर आधारित नहीं था, वे आध्यात्मिक एवं नैतिक दोनों प्रकार की स्वतन्त्रता चाहते थे। उनकी स्वराज की मान्यता सत्य अर्थात् ईश्वर पर आधारित थी। अर्थात् के जीवन की श्रेष्ठ बनाने में सहायक हर प्रकार की स्वतन्त्रता का उन्होंने समर्पण किया है। वे मूल रूप में नैतिक, राष्ट्रीय एवं आध्यात्मिक स्वतन्त्रता को चाहते ही हैं। श्रीनिवास मास्त्री ने गांधीजी की अहिंसा एवं अमहयोग की नीति का

समर्पण नहीं किया। शासनी शीघ्रनिवेशि स्वराज एक अतिशय स्वतंत्रता का पक्ष लेते हैं, किन्तु उनकी राजनीति में राष्ट्रवाद का विशेष घुट नहीं है।

स्वराज्य के सम्बन्ध में मोतीलाल नेहरू के विचार उल्लासपूर्ण हैं। भारतीय स्वराज्य के पक्षपाती होने के नाते उन्होंने स्वराज्य के गठन में पूर्ण सहयोग दिया तथा उसका नेतृत्व भी किया। राष्ट्र के आत्म-निर्णय-सिद्धान्त को मानते हुए उन्होंने नेहरू-रिपोर्ट में आंग्लियों के भूत अधिकारों का भी समर्पण किया। वे शीघ्रनिवेशि स्वराज के पक्षपाती थे। चितरंजनदास भी स्वराज की विचारधारा से प्रभावित थे। स्वराज्य-दान के सत्यापन के रूप में उनका विशेष कार्य रहा। उनका ईश्वरीय प्रेम उनके विचारों में आध्यात्मिकता का स्वरूप बनता है। वे राष्ट्र तथा स्वराज दोनों को ही वैष्णव विचार धारानुसार ईश्वर की कृपा का ही प्रतिफल मानते हैं। वे जीवन तथा इतिहास की ईश्वर की सीला मानते हुए ईश्वरीय करदान के रूप में उसकी प्राप्ति के दृष्टांत हैं। राष्ट्र की सेवा उनकी दृष्टि में सामान्य विषय की सेवा है। राष्ट्रवाद की व्यक्ति के ध्येयत्व-विकास का साधन मानते हैं। उन पर अलीनी के विचारों का प्रभाव रहा है। वे स्वराज्य की भी केवल मात्र स्वतंत्रता का पर्यायवाची नहीं मानते। उनके अनुसार स्वराज्य की स्थापना तभी हो सकती है जब कि भारत पूर्ण धर्म-निरपेक्षता, आधुनिकता एवं पूर्ण स्वायत्तता के सम्मिश्रण से एक नवीन व्यवस्था प्रारम्भ कर दे। वे स्वराज का अर्थ ही अधिक स्वतन्त्रता बनाना चाहते हैं। उनका विचार था कि यदि भारत को शीघ्रनिवेशि स्वराज्य भी प्राप्त हो जाता है तब भी कोई हानि नहीं। उसे स्वीकार करने में ही भारत का हित है। अविद्यमान स्वतंत्र पूर्ण स्वराज की स्थापना हो जायेगी। परन्तु अंग्रेजों द्वारा इन प्रकार का आश्वासन न मिलने की स्थिति में वे पूर्ण स्वराज के लिए संघर्ष करने के पक्ष में थे।

जवाहरलाल नेहरू राष्ट्रवाद के विचार की धीरे धीरे कृता से ग्रहण करने वाले विचारक हैं। वे भारत की विभिन्नता में एकता का दर्शन करने वाले राष्ट्रवादी हैं। राष्ट्रवाद की धर्म-निरपेक्षता पर आधारित मानते हुए वे इसे महत्त्वपूर्ण भावनात्मक प्रतीक के रूप में स्वीकार करते हैं। नेहरू ने राष्ट्रवादी विचारधारा की सफट की पहियों में देश की उदारता वाला तत्व माना है। राष्ट्र की भावना से ही बहुदिन प्रगति प्राप्त हो सकती है तथा देश की आन्तरिक प्रगति स्पष्ट होती है। फिर भी वे संकुचित राष्ट्रवादो मनोभूति से प्रसन्न नहीं थे। वे राष्ट्रवाद के साथ ही साथ विश्व के समस्त पराधीन राष्ट्रों के लिये आत्मनिर्णय के अधिकार का भी समर्थन करते थे। साम्राज्यवाद-विरोधी होने के नाते एक मानव-स्वातंत्र्य के समर्थन के रूप में उनकी विशेष ध्याति है। भारत के लिए पूर्ण स्वतंत्रता की मांग उन्होंने के द्वारा कीयेगी न प्रस्तुत की तथा की। वे ऐसी स्वतंत्रता चाहते हैं, जो केवल मात्र राजनीति न होकर आर्थिक, सामाजिक एवं अन्तर्राष्ट्रीय भी हो। इसी कारण से उन्होंने राष्ट्रवाद के सर्वांगीण प्रयोग का जो कि विश्व में विघटन, अविश्व राजनीति तथा उपनिवेशवाद के लिए उत्तरदायी है, विरोध किया है। वे वास्तविक अर्थों में स्वराज चाहते हैं। उनके द्वारा स्वीकृत तत्त्वस्था एक आत्मनिर्णय सह-अस्तित्व का सिद्धांत स्वतन्त्र भारत की स्वतंत्र विदेश नीति का परिचायक है। उनकी अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टि के कारण ही भारत ने एशिया अफ्रीका तथा समस्त विश्व की दासता-पीडित मानवता का साथ

दिया है।

स्वराज तथा राष्ट्रवाद के नन्दन में सुभाषचन्द्र बोस के विचार भी महत्वपूर्ण हैं। उन्होंने अपने विचारों में राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के उच्च आदर्शों का बहस किया है। वे स्वराज दल के कार्यकर्ता के रूप में भारतीय स्वतन्त्रता-संग्राम में उठे। प्रारम्भ में ही उनका विचार अंग्रेजी शासन की भारत में स्थापित गरद का रहा। वे भारत के राष्ट्रीय नीति एवं उनकी महानता के प्रत्यक्ष मन्त्र के और पूर्ण स्वतन्त्रता के पक्षपाती थे। अन्तिम के दशक के रूप में निर्माण की उनकी विनियोज्य थी। अंग्रेजी साम्राज्यी शासन का विरोध करने हुए जब उन्हें राष्ट्रीय कांग्रेस के सम्मुख नहीं हुए तो वे अपनी तथा भारत के महानता के भारत की स्वतन्त्रता के लिए अन्त्य न्याय करने के कार्य में जुट रहे। यदि भाष न उनका भाष दिया जाता तो प्रायः स्वतन्त्र भारत का निर्माण हुए और ही होता। वे पानीवादी की संगठना के भारत की स्वतन्त्रता के लिए कार्य कर रहे थे, किन्तु स्वतन्त्र बना की स्वतन्त्रता के नन्दन थे। वे साम्राज्यवाद एवं अग्रगण्य-वाद के विरोधी थे। वे स्वराज की एक सामाजिक-छिल्लाह न बनकर ऐसी आर्थिक एवं सामाजिक नीति प्रस्तुत कर रहे थे या समाजवाद, पानीवाद तथा साम्यवाद का सम्मिश्रण। वे अपने कार्य में भारत की जनता की गरीबी, अमीरा तथा बेरोजगारी के मुद्दे बना चाहते थे। सदात्मक लोकतन्त्र एवं राष्ट्रीयवाद के प्रबल पानीवाद होते हुए भी वे भारतीय राष्ट्रवाद एवं स्वराज के महान् सेनानी रहे। उन्होंने अन्तिम द्वारा स्वराज-प्राप्ति के मार्ग को बहुत नहीं किया तथा राष्ट्रवाद के विरोधी साम्यवाद की भी नहीं स्वीकार। वे अन्तिम-निराशा राष्ट्रवाद के नन्दन पक्षपाती रहे।

मानवेन्द्रनाथ राय प्रारम्भ में राष्ट्रवादी थे। नूतन ज्ञानिनीय अन्वेषण में उनका सम्मिश्रण रहा, किन्तु बाद में साम्यवादी होने के नाते वे राष्ट्रवाद के विरोधी बन गये। अंग्रेजों से मुक्ति प्राप्त करने के लिए वे अन्त्य शक्ति लाना चाहते थे किन्तु राष्ट्रवाद के नाश्नन से नहीं। उनका स्वराज का आदर्श की साम्यवादी विचार प्राप्त ने प्रभावित कर दिया। राष्ट्रीय गाने तथा देश के स्वतन्त्रता सेनानियों की राय ने पानीवादी तथा पूँजीवादी-राष्ट्रवादी कहा। बाद के दिनों में जब कि वे साम्यवादी प्रभाव में सुनसान हो गये, तब उन्होंने साम्यवाद का विचार प्रस्तुत किया, जिसमें राष्ट्रवाद के स्थान पर अन्त्यगण्य साम्यवाद की स्वराज का आशय बनाया। उनकी स्वराज लोकतांत्रिक विरुद्धीकरण एवं सर्वोदयवाद का प्रेरक था। वे विश्व सम्यवादी बन गये थे।

स्वराज तथा राष्ट्रवाद के अन्य चिन्तकों में डा. राजेन्द्र प्रसाद का भी विशेष महत्व है। अपनी पुस्तक इन्डिया विवाइड में उन्होंने राष्ट्रीयता के सम्मिश्रण में व्यक्तिगत राष्ट्रीयता तथा राजनीतिक राष्ट्रीयता का भेद प्रस्तुत कर यह निष्कर्ष कर दिया कि राष्ट्रवाद विद्वान् के आशय पर सुनिश्चित मार्ग की भारत विभाजन की साथ तर्कहीन थी। वे भारत का अनेक राष्ट्रीयताओं से अन्त्य देश बनते हुए भारत के अन्तिमानी राजनीतिक एवं सामाजिक संगठन के समुदाय थे। राष्ट्रवाद में उनकी आस्था इतना ही स्पष्ट है जितनी स्वराज के बारे में। अन्त्य मार्ग पर भी राष्ट्रीय एकीकरण तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के बहुत पक्षपाती हैं। राष्ट्रीय योग्य तथा प्रगति का उनका नन्दन अन्त्यगण्य है।

भारतीय स्वराज तथा राष्ट्रवाद के विभाग में हिन्दू-राष्ट्रवाद के समर्थकों का भी विशेष योगदान है। स्वामी ध्यानाद, पण्डित मदनमोहन मालवीय, भार्ही परमानन्द, बीर सावरकर, डा. हैन्देकार, स्वामीश्याम मुखाजी, माधव राम सदाशिव राम गोयबलकर आदि महापुरुषों ने राष्ट्र के विचार को हिन्दू-धर्म पर आधारित कर राष्ट्रीय आन्दोलन को तभी दिशा दी। ये विचारक हिन्दू-राष्ट्रवादो होते हुए भी हिन्दू-धर्म में अन्तर्निहित सहिष्णुता की नीति का अनुसरण करते हुए अल्पसंख्यकों की समाधि रही चाहते थे। उनका धृक् प्रतिनिधित्व प्रथम विरोध राजनीतिक विचारों देने में विश्वास नहीं था। ये राष्ट्रवादी थे तथा स्वराज की कामना उनका एतमान लक्ष्य था। आयुनि भारत की राजनीतिक एवं सामाजिक चिन्ता में उनका योगदान कम महत्वपूर्ण नहीं। भारतीय सभ्यता एवं संस्कृति की शाश्वत धारा से वे प्रभावित थे। जहाँ हिन्दू राष्ट्रवादियों ने भारत की एकरता का तन्देश तथा धर्म-सहिष्णुता की अतिशक्ति रूप में ध्वजा किया है वहाँ मुस्लिम राष्ट्रवाद भारतीय आन्दोलन से अलग-थलग हो गया है। सर सयद अहमद खान, मोहम्मद इकबाल, मोहम्मद अली, जौहर अली, मोहम्मद अली जिन्ना आदि मुस्लिम विचारक एवं मुस्लिम नेता धृक् मुस्लिम राष्ट्र तथा अपने वर्ग-विरोधी या फिर अकारणवादी महापुरुषों के रूप में संकीर्ण मुस्लिम राष्ट्रवाद के प्रवक्ता रहे हैं। भारतीय राष्ट्रवाद एवं स्वराज के तन्देश में इनका योगदान नगण्य है।

भारत के महाजवादी चिन्तकों में आचार्य जेठाराम, जयप्रकाश नारायण, डा० राममनोहर लोहिया, अमोल मोहता, अण्णु पटवर्धन आदि राष्ट्रवाद तथा स्वराज के आधिक एवं सामाजिक पक्ष के विचारक हैं। इनका राष्ट्रवाद राजनीतिक उद्देश्य पर आधारित है। स्वराज की धारणा को धोखाधिवि विदेशीयकरण एवं आत्म-स्वराज की भावना पर आधारित करने के कारण इनका चिन्ता अधिक लोकप्रिय रहा है। विशेष भावे के सर्वोदयवादी विचार भी स्वराजवाद को उच्च धारातय पर प्रानुत करते हैं। दक्षिण भारत के श्रीतीकाय आम्बर, शुक्राण्य भारती, डा० रामाङ्गण, जयवर्ती राजगोपालाचारी आदि राष्ट्रवाद तथा स्वराज के महम भागी विचारक हैं।

इस प्रकार राष्ट्रवाद तथा स्वराज के अवधारणात्मक विकास में आयुनि भारतीय सामाजिक तथा राजनीतिक चिन्ता को निरंतर आधार प्रदान कर भारत की स्वतन्त्रता एवं अपने स्वतन्त्र अस्तित्व को अनुप्राणित किया है।

आरतीय राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन में न्यासिता का सिद्धांत गांधीजी को अनुसृत देन है। न्यासिता का निदान आर्थिक समानता के आदर्श से जुड़ा हुआ है। समाज में आर्थिक विषमता बुराईयों की जड़ होती है। प्राचीन भारत में भौतिक सन्तुष्टि के चरम उत्कर्ष के बादबूढ़ जीवन में त्याग की भावना विद्यमान थी। आदर्शकृता से अधिक धन-समृद्ध करना नैतिक-दृष्टि से उचित नहीं माना जाता था। गांधीजी ने न्यासिता का विचार इसी आदर्श पर आधारित किया है। गांधी तथा विनोबा भावे दोनों सम्पत्ति के समान वितरण, आर्थिक श्रम, श्रम की महत्ता, वेतन की समानता आदि सर्वोदय विचारों के प्रेरक रहे हैं। गांधीजी ने स्वयं के अनुभवों से यह व्यक्त किया कि मार्क्स द्वारा प्रतिपादित “प्रत्येक मनुष्य को उसकी आवश्यकता के अनुसार” वाला निदान प्रपूर्ण है क्योंकि यह जानना अत्यन्त कठिन है कि प्रत्येक की आवश्यकताएँ क्या हैं। अतः गांधीजी के अनुसार उपयुक्त यही है कि गरिब व शमीर के अन्तर की विजना अधिक हो सके, कम कर दिया जाय। इसका अर्थ यह होगा कि उन चन्द पूँजीपतियों, जिनके पास राष्ट्र की सम्पदा केन्द्रित हो गई है, के हाथों से सम्पत्ति छीनने के बजाय उनकी मर्याद कम की जाय और साधु करोड़ों मूले इन्सानो को बढ़ावा दिया जाय। प्रत्येक व्यक्ति को उनके जीवन की नैसर्गिक एवं अनिवार्य आवश्यकताओं की पूर्ति का प्रयत्न प्राप्त हो। गांधीजी नहीं चाहते कि योग्य तथा प्रतिभावान् व्यक्ति असोम्य एवं कम प्रतिभावान् व्यक्ति से कम आर्थिक भाग प्राप्त करे और धनी व्यक्ति का अतिरिक्त धन उनसे छीन लिया जाय। प्रतिभावान् व्यक्ति को योग्यतानुसार भाग से वचित करना सामाजिक प्रगति के मार्ग में बाधक होगा। इसी प्रकार से त्रिस्त व्यक्तियों को धन-समृद्ध करने का ज्ञान है, उनसे वचित होने पर समाज उनके ज्ञान से वचित रहेगा। गांधीजी ने मार्क्स के समान पूँजीपतियों को हिंसा के द्वारा समाप्त करना स्वीकार नहीं किया। वे पूँजीपति को समाज के हित में जीवित रखना चाहते हैं। वे ऐसा पूँजीपति-वर्ग खड़ा करना चाहते हैं जो सम्पत्ति का उपयोग, अपनी सीमित आवश्यकताओं की पूर्ति के परवान्, समाज के हित में एन न्यायो के रूप में करेगा। गांधीजी के अनुसार जैसे ही व्यक्ति अपने आपकी समाज के सेवक के रूप में देखेगा वह समाज के हित में सम्पत्ति का धर्जन एवं प्रयोग प्रारम्भ कर देगा। उनके आर्थिक विद्या-व्यवस्थाओं में पवित्रता एवं सद्दिना विद्यमान होंगी। यदि यह सम्भव हुआ तो समाज में शान्तिपूर्ण शान्ति आ जायेगी।

न्यासिता का निदान पूँजीपति के हृदय-परिवर्तन पर आधारित है। सम्पत्ति समाज की होती है। व्यक्ति समाज के कारण ही उसका धर्जन करता है। व्यक्ति इस

नुटिपूर्ण धारणा पर जीवित रहता है कि सम्पत्ति पर उसका व्यक्तिगत स्वामित्व है किन्तु वास्तविकता यह है कि सम्पत्ति समाज की है और समाज के हित में ही उसे खर्च किया जाना चाहिए। न्यासिता के सिद्धान्त ने व्यक्तिगत सामाजिक शोषण का भ्रत करने के लिए सम्पत्ति को न्यास के रूप में माना है और पूँजीपति को एव न्यासी के रूप में उसकी देखरेख का काम सौंपा है। चक्रवर्ती राजगोपालाचार्य ने गांधीजी के न्यासिता के सिद्धान्त को और भी अधिक व्यापक बनाने का प्रयास किया है। उनके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति जो किसी पद पर है अथवा सम्पत्ति का स्वामी है, उसका प्रयोग एक न्यासी के रूप में, उन सबके साथ करे जिनमें उसका काम पड़ता है। उदाहरण के लिए, यदि कोई व्यक्ति व्यापारी है तो वह अपने ग्राहकों के लिए न्यासी है, यदि उसके पास जमीन है तो वह अपने परिवार, विरासतदारों तथा समुदाय के लिए न्यासी है। इसी प्रकार से व्यक्ति की स्थिति एक न्यासी के रूप में सदैव बनी रहनी चाहिए। राजगोपालाचार्य के अनुसार प्रायुक्तिक विषय में न्यासिता का सामाजिक सिद्धांत समाज की उलझना को दूर करने की दृष्टि से उपयुक्त है। ऐसी परिस्थितियाँ बढ़ती जा रही हैं जिनमें न्यासिता ही सर्वोपरि रहेगी। प्रत्येक मानवीय कार्य, चाहे वह व्यक्तिगत क्यों न हो, सार्वजनिक हित से जुड़ा होने के कारण न्यासिता से सम्बन्धित है। व्यक्तिगत स्वार्थ के स्थान पर सामाजिक हित की भावना से प्रभावित न्यासिता आज के युग की बहुत बड़ी आवश्यकता है।

महात्मा गांधी तथा राजगोपालाचार्य ने आर्थिक विषयों में तथा सम्पत्ति के शोषण से बचने का जो मार्ग न्यासिता के माध्यम से प्रस्तुत किया है उसके कई आलोचक भी विद्यमान हैं। स्वयं जवाहरलाल नेहरू ने न्यासिता को सामाजिक समन्वय एवं प्रगति के लिये उपयुक्त नहीं माना है। उनके अनुसार किसी व्यक्ति को शक्ति एवं सम्पत्ति का अनियंत्रित प्रसार देकर उससे यह उम्मीद करना कि वह सार्वजनिक कल्याण हेतु उसका उपयोग करेगा—असम्भव सा लगता है। मानव इतना परिपक्व नहीं है कि उस पर इतना अधिक विश्वास किया जा सके। समाज में अतिमानव प्रशंसा स्तेजों के दार्शनिक शास्त्रों का नितान्त प्रभाव है। ऐसे व्यक्तियों की कमी नहीं है जो व्यक्तिगत हितों की पूर्ति को सामाजिक हित के अनुरूप मानते हैं। जन्म, सामाजिक स्तर व आर्थिक शक्ति का दिखावा समाज पर इतना हावी है कि समाज कुलीनता के इस बोझ का भयकर परिणाम भुगत रहा है। गांधीजी के अस्तेय एवं अपरिग्रह की अवधारणाओं की भी नेहरू ने स्वीकार नहीं किया। नेहरू के अनुसार गांधीजी व्यक्ति को नैतिक जीवन जीने के लिए प्रेरित करते हैं ताकि उसका व्यक्तिगत एवं आत्मिक विकास हो सके। वे व्यक्ति को सुख-साधन से जिव्दगी व्यतीत करने की प्रेरणा नहीं देते। इसका अर्थ यह है कि समाज की सेवा करने के लिए प्रस्तुत व्यक्ति को भौतिक दृष्टि से कुछ पाने की जालसा के स्थान पर त्याग की भावना रखनी होगी। नेहरू ने इसकी तीव्र आलोचना की है। वे इसे हानिकारक सिद्धांत मानते हैं। वे निर्धनता एवं गंदगी को प्रशंसा को अन्धका नहीं मानते। निर्धनता का अन्त होना चाहिए किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि जीवन में साधु वृत्ति की प्रशंसा की जाए। व्यक्तिगत रूप में साधुवृत्ति का सिद्धांत ठीक है किन्तु समाज के लिए इसका प्रचार वास्तविक ही होगा। सादगी, समानता, आत्म-नियंत्रण प्रशंसायोग्य है किन्तु शरीर की नश्वरता एवं मायावाद का व्यापक प्रचार सामाजिक दृष्टि से उचित नहीं है। साधुवृत्ति

द्वारा प्रेरित इच्छाओं का दमन समाप्त पूर्ण नहीं है। नेहरू के अनुसार साधुवृत्ति के प्रचार के स्थान पर जनता के जीवन-स्तर को ऊँचा उठाने के लिए विज्ञान एवं यानिकी का विकास करने की आवश्यकता है। उदा नेहरू ने गांधीजी की न्यायिता सम्बन्धी विचारधारा की आलोचना की वही राबेन्द्रप्रसाद ने उसे एक आदर्श सामाजिक सिद्धांत के रूप में स्वीकार किया। राबेन्द्र प्रसाद के अनुसार गांधीजी ने जीवन-स्तर को ऊँचा उठाने की दृष्टि, अनिविध एवं अनियमित सामान्य की सामाजिक संधर्ष का मूल माना था। गांधीजी की यह मान्यता थी कि भौतिक आवश्यकताओं की भाव पर आधारित समाज में हिंसा से नहीं बचा जा सकता। हिंसा एक सामाजिक संधर्ष में बचने के लिए व्यक्तियों की आवश्यकताओं की उचित सीमा निर्धारित करना अनिवार्य है। इस प्रकार न्यायिता की मान्यता समाज में आर्थिक शोषण की वृद्धि का उपचार है। पूँजी का प्रयोग व्यक्तिगत हित के साथ-साथ सामाजिक हित में होना चाहिए। गांधी तथा दिनोबा भावे ने अपरिग्रह को अनाध्य मानते हुए भी अनुकरणीय माना है। उनकी दृष्टि में न्यायिता का विचार अन्यायविरुद्ध नहीं है।

सत्याग्रह

महात्मा गांधी ने भारत में स्वराज्य-प्राप्ति के लिए जिन राजनीतिक पद्धति का प्रयोग किया उसे सत्याग्रह के नाम से सम्बोधित किया जाता है। गांधीजी का सत्याग्रह सम्बन्धी विचार एक और ईसा मसीह, मोरू एवं टॉलस्टॉय के विचारों पर आधारित था तो दूसरी ओर यह हिन्दू-धर्मदर्शन, दसिए धर्माचार में रण-भेद एवं जाति-भेद के स्वयं के अनुभव तथा भारत में अंग्रेजी सरकार के विरुद्ध असहयोग एवं सविनय अवज्ञा आंदोलन में उनके नेतृत्व पर आधारित था। सत्याग्रह कष्ट की अनुभूति पर आधारित होने के कारण हृदय की प्रत्यक्ष रूप से प्रभावित करता है। गांधी विवेक से अधिक अनुभूति को महत्व देने हैं। विवेक मस्तिष्क को प्रभावित करता है जबकि अनुभूति हृदय को छु लेती है। इससे एक सूक्ष्म अन्तर्दृष्टि व्यक्ति में विकसित होती है। गांधीजी ने सत्याग्रह के सदर्भ में अहिंसा, असहयोग, निष्क्रिय प्रतिरोध एवं सविनय अवज्ञा आदि शब्दों का भी प्रयोग किया है। गांधीजी इन शब्दों को सत्याग्रह का पर्यायवाची मानते थे।

सत्याग्रह मूल की खोज तथा सत्य की प्राप्ति करने का एक निश्चय है। अहिंसा मूल के प्रति आग्रह में माधन के रूप में प्राप्त होती है। वह सत्य की साध्य की प्राप्ति का मार्ग है। अष्ट राज्य के प्रति सहयोग की भावना न रखना असहयोग कहलाता है। निष्क्रिय प्रतिरोध एवं सविनय अवज्ञा के द्वारा प्रत्येक राष्ट्र तथा प्रत्येक व्यक्ति को यह बर्णन पूर्ण अधिकार प्राप्त है कि वह अन्याय वृत्तियों का विरोध करे। निष्क्रिय प्रतिरोध एवं सविनय अवज्ञा नागरिक प्रतिरोध के रूप हैं और वे असहयोग की भाँति सत्याग्रह के अन्तर्गत आते हैं। इन सबका उद्देश्य मूल के लिए कष्ट सहन करना है। सत्याग्रह आन्वीय शक्ति के प्रयोग पर आधारित है। सत्याग्रही द्वारा कष्ट सहन कर दुर्व्यवहार करने वाले के हृदय को परिवर्तित करने का प्रयास किया जाता है। गांधीजी ने हरिजनों के मन्दिर-प्रवेश एवं नमक-कर-आवृत्त के प्रतिरोध में इस पद्धति का सफलता पूर्वक प्रयोग किया था। सत्याग्रही द्वारा अपनी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की चिन्ता द्विजे दिना कानून की अवज्ञा कर कारावास भुगतना सम्भव है किन्तु सत्याग्रही अभी भी पारंपरिक दल का प्रयोग

नहीं करेगा। व्यक्ति निरपेक्ष सत्य को जानने की शक्तता नहीं रखता अतः उसे दण्ड देने का भी अधिकार नहीं है। प्रत्येक मानव में ईश्वर की ज्योति विद्यमान है अतः उसमें विनाश की अपेक्षित क्षमता है। मानव मात्र के साथ दया एवं उदारता का व्यवहार होना चाहिए। गांधीजी के अनुसार अहिंसा के द्वारा ही सत्य को प्राप्त किया जा सकता है। साधन तथा साध्य दोनों में परस्पर निर्भरता है। जैसे साधन हमें वैसा ही साध्य भी होगा। अच्छे साधनों से ही अच्छे परिणाम प्राप्त होते हैं। बुरे साधनों से साध्य भी अच्छा नहीं हो सकता।

गत्याग्रही निर्भीक होता है किन्तु वह अन्यायी को भयभीत नहीं करना चाहता और न उसे रिशवात करने का इरादा ही रखता है। सत्याग्रही ऐसी स्वतन्त्रता का वरण करता है जो दूसरे के लिए सुखमयी है क्योंकि सत्याग्रही सत्य के लिए अपने जीवन की आहुति दे सकता है। इस प्रकार सत्याग्रह का मूल अर्थ अन्यायी के हृदय को परिवर्तित कर उसे सत्य के प्रति जाग्रत करना है। अन्यायी को यह बताना आवश्यक है कि जिस पर वह अन्याय कर रहा है उसमें प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष सहयोग के बिना वह अन्याय नहीं कर सकता। आत्मिक शक्ति का प्रयोग सैन्यबल के प्रयोग से भिन्न है। आत्मबल प्राप्त व्यक्ति दुबलों को सताने या अनैतिक लाभ प्राप्त करने की साहसा नहीं रखता। सत्याग्रही को स्वयं के बचाव की भी आवश्यकता नहीं। उसे गोलियों की बौछार के बीच भी बचाव करने अथवा अपनी छोटी अंगुली उठाने की भी आवश्यकता नहीं। सत्याग्रही निर्भय होने के कारण अपने विरोधी पर भी विश्वास करने के लिए तैयार रहता है। यदि उसका विरोधी उससे साथ बीस बार भी विश्वासघात करे तब भी वह उस पर इक्कीसवीं बार विश्वास करने के लिए तैयार रहेगा क्योंकि सत्याग्रही मानव-प्रकृति में निष्ठा रखता है। गांधीजी के अनुसार सत्याग्रही आत्मा की आवाज का पालन करता है। सत्याग्रह प्रत्यक्ष कार्यवाही का सर्वाधिक शक्तिशाली मार्ग है अतः सत्याग्रही द्वारा इसका प्रयोग सभी किया जाता है जब अन्य साधन शेष न रहें। सत्याग्रही बार बार सर्वेधानिव सत्ता से सम्पर्क स्थापित कर तथा जागतिको सम्बोधित कर अपने पक्ष को स्पष्ट करने का प्रयास करता है और जन-सारे साधन प्रयोग में लगे होता है तब अन्तिम साधन के रूप में सत्याग्रह का प्रयोग करता है। स्वयं की दृष्टि के लिए सत्याग्रही उत्तरदायी है। उसे सम्मानजनक शर्तों पर समझौता करने के लिए तैयार रहना चाहिए क्योंकि समझौता असफल होने पर वह पुनः अहिंसक सपर्य के लिए तैयार रहेगा। इसके लिए आवश्यक है कि सत्याग्रही का भूमिस्थ निहित हो तब वह दूसरों की कठिनाइयों को भी सहानुभूतिपूर्ण तरीके से समझ सके। वह हमेशा दूसरों के कल्याण की भावना रखे। वह चाहे स्वतन्त्र हो या बन्दीग्रह में अपने आपको विजेता के रूप में ही मानता है क्योंकि वह सत्यार्थ कर रहा है। सत्याग्रही की हार तब होती है जब वह सत्य एवं अहिंसा को त्याग देता है। इसका अर्थ यह है कि सत्याग्रह में धोखाधड़ी का कोई स्थान नहीं है। सत्याग्रह अत्यन्त सौम्य है अतः किसी को दुख नहीं पहुँचाता। सत्याग्रह का मार्ग प्रीति एवम् बौलान्तर रहित होते हुए भी निश्चयात्मक एवं पारमार्थिक की दृष्टि से वैशम्य है।

सत्याग्रह प्रगतिशील विचारधारा है। इसकी प्रगति में कई तत्त्व महत्त्व होते हैं। गांधीजी के अनुसार प्रत्येक परित्र मार्ग में प्रगति का नियम लागू होता है और सत्याग्रह

के सम्बन्ध में यह और भी गतिशील है। सत्पात्रह रम के स्थान पर प्रेम पर आधारित है। शक्ति के प्रयोग से प्रतिहिंसा एवं धृष्टा उत्पन्न होता है जबकि सत्पात्रह से मानव-प्रेम एवं दया का वातावरण तैयार होता है। समाज के हित में रचनात्मक कार्य करना ही सत्पात्रही का आदर्श है। मद्य-निषेध, हरिजनोद्धार आदि कार्य इस प्रवृत्ति के शीतलक हैं। रचनात्मक कार्यों के लिए शोध, सहकार एवं विपश्चात पर नियंत्रण होना चाहिये। आत्मानुशासन, आत्मनियंत्रण तथा आत्मसुद्धि इस कार्य के लिए आवश्यक हैं। सत्पात्रही बुराई को प्रच्छादित से, शोध को प्रेम से, असत्य को सत्य से और हिंसा को अहिंसा द्वारा जीतता है। उसे समय समय पर आत्मपरीक्षण तथा प्रार्थनामय अन्तर्निरीक्षण करना होता है ताकि मानवीय कमजोरियाँ उसमें प्रविष्ट न हो जायें। उसे बुराई करने वाले तथा बुराई दोनों को अलग भलग रखना होता है। सत्पात्रही का विरोध बुराई के उन्मूलन से है न कि बुराई करने वाले के उन्मूलन से। आत्मा का अस्तित्व तथा ईश्वर में श्रद्धा से दोनों ही सत्पात्रही को निरन्तर प्रेरणा देने वाले उत्सव हैं।

सत्पात्रह एवं अहिंसा में अतीव अनिष्टता है। वे एक सिक्के के दो पहलु के समान हैं। हिंसा और अहिंसा में परस्पर विरोध है। शोध अथवा स्वायंभूत दूसरे को कष्ट पहुँचाना अथवा जोष को नष्ट करना हिंसा है जबकि शारीरिक अथवा मानसिक दृष्टि से ऐसे कार्य को रोकना अहिंसा है। अहिंसा, प्रेम तथा परोपकार पर आधारित है। अहिंसा में विश्वास रखने वाला अपने घन से भी प्रेम करता है। अहिंसा का प्रयोगकर्ता निर्भीक होना चाहिए। वह बाध नहीं हो सकता। वह बिना किसी धृष्टा के कष्ट एवं आक्रमण भेजने की तैयार रहता है। अहिंसा शारीरिक एवं मानसिक स्थितियों का बोध कराती है। अहिंसा में जहाँ एक ओर शारीरिक हिंसा पर प्रतिबन्ध है तो दूसरी ओर मानसिक दृष्टि से धृष्टा करने पर भी नियंत्रण रखा गया है। शरीर एवं मस्तिष्क के तालमेल बिना अहिंसा का प्रयोग सम्भव नहीं है। अहिंसाव सपर्यं भी यह विवेकता है कि इनमें प्रतिशोध की भावना नहीं रहती और अन्त में घन भी मित्र में परिवर्तित हो जाता है। अहिंसा दुर्बलता की नहीं किन्तु शक्ति की प्रतीक है। अहिंसा में मानवत्व का प्रयोग होता है। गांधीजी ने इस सम्दर्भ में कहा एक व्यक्ति किया है कि यदि बाधरता एक हिंसा में से किसी एक को चुनना हो तो वे हिंसा की सलाह देंगे। यदि भारत को अपने सम्मान की रक्षा के लिए हथियार भी उठाने पड़े तो वह बाधरता में सम्मान सहन करने में श्रेष्ठ ही होगा। अहिंसा की बहादुरी एवं बाधरता से मित्र सम्झने की आवश्यकता है। कोई व्यक्ति कितना भी कमजोर क्या न हो यदि वह अपने स्थान पर अहिंसा रहेगा और मैदान छोड़ने के स्थान पर जीवन अहिंसा कर देगा तो उसे अहिंसा एवं बहादुरी का प्रतीक माना जायेगा। यदि वह अपनी सम्पन्न शक्ति की अपने शत्रु के विरुद्ध प्रयुक्त कर जीवन अहिंसा करेगा तो वह बहादुरी अवश्य होगी अहिंसा नहीं और यदि वह एतद्देश छोड़कर भाग जायेगा तो इसे बाधरता का उदाहरण ही माना जायेगा।

अहिंसा द्वारा मानवीय प्रवृत्ति की बर्बरता को बदलने का प्रयत्न किया गया है। मनो में ईश्वर के वाग को मानते हुए सृष्टिपूजा की मान्यता आवश्यक है। गांधीजी के अनुसार मानव-सम्पत्ता अहिंसा से हिंसा की ओर बढ रही है निर भी अवशिष्ट बर्बरता को दूर करना है। राष्ट्रों की परस्पर सम्बन्ध में हिंसा के स्थान पर अहिंसा का प्रयोग करना

है अथवा शक्तों की होके मे लिप्ता महाशक्तिश्री मानव-सम्पत्ता मे विनाश की ही आमंत्रित करेंगी। असहयोग भी सत्याग्रह का मार्ग है। असहयोग का प्रयोग ऐसे राज्य के विरुद्ध किया जाता है जो जन-सत्याग्रह का उत्तरदायित्व मूलतः दमनकारी नियमों द्वारा जनता का शोषण करता है। ऐसे राज्य के विरोध में अन्तःकरण की प्रेरणा से व्यक्ति उठ खड़ा होता है। हिंस्र विरोध के स्थान पर अहिंसा का प्रयोग व्यक्ति को असहयोगी बना देता है जिससे राज्यव्यवस्था का चलन प्रभावित हो जाता है। असहयोग द्वारा व्यक्ति राज्य के कानून की प्रवृत्ति, न्यायालयों का बहिष्कार, विद्यालयों तथा सम्मान एवं उपाधियों का बहिष्कार, घर न बुनाने तथा सेवा में भर्ती न होने के कार्यों द्वारा राज्य से प्रभुता समस्त सहयोग-सम्बन्ध तोड़ देता है। किन्तु यह असहयोग अहिंसा के द्वारा ही सफल हो सकता है। हिंसात्मक आन्दोलन द्वारा इसे प्राप्त करने का प्रयत्न है सरकार द्वारा सैनिक दमन-शक्ति का प्रयोग। गांधीजी ने असहयोग के सम्बन्ध में यह स्पष्ट किया है कि असहयोग पूरी व्यवस्था के विरुद्ध किया जाना चाहिए न कि व्यवस्था के किसी एक भाग के विरुद्ध। उदाहरण के तौर पर युद्ध में सम्मिलित न होना तब तक असहयोग नहीं कहा जा सकता जब तक अन्य तरीकों से सहयोग दिया जाता रहा हो जैसे घर देना आदि। इसी प्रकार गांधीजी ने यह भी स्पष्ट किया है कि असहयोग मृणा पर आधारित नहीं अपितु प्रेम पर आधारित है। असहयोग में सामाजिक बहिष्कार का कोई स्थान नहीं क्योंकि असहयोग की लड़ाई में किसी को विवश करना प्रयत्न हिंसा के द्वारा अपनी बात मनवाना सम्मिलित नहीं है। असहयोग की लड़ाई हृदय-परिवर्तन पर आधारित है। इसी तरह असहयोग का प्रयत्न प्रभुत्वता या प्रव्यवस्था नहीं है। असहयोग का प्रयत्न है राज्य के प्रति सहयोग की समाप्ति किन्तु व्यक्तियों में पारस्परिक सहयोग में वृद्धि। असहयोग की स्थिति में व्यक्ति पारस्परिक सहयोग द्वारा अपने श्रुद्ध, न्यायालय आदि स्थापित कर सकते हैं ताकि राज्य-व्यवस्था के स्थान पर जनता की व्यवस्था चलती रहे और सामाजिक सेवाओं में शान्ति एवं व्यवस्था बनाये रखने में सभी न आये।

असहयोग एवं सविनय अवज्ञा प्रयत्न नागरिक प्रतिरोध में अन्तर है। असहयोग में कानून की प्रवृत्ति सम्मिलित नहीं है किन्तु सविनय अवज्ञा में कानून को तोड़ने और दण्ड का भागी बनने का मार्ग सुनिश्चित है। तथापि सविनय अवज्ञा असहयोग पर आधारित है। यदि कोई व्यक्ति सरकार द्वारा पारित कानून को उचित नहीं मानता तो उसे उसकी प्रवृत्ति करने का अधिकार है। कानून का प्रयत्न यह नहीं है कि हम उसे आख बंद करके धर्म की तरह पालन करें। गलत कानूनों का विरोध आवश्यक है। इसी तरह सविनय अवज्ञा का प्रयत्न यह नहीं है कि गलत तरीकों एवं तोड़ फोड़ द्वारा प्रवृत्ति को जाय। यह सविनय अवज्ञा न होकर अपराधपूर्ण अवज्ञा है जिसमें अपराधी हिंसा का प्रयोग करता है और दण्ड से बचने का प्रयास करता है। सविनय अवज्ञा में व्यक्ति सार्धजनिक रूप से कानून भंग करते हुए दण्ड के लिए अपने आप को प्रस्तुत करता है। सविनय अवज्ञा अनुशासन पर आधारित है। पूर्ण सविनय अवज्ञा का प्रयत्न है शान्तिमय विद्रोह।

गांधीजी ने सत्याग्रह एवं निष्क्रिय प्रतिरोध में अन्तर स्थापित किया है। वे निष्क्रिय प्रतिरोध को सत्याग्रह का ही अंग मानते हुए भी दोनों में अन्तर स्पष्ट करते हैं। जहाँ निष्क्रिय प्रतिरोध में प्रेम का कोई भी स्थान नहीं है वहाँ सत्याग्रह में मृणा के लिए कोई

स्थान नहीं। निष्क्रिय प्रतिरोध में आवश्यकता पड़ने पर शस्त्र के प्रयोग की सलाह नहीं है। किन्तु सत्याग्रह में उपयुक्त अवसर होने हुए भी शारीरिक दल का प्रयोग निषिद्ध है। निष्क्रिय प्रतिरोध शक्ति के प्रयोग की सहायता है किन्तु सत्याग्रह में पूर्व प्रहिता प्रत्यक्ष है। जहाँ निष्क्रिय प्रतिरोध अपने विरोधी को कष्ट देने तथा स्वयं नष्ट भुगतने की ओर इतिहास करता है वहाँ सत्याग्रह में अपने विरोधियों को हानि पहुँचाने का उद्देश्य सगम्य भी नहीं होता।

सत्याग्रह के अनन्य उपदान एवं धरना देने की पद्धति का प्रयोग किया जाता है। धरना देने में उन व्यक्तियों की धरती और साहस करने का साहस है जो सविनय अवज्ञा में सम्मिलित नहीं हुए हैं। गांधीजी ने धरना देने को तब तक गैर कानूनी नहीं माना जब तक उनमें शक्ति अथवा धमकियों का प्रयोग नहीं किया जाता। नैतिक दृष्टि से दूसरों में धरती बात मनवाने का कार्य गैर कानूनी नहीं हो सकता। इसी प्रकार गांधीजी ने उपदान को बुरे विचार, कार्य एवं भोजन का निराकरण माना है। उपदान का आगमन प्रार्थना में माना है क्योंकि बिना प्रार्थना के बिना भगवान् उपदान प्रयोग पर सत्याचार है। सत्याग्रही सरकार के दबाव पर अथवा अनुदाय के विरोधी तत्वों के दबाव पर बैठकर आमरण अनशन करता है जैसे कि गांधीजी ने बलरत्ता में। नवम्बर 1947 के हिन्दू-मुस्लिम दंगों को रोकने के लिए किया था। गांधीजी के अनुसार उपदान सत्याग्रही का आदर्श शस्त्र है। उपदान द्वारा आत्मा को कष्ट देने का कार्य आततायी के हृदय को पिघला देता है। आमरण अनशन का मार्ग सत्याग्रही द्वारा आततायी के हृदय को प्रभावित करके वाला अनन्त तीव्र मार्ग है। अनशन में बल-प्रयोग का कोई स्थान नहीं है। गांधीजी के अनुसार उचित प्रकार में निर्धारित अनशन जो कि ऐसे व्यक्ति के द्वारा किया जाय जिसमें प्रेम, प्रहिता तथा ईश्वरनिष्ठा हो तो परीपकार के लिए किया गया ऐसा अनशन दबाव पर आधारित न होकर प्रेम से उत्पन्न माना जावेगा। यह ही सत्य है कि अनशन के द्वारा उच्च परिणामों की प्राप्ति के लिए दबाव का या सत्ता दिखाई दे और विरोधी इस दबाव के सामने अनशन करने वाले की माने मान ले जिन्हें वह धमका स्वीकार नहीं करता किन्तु दबाव की भावना के बिना किया गया अनशन सत्य नहीं माना जा सकता।

गांधीजी ने सत्याग्रह के प्रयोग का एक और पूर्वशर्ती उपाय प्रस्तुत किया है। उनसे अनुमान सत्याग्रह प्रारम्भ करने के पहले पंच फैसले के द्वारा सत्यता का मान्य पूर्ण निश्चय किया जा सकता है। गांधीजी ने 1942 में अंग्रेजों के साथ इसी प्रकार के पंच फैसले का प्रस्ताव रखा था। सामप्रदायिक मतभेदों को मिटाने के लिए भी गांधीजी ने पंच-फैसले का प्रयोग किया। पंच-फैसले के द्वारा अच्छा त्याग प्राप्त कर घटावों के कानूनी दावपेचों से दबा जा सकता है। गांधीजी ने पंच-फैसले को प्रहिता का ही प्रयोग माना है। पंच-फैसले के अनशन होने के बाद ही सत्याग्रह प्रारम्भ होता है जो कि प्रहिता का प्रतिवादी रूप है। इसी प्रकार साम्प्रदायिक मतभेदों को मिटाने के लिए पंच-फैसले के पहले आपसी बातचीत एवं सत्याग्रह के पहले पंच-फैसला सच्यों की निश्चयिता का प्रहिता मार्ग है। साम्प्रदायिक पंच-फैसले की सम्भावना कम होने पर ही सत्याग्रह का प्रयोग किया जाता है। पंच-फैसले में एक ही तमी है कि इनमें सत्यता वाले दोनों पक्षों को सत्याग्रह के आधार पर रखा जाता है जिसमें राजनीतिक पद्धति के रूप में इसका प्रयोग सीमित

हो जाता है।

गांधीजी के सत्याग्रह सम्बन्धी उपर्युक्त विचार भारत के राजनीतिक एवं सामाजिक चिन्तन में प्रथम विशिष्ट स्थान रखते हैं। सत्याग्रह, राजनीतिक पद्धति के रूप में, गसत बानून, सरकारी आदेश तथा सामाजिक मान्यताओं के विरोध का प्रशमनीय प्रयोग है। गण्टो की अनुभूति एवं बनिदान के द्वारा सत्याग्रही बुरादों पर विजय प्राप्त करता है। गांधीजी ने अनुमान विश्व सत्य पर आधारित है। प्रत्यक्ष अविद्यमान है किन्तु सत्य यथार्थ है। प्रत्यक्ष की अविद्यमानता के कारण उसकी विजय कैसे हो सकती है। सत्य अविनाशी है। सही सत्याग्रह के सिद्धान्त का सार है। किन्तु इतना होने पर भी सत्याग्रह के सिद्धान्त को पूर्णतया विरहित सिद्धान्त नहीं कहा जा सकता। फिर भी सत्याग्रह का सिद्धान्त गांधीजी की अनुपम देन है। गांधीजी ने व्यक्तिगत सत्याग्रह एवं जन सत्याग्रह के प्रयोग किये हैं। व्यक्तिगत सत्याग्रह पार्श्विक बल के स्थान पर आत्मिक शक्ति का प्रयोग है। समूह अथवा जन-सत्याग्रह में भी गांधीजी ने आदर्शवादी विचार प्रस्तुत किया है। गांधीजी ने सत्याग्रह को सामान्य तथा सत्य एवं अहिंसा के गुणों का विकास करने के लिए सत्याग्रही को प्रशिक्षण देने का प्रयोग भी किया। समूह सत्याग्रह में गांधीजी ने अनुशासन एवं आज्ञापालन पर अधिक बल दिया। सत्याग्रह-आन्दोलन में कुछ अच्छी तरह से प्रशिक्षित नेताओं की अन्य व्यक्तियों द्वारा आज्ञा मानना उसी प्रकार से अनिवार्य माना गया है जिस प्रकार से एक मित्रहीन मनुष्य अनुशासन के अन्तर्गत अपने नेतापति की आज्ञा मानता है। यदि अनुशासन की भावना नहीं है तो हिंसा की घटना द्वारा व्यक्तिगत एवं सामाजिक विखण्डन प्रारम्भ हो जायेगा। गांधीजी हमने लिए आन्दोलनकारियों में उसी प्रकार का प्रेमभाव देखा चाहते हैं जैसा कि एक परिवार के सदस्यों में होता है।

गांधीजी का यह आदर्श एक संवेदनशील प्राणी एवं समाज का आवश्यकता पर बल देता है। उन्नत मानवता ही प्रेम एवं सहिष्णुता का परिचय दे सकती है। सत्याग्रह एक वैश्व आदर्श है। इसकी प्राप्ति साधारण व्यक्ति अथवा समाज द्वारा नहीं की जा सकती। जिस दिन विश्व में सत्याग्रह पूर्णतया सफल हो जायगा उस दिन वैश्वनित स्वर्ग पृथ्वी पर माथर उतर आयेगा।

गांधीजी के सत्याग्रह-आन्दोलन की कई विचारों ने प्रशंसा की है। राजेन्द्रप्रसाद ने सत्याग्रह का मनसा-वाचा-वर्मणा उपयोग में लाने पर बल दिया। वे गांधीजी के अहिंसा सम्बन्धी विचारों को सत्य के प्रयोग के लिए आवश्यक तत्व के रूप में मानते थे। उनके अनुसार सत्य का दर्शन स्वयं की अनुभूति में ही पूरा नहीं होता। उसके लिए आवश्यक है कि व्यक्ति दूसरों को भी ऐसा करने में सहायक हो। वह दूसरों के मार्ग का बाधक नहीं होना चाहिए। जवाहरलाल नेहरू श्री गांधीजी के सत्याग्रह सम्बन्धी विचारों को विश्वरक्षाय का साधन मानते थे। वे जनता सत्याग्रह के स्थान पर नेतृत्व के सत्याग्रह को ही उचित मानते थे। उनके अनुसार सत्याग्रह का मार्ग कष्टों से भरा हुआ है अतः साधारण व्यक्ति द्वारा इसकी पवित्रता की रक्षा नहीं की जा सकती। नेतृत्व द्वारा इसके सफल प्रयोग का जनता से समय समय पर प्राप्त सम्पर्क ही उसका आधार है। विनोबा भावे ने गांधीजी के विचारों का जीवन में अक्षरशः प्रामाण्य किया है। वे अहिंसा के पालन में विश्व की समस्त कठिनाइयों का निराकरण देखते हैं। उनके अनुसार धृष्टि को जो कि

व्यक्तियों के जीवन का अर्थ बन गई है, उसे उचित समाधान के साथ अहिंसा में परिवर्तित करना आवश्यक है। अरविन्द घोष तथा तिलक भी अमहयोग का पालन करते थे किन्तु उनके विचार गांधीजी के सदृश नहीं थे। दोनों ही निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति का प्रचार करते रहे। किन्तु उनका निष्क्रिय प्रतिरोध गांधीजी के प्रतिरोध से भिन्न था। वे सामाजिक तथा आर्थिक दोनों ही प्रकार के बहिष्कार का प्रयोग करना चाहते थे। वे शासन के साथ अमहयोग कर उसे पूर्णतया समाप्त करना चाहते थे क्योंकि उनमें शासन के प्रति आक्रोश एवं घृणा का भाव था। वे एक हद तक निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति का पालन करने को तैयार थे किन्तु उसके पश्चात् वे सक्रिय प्रतिरोध के लिए भी तैयार रहना चाहते थे। उनका निष्क्रिय प्रतिरोध केवल उपयोगिता पर आधारित था। उन्हें गांधीजी जैसा धार्मिक लगाव नहीं था। सुभाष चन्द्र बोस के विचार तो और भी भिन्न थे क्योंकि वे मशरूफ़ क्रांति के पुजारी थे।

सत्याग्रह के अमहयोग एवं नागरिक प्रतिरोध की कई लोगो ने आलोचना की है। मोक्षले ने अमहयोग को असम्भव बताया था। श्रीनिवास शास्त्री, जो गांधीजी के विश्वासपात्र सलाहकार थे, अमहयोग को नकारात्मक सिद्धान्त मानते थे। वे अमहयोग को नकारात्मक तथा प्राचीन बौद्ध धर्म के कर्म से दूर रहकर निष्क्रिय हो जान के उपदेशों के समान मानते थे। उनके अनुसार अमहयोग ने समाज में अनुशासन एवं कानून के पालन के आवश्यक सामाजिक आदर्शों को हानि पहुँचाई थी। बहिष्कार की नीति ने व्यक्तियों के अपनी और करनी के अन्तर को ही प्रकट किया था। स्कूल तथा न्यायालयों का बहिष्कार बहुत कम लोगो द्वारा किया गया। इस प्रकार श्रीनिवास शास्त्री ने सत्याग्रह एवं अमहयोग की नीति को अप्रयोज्य बतलाया। लाला लाजपत राय भी अहिंसा और सत्याग्रह के विचारों को राजनीतिक दृष्टि से अव्यावहारिक मानते थे। उनके अनुसार अहिंसा की धारणा भारत का राजनीतिक निर्बलता का कारण थी। वे निष्क्रिय प्रतिरोध को अंग्रेजों से विमुक्ति का मार्ग मानते थे। वे अमहयोग तथा अमहयोग दोनों में से किसी एक पर स्थिर रहने की नीति के स्थान पर सममानुसार इनके प्रयोग पर बल देते थे। उनका तत्काल भारत से ब्रिटिश शासन को समाप्त करने का था। इस कार्य के लिए वे उच्च राजनीतिक आन्दोलन चाना चाहते थे। अपने विरोधियों के हृदय-परिवर्तन के स्थान पर वे उनके पलायन में अधिक विश्वास करते थे। मर गुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने भी अमहयोग की आलोचना करते हुए गांधीजी के अमहयोग-आन्दोलन को विदेशी शासन के प्रति घृणा एवं हिंसा को आश्रित करने वाला माना था। भारत में राजनीतिक तथा धार्मिक तनावों के लिए उन्होंने गांधीजी के कार्यक्रमों को ही दोषी ठहराया। विदेशी शासन का विरोध हमारे अस्तित्व पर इतना था कि बालान्तर में हम देशवासी भी एक दूसरे के विरोधी बन गये तथा जाति व धर्म के नाम पर नर-संहार पर उतर पाये। प्रोपेगण्ड रचनास्वामी के अनुसार अहिंसक अमहयोग-आन्दोलन भारत को प्राचीन जाति व्यवस्था पर आधारित था। प्राचीन भारत में जाति व्यवस्था राजनीतिक एवं सामाजिक संगठनों का मूल थी और जो जाति व्यवस्था के नियमों की अवमानना करता था उसे सामाजिक बहिष्कार की अमहयोग भुगतना पड़ता था। वर्तमान समय में उन्नीस प्रकार के अमहयोग की नीति का देशव्यापी प्रयोग उचित नहीं कहा जा सकता। अमहयोग राज्य की स्थिरता को प्रभावित

परता है। भारत जैसे देश में जहाँ विभिन्न सम्प्रदाय के व्यक्ति बसते हैं, असहयोग के द्वारा एकरूपता प्राप्त करना कठिन है। सविनय अवज्ञा अधिपत्य के लिए बाधक सिद्ध हो सकती है जबकि देशवासी भारतीय सरकार के प्रति भी इसी अवज्ञा का प्रयोग करने लगे। इस प्रकार सत्याग्रह की विभिन्न विधाओं की समय समय पर आलोचना प्रस्तुत की गई है। इससे यह भी स्पष्ट होता है कि गांधीजी के सत्याग्रह सम्बन्धी विचार अपने समय से आगे हैं। गांधीजी आदर्शवादी थे और वे ऐसी आदर्श व्यवस्था स्थापित करना चाहते थे जो सत्य और अहिंसा पर पूर्णतया आधारित हो। गांधीजी ने सत्याग्रह का अनेक बार प्रयोग कर यह दर्शा दिया कि सत्याग्रह सम्बन्धी धारणा आदर्शवादी होते हुए भी अव्यवहार्य नहीं है। दक्षिण अफ्रीका तथा भारत में गांधीजी का सत्याग्रह-आन्दोलन सफलतापूर्वक चला। गांधीजी ने सत्याग्रह के सिद्धान्त को विकासशील माना और उसके निरन्तर प्रयोग की आवश्यकता पर बल दिया। सत्याग्रह के निरन्तर प्रयोग द्वारा ही उसकी अच्छाई तथा कमजोरियाँ सामने आ सकती हैं। इस सिद्धान्त का और भी अधिक विकास करने की आवश्यकता है। गांधीजी के पद चिह्नों पर चलते हुए कई देशों में सत्याग्रह के प्रयोग किये गये हैं जिनमें अमेरिका के दिवंगत नीग्रो नेता मार्टिन लूथर किंग का उदाहरण हमारे सामने है। □□

समाजवाद एवं विकेन्द्रीकरण

भारत में समाजवादी चिन्तन का विकास

भारत में समाजवादी चिन्तन का विकास उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में आरम्भ हुआ। यह समाजवादी चिन्तन भावनों के विचारों के प्रत्यक्ष अध्ययन का परिणाम न होकर उन अग्रज समाजवादियों द्वारा प्रेरित या जो तत्कालीन भारतीय राजनेताओं के मित्र थे। अग्रज समाजवादी हाइडमैन, लेन्गबरी, जोसिया वेजवुड आदि ने दादा भाई नौरोजी, निलक, लाला लाजपत राय आदि को प्रभावित किया। लाजपत राय पहले भारतीय नेता थे जिन्होंने 1917 को रूस की क्रांति का अभिवादन किया। उन्होंने यह भी भविष्यवाणी की कि यदि भारत की निर्धनता एवं दासता का अन्त नहीं किया जाता तो हिमालय भी भारत में साम्यवाद के बढ़ते हुए प्रसार को नहीं रोक पायेगा। लाजपत राय को समाजवाद में पूर्ण आस्था थी किन्तु वे सैद्धान्तिक समाजवादी नहीं थे। उन्हें साम्यवाद से घृणा थी क्योंकि वे एक सच्चे राष्ट्रवादी थे। उनकी प्रेरणा में भारत में प्रथिल भारतीय श्रमिक संगठन की स्थापना हुई। एन एम जोशी तथा बी. पी. वाडिया इन सज्जद संगठन के स्तम्भ रहे। समाजवादी आन्दोलन के साथ-साथ साम्यवादी आंदोलन भी भारत में फैला। रूस की क्रांति एवं उनके प्रचार से प्रेरित हो बाजी नजरूल इस्लाम, फजलुल हक, भुजफर अहमद आदि ने पत्रकारिता के माध्यम से साम्यवाद का प्रचार-प्रसार आरम्भ किया। श्रीपाद अमृन्त डंगि ने साम्यवादी दल के लिए सक्रिय कार्य किया। मानवेन्द्र नाथ राय ने ताम्रबन्द में रूस की आर्थिक महामता एवं सहयोग से एक सैनिक स्कूल स्थापित किया जिसका उद्देश्य भारत में साम्यवादी क्रांति लाने के लिए एक सेना तैयार करना था। ट्राट्स्की के समान मानवेन्द्र नाथ राय रूसी क्रांति की काबुल होने हुए बम्बई तथा बनारस पहुंचाना चाहते थे। किन्तु भारत में गांधीजी के नेतृत्व में कांग्रेस ने साम्यवादियों से अपने को अलग रखा।

भारत के समाजवादी चिन्तकों में मानवेन्द्र नाथ राय का अग्रणी स्थान रहा है। वे न केवल भारत में समाजवाद के ही प्रेरक थे अपितु साम्यवाद के प्रचार एवं प्रसार के भी अग्रदूत रहे। भारत में साम्यवाद का अध्याय उन्हीं के नाम से आरम्भ होता है किन्तु जिनकी प्रवृत्ति से उन्होंने साम्यवाद का समर्थन किया उतनी ही प्रवृत्ति से उन्होंने अपने जीवन के उत्तरार्ध में उसकी आलोचना की। जहाँ एक ओर एशिया तथा भारत को साम्यवाद का संदेश उन्होंने दिया वहीं दूसरी ओर उन्होंने मध्यप्रथम साम्यवाद की त्रिभूति लेनिन, स्टालिन तथा ट्राट्स्की के अत्यन्त निवृत्त रह कर तथा मैक्सिमो, चीन व भारत को साम्यवाद का मार्ग दिखाने जिन तरह से मानवीय स्वातन्त्र्य का उद्घोष किया उसका दूसरा उदाहरण विश्व में नहीं मिलता। यदि भारतीय राष्ट्रीय स्वतन्त्रता आन्दोलन की राजनीति में ऊपर उठकर विचार किया जाये तो यह कहना अतिशयोक्तिपूर्ण नहीं होगा कि उसका नवमानववाद भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन में समाजवाद का ही अभिन्न प्रयोग है।

कांग्रेस में समाजवादी प्रभाव के उदात्त जवाहरलाल नेहरू तथा सुभाषचन्द्र बोस थे। नेहरू मार्क्स तथा लेनिन के प्रशंसक थे। नेहरू के प्रगतिशील विचारों के कारण गांधीजी के नेतृत्व को समाजवादी चुनौती का सामना करना पड़ा। नेहरू ने ऐतिहासिक लाहौर-कांग्रेस के अध्यक्षीय भाषण में समाजवादी गिद्धातों के प्रति अपनी पूर्ण आस्था व्यक्त की। उन्होंने प्रयत्नों से कांग्रेस निरन्तर समाजवाद की ओर बढ़ती गयी। कांग्रेस में कई अन्य नेता थे जिन्होंने नेहरू के समान समाजवादी कार्यक्रम को अपना लक्ष्य बना लिया था। ये थे जयप्रकाश नारायण, भगोब मेहता, यूगुफ मेहरासी, एन जी गोरे, प्रच्युत पटवर्धन तथा आचार्य नरेन्द्र देव। आचार्य नरेन्द्रदेव का समाजवादी चिन्तन की दृष्टि से विशेष योगदान रहा। कांग्रेस के समाजवादो विचारधारा वाले इस गुट ने पटना में मई 1934 में एक कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना की। इस दल के उद्देश्य श्रम-वल्याण, राजनीय प्राधिक नियोजन, महत्त्वपूर्ण उद्योगों का राष्ट्रीयकरण, विदेशीव्यापार का राष्ट्रीयकरण, सामूहिक एक सहकारी शेती, सहकारिता के आधार पर उत्पादन, वितरण तथा ऋण की व्यवस्था, राजतन्त्र व जमींदारी का उन्मूलन आदि थे। यह दल मार्क्सवाद के प्रभाव से अभिभूत था और कांग्रेस के प्रमुखतः कार्य करते हुए भी कांग्रेस के पूँजीवादी नेतृत्व का विरोधी था। आचार्य नरेन्द्र देव के अनुसार दल का उद्देश्य कांग्रेस को नवजीवन देना था ताकि वह मार्वी समाजवादी समाज का लक्ष्य प्राप्त करने में सफल हो सके। इसका उद्देश्य एक ओर किसानों तथा मजदूरों का समर्थन प्राप्त करना तथा दूसरी ओर उन्हीं के सहयोग से समाजवादी व्यवस्था स्थापित करने के साथ-साथ अंग्रेजी साम्राज्यवाद से मुक्ति प्राप्त करना भी था। वे गांधीजी के प्राथमिक तथा सामाजिक विचारों के विरोधी थे।

1942 के 'भारत छोड़ो' आन्दोलन के समय डा. राम मनोहर लोहिया आदि के नेतृत्व में कांग्रेस समाजवादी दल ने कांग्रेस के कार्यक्रम को पूरा समर्थन दिया जब कि भारतीय साम्यवादियों ने ऐसे राष्ट्रीय आन्दोलन के प्रति अपना विरोधी रुबया अपनाया। साम्यवादियों ने कांग्रेस को फासीवादी बतलाया तथा कांग्रेस के चलते आन्दोलन को विफल करने में कोई कसर नहीं रखी। रूस पर जर्मनी का हमला जारी था। रूस ब्रिटेन आदि मित्र राष्ट्रों के साथ था परन्तु भारतीय साम्यवादी अपनी रूस-भक्ति के कारण भारतीय स्वतन्त्रता प्राप्ति को भी साम पर रखने को तैयार थे। उनका उद्देश्य रूस की रक्षा के लिए ब्रिटेन विरोधी आन्दोलन का विरोध करना था। साम्यवादियों के इस कार्य को जो कि मानेकन्दनाथ राय आदि द्वारा निरक्षित था राष्ट्रपाती माना गया। इससे भारतीय जनमानस में भारतीय साम्यवादी दल तथा समस्त साम्यवादी नेताओं के प्रति तिरस्कार की भावना उत्पन्न हुई। सिन्धु इसके विपरीत कांग्रेस समाजवादी दल ने आन्दोलन का समर्थन करते हेतु जनता का हृदय जीत लिया। यह इन साम्यवादियों की भाँति भारतीय राष्ट्रवाद का शत्रु नहीं था। इस कारण से भी इसे जनता का समर्थन प्राप्त हुआ।

भारत की स्वाधीनता मिलने के पश्चात् कांग्रेस में समाजवादी दल का प्रभाव क्षीण होने लगा। इसी कांग्रेस समाजवादी दल ने अपने को कांग्रेस से पृथक् कर लिया। इस दल ने आचार्य कृपालानी के कृप-मजदूर-दल के साथ मिलकर 1952 में प्रजा समाजवादी दल की स्थापना की। आन्तरिक मतभेदों के कारण डा. राम मनोहर लोहिया ने

1955 में पृथक् समाजवादी दल स्थापित किया जिन्से 1964 में पुनः प्रजा समाजवादी तथा समाजवादी दल एक हो गये तथा नवीन दल का नाम संयुक्त समाजवादी दल रखा गया।

समाजवादी दल के कांग्रेस में पृथक् होते हुए भी कांग्रेस में अपना समाजवादी लक्ष्य निरोहित नहीं किया। नेहरू के नेतृत्व में समाजवादी समाज के मावसी-ग्रन्थवाद से जयपुर अधिवेशन के मोक्षदानिक समाजवाद के प्रस्ताव तक तथा इनके मन्दाह इन्दिरा गांधी द्वारा सम्पादित दोनों का राष्ट्रीयकरण, त्रिवेणी संसक्ति, दलों में के राष्ट्रीयकरण का दूनगामी कार्यक्रम आदि समाजवादी मार्ग की प्रगति भारत के बढ़ते हुए कारण है।

भारत में समाजवादी चिन्तन

भारत के समाजवादी चिन्तकों में आचार्य नरेन्द्रदेव का विशेष स्थान रहा है। उनकी गहनता मार्ग के प्रमुख समाजवादी बुद्धिजीवियों तथा प्रचारकों में की जाती है। गांधीजी के धर्मात्मक मनसंब होते हुए भी विचारों से वे मार्क्सवादी थे। वे मार्क्स के इन्टरनाशनल भौतिकवाद में इन्द्रवाद का समर्थन करते थे जिन्से भौतिकवाद में उनकी आस्था नहीं थी। वे वैज्ञानिक समाजवाद के समर्थक थे। उनका विश्वास था कि मार्क्सवाद को क्रियान्वित करके एक नवीन समाज का निर्माण किया जा सकता है। नरेन्द्रदेव पर हिन्दू व बौद्ध चिन्तन का गहरा प्रभाव पड़ा था। इस कारण वे नैतिक मूल्यों को महत्ता प्रदान करते हुए नैतिक समाजवाद में विश्वास करते थे। मार्क्सवादी होने के नाते वे इतिहास को भौतिक व्याख्या तथा पूंजीवाद को समाप्ति में दिग्दर्शन करते थे। मार्क्स के धारणा नरेन्द्रदेव दुष्कारित में प्रभावित हुए। वे दुष्कारित के इस विचार से पूर्णतया सहमत थे कि समाज में बदल दो वर्ग—पूँजीमति तथा सर्वहारा ही नहीं होते अपितु अन्य कई वर्ग जैसे मध्यम वर्ग, मजदूर वर्ग तथा मिश्रित वर्ग आदि भी होते हैं।

नरेन्द्र देव एक और मोक्षदानिक समाजवाद के समर्थक थे जो दूसरी ओर वे वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त के भी। वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त के माध्यम से उन्होंने भारत की आर्थिक व सामाजिक समस्याओं का अध्ययन किया। सामान्य जनता में वर्ग-चेतना का संचार करने के लिए उनकी दृष्टि में निम्न मध्यमवर्ग तथा माध्याम्य वर्ग में बहुत सम्बन्धों की स्थापना आवश्यक थी। वे नैतिक के इन विचारों से सहमत थे कि समाजवादी आन्ति बंदन धर्मो-निष्ठ देशों में ही नहीं अपितु साम्राज्यवाद प्रसिद्ध देशों में भी मान्य जा सकती है। वे कृषकों-बुद्धिजीवियों के सहयोग से अनिवार्य वर्ग को साम्राज्यवाद-विरोधी संघर्ष का अध्यायी मानते थे। वे भारतीय स्वतन्त्रता संग्राम को आर्थिक आधार प्रदान कर उसका समाजीकरण चाहते थे। इसी कारण से उन्होंने समाजवादियों को भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन में सम्मिलित होने का आह्वान किया। वे किसानों को समाजवादी दिशाग्राहक के अनुशासित बनाया चाहते थे। उनका कृषक-मुक्तिनाथ का कार्यक्रम नृहारी समितियों के समर्थन पर आधारित था। वे कृषि को भी सहकारिता के आधार पर उन्नत करना चाहते थे तथा कृषकों व काम्य किसान के लिए मजदूरी का व्यवस्था के परराष्ट्री थे। वे शर्कों में मोक्षदानिक सरकार के पक्ष में थे। इसी तरह अनिवार्य-संगठनों का भी वे समर्थन करते थे। उनका अनिवार्य-संगठनों द्वारा धान हड़ताल कर दवाव चलाने की पद्धति में पूर्ण विश्वास था। उनके विचारों में यह पद्धति अनिवार्य का राजनीतिक माध्यम बढ़ाती थी। इस प्रकार मार्क्स के

दर्शन को मानववादी मानकर आचार्य नरेन्द्र देव ने समाजवादी विज्ञान-ग्रन्थोत्तन को भारत में एक नवीन दिशा दी।

भारतीय समाजवादी चिन्तनों में जयप्रकाश नारायण की भी गणना की जाती है। कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना में उनका पूर्ण योगदान रहा। वे गांधीजी के अनुयायी होने हुए भी मावसों के विचारों से अनुप्राणित रहे। इन पर मानवेन्द्र नाथ रॉय के विचारों का भी पूरा प्रभाव पड़ा। फिर भी वे स्वयं की साम्यवादी संस्कार के समर्थक नहीं बने। वे प्रजा समाजवादी दल के कर्णधार थे। बाद में वे सर्वोदय-ग्रन्थोत्तन में लग गये। जयप्रकाश नारायण का समाजवादी दृष्टिकोण यह था कि वे समाजवाद को सामाजिक आर्थिक पुनर्निर्माण का पूर्ण मिडान्त मानते थे। उनके अनुसार मनुष्य अपनी अन्तर्निहित क्षमताओं में समान नहीं होते। यह जैविक असमानता है जिसका निराकरण नहीं। किन्तु सामाजिक क्षेत्र में मनुष्यकृत असमानता का उन्होंने विवर्णन किया तथा यह माना कि कुछ मुट्ठी भर लोगों का वितरण व उत्पादन के साधनों पर नियन्त्रण होने के कारण श्रेष्ठ जनता निर्धनता, महंगाई तथा शोषण का शिकार बन जाती है। वे इस व्यवस्था को समाजवादी उपचार से ठीक करना चाहते थे। वे उत्पादन के साधनों के समाजीकरण के तथा आर्थिक नियोजन के पक्ष में थे। वे राष्ट्रीय ग्रन्थोत्तन में स्वयं भ्रमण रहे तथा अन्य समाजवादियों को भी इससे लिए प्रेरित किया। उनका यह विचार था कि बड़े-बड़े उद्योगों के राष्ट्रीयकरण तथा समाजवादी लक्ष्य की पूर्ति से ही भारत का दारिद्र्य दूर हो सकता है। वे समाजवाद को भारतीय सृष्टि का सहभागी मानते थे। उनका यह विचार है कि समाजवाद के आर्थिक मिडान्तों का निर्माण अवश्य यूरोप में हुआ है किन्तु उसकी मूल भावना का दर्शन प्रारम्भ से ही भारतीय सृष्टि में विद्यमान है। जयप्रकाश नारायण ने इस तरह समाजवाद का भारतीयकरण प्रस्तुत कर साम्यवादियों के रूसी मकरा-मदीना पर पारंगत ध्वज किया है।

भारतीय कृषकों के लिए जयप्रकाश नारायण ने भूमि-सुधार तथा आमसुधार योजनाएँ प्रस्तुत की हैं। वे सहकारी सेती, ग्राम्य स्वायत्तता, किसानों का भूमि पर स्वामित्व, भूमि सम्बन्धी कानूनों आदि में आमूलभूत परिवर्तन के पक्ष में हैं। वे कृषि तथा उद्योगों में सन्तुलन बनाये रखना चाहते हैं। उनके विचारों से यह सन्तुलन कृषि के क्षेत्र में सहकारिता के द्वारा ही सम्भव है। वे एक ओर कृषि के व्यक्तिवादी आधार का अन्त करना चाहते हैं तो दूसरी ओर उत्पादन के साधनों का राष्ट्रीयकरण। इस प्रकार जयप्रकाश नारायण ने समाजवादी विचारधारा का भारत में प्रसार कर उसे साम्राज्यवाद तथा सामन्तवाद से मुक्त करने का प्रयत्न बनाया।

भारत के समाजवादी चिन्तन में एक और नाम प्रमुखा से लिया जाता है और यह है डा० राममनोहर लोहिया। लोहिया समाजवाद के भीषण प्रचारक थे। समाजवादी ग्रन्थोत्तन को आगे बढ़ाने में उनका विशेष सहयोग था। वे सच्चे गांधीवादी थे और उन्होंने एक सच्चे गांधीवादी के रूप में गांधीवाद का समाजवादी चिन्तन में प्रमुखा देने का प्रयास भी किया। वे साम्यवाद के विरोधी थे। जहाँ आचार्य नरेन्द्रदेव तथा जयप्रकाश-नारायण मावसोंवादी थे वहीं लोहिया पर गांधीवाद की समिद छाप थी। वे समाजवादियों को कांग्रेस तथा समाजवादी दल दोनों से दूर रखना चाहते थे। इसी कारण उन्होंने प्रजा

समाजवादी दल से सम्बन्ध-विच्छेद कर एक अलग समाजवादी दल की स्थापना की। वे साम्यवादियों की तरह भारी उद्योगों की स्थापना के पक्षपाती नहीं थे। उन्होंने कुटीर-उद्योगों तथा छोटे उद्योगों की स्थापना पर बल दिया। पूँजीवाद के प्रसार तथा बेरोजगारी को रोकने का उक्त यह अपना तरीका था। छोटे मशीनों तथा सहजारी धर्म के आधार पर भारत की आर्थिक समस्याओं का निदान उन्होंने प्रस्तुत किया। वे कृषकों तथा गाँवों की स्थिति में सुधार लाने के लिए विकेन्द्रित समाजवाद की स्थापना चाहते थे।

लाहिया ने एशियाई समाजवाद का मार्ग प्रशस्त किया। वे एशिया की समस्याओं का एशियाई तरीकों से "हल करने के पक्षपाती थे। पश्चिम का ग्रन्थानुकरण उन्हें पसन्द नहीं था। इसी तरह से मार्क्स के द्वन्द्ववादी मौलिकवाद को स्वीकार करने हुए भी लोहिया आत्मा व चेतना को आर्थिक उद्देश्या में विलीन नहीं करना चाहते थे। वे वर्ग-संघर्ष को भी नवीन दृष्टि से देखते थे। उनका यह विश्वास था कि वर्ग-संघर्ष जातियों तथा वर्गों का संघर्ष था। इसी तरह इतिहास की भी स्थायी व्याख्या के स्थान पर वे इतिहास की चक्रवर्त्त गति मानते थे। वे पण्यवादी नहीं थे। वे मयार्यवादो थे और इसी कारण समाजवाद के पुरातन पण्यी चोले को दूर फेंक उन्होंने समाजवाद के माप-नाप लोकतान्त्रिक सिद्धान्तों को जीवित रखा। आर्थिक विपन्नता उन्हें पसन्द नहीं थी किन्तु वे राष्ट्रीयकरण की नीति को ही इसका एकमात्र हल नहीं मानते थे। व्यक्ति की स्वतन्त्रता के महान् समर्थक होने के कारण उन्होंने प्रशासनिक केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति को विकेन्द्रीकरण के साथ समन्वित करने का आदर्श भी प्रस्तुत किया है।

इस तरह भारत में समाजवादी चिन्तन वैज्ञानिक समाजवाद की जड़ से मुक्त होकर सैद्धान्तिकता के स्थान पर व्यावहारिकता का हामी रहा है। भारतीय परिस्थितियों के अनुरूप समाजवाद की ढाल कर हमारे समाजवादी चिन्तकों ने अपनी मौलिकता का परिचय दिया है। श्रमिकों तथा किसानों, मध्यमवर्ग तथा निम्नवर्ग सभी की समस्याओं का समाधान इनमें प्रस्तुत है। वर्ग-संघर्ष के साथ जाति-संघर्ष से मुक्ति का भी प्रयत्न इनमें सम्मिलित है। भारत की कृषि-प्रधानता एवं भारत की आवादी का बहुमत जो कि गाँवों में बसता है—दोनों ही इन समाजवादी चिन्तकों के विचार विन्दु रहे हैं। यही कारण है कि भारतीय समाजवाद आधुनिकता के स्थान पर छद्म नियोजन, केन्द्रीकरण के स्थान पर विकेन्द्रीकरण आदि का समर्थक है। भारतीय समाजवाद हिंसा के स्थान पर अहिंसा, मार्क्सवादीवाद के स्थान पर लोकतन्त्रवाद को स्थापित करता है। यह मार्क्सवाद तथा गांधीवाद का सुन्दर सामंजस्य प्रस्तुत करता है।

विकेन्द्रीकरण

आधुनिक भारतीय चिन्तन में विकेन्द्रीकरण की अवधारणा सर्वोच्च विचारधारा पर अवलम्बित है। सर्वोदयवाद के अधिष्ठाता गांधीजी ने ग्राम-स्वराज्य की विस्मृत किन्तु प्राचीन मान्यता को नवजीवन प्रदान किया। उनके देहावसान के पश्चात् विनोबा भावे, जयप्रकाश नारायण तथा अनेक गांधीवादियों ने "सर्व सेवा सभ" के माध्यम से "सर्वोदय-योजना" को क्रियान्वित करने का बीड़ा उठाया। सर्व सेवा-सभ के सर्वोदय कार्यक्रमों की टोली ने गांधीजी के भाग्य का अनुसरण करने हुए समस्त राजनीतिक प्रभावशाली से दूर रह कर जन-सेवा का वन किया। विकेन्द्रीकरण सम्बन्धी विचारों की जयप्रकाश नारायण

तथा विनोद भावे का पूर्ण समर्थन प्राप्त हुआ और जवाहरलाल नेहरू के नेतृत्व में 1959 में जनवन्तराय मैहता समिति की सिफारिशों के अनुसार भारत में पचासवीं राज का श्रमोपगम हुआ। यद्यपि पचासवीं राज व्यवस्था का प्रायोगिक स्वरूप विकेन्द्रीकरण की सर्वोदय की विचारधारा को प्रतिबिम्बित करता है किन्तु दोनों में उतना ही अन्तर है जितना कि मर्यादित राजनीति एवं व्यावहारिक राजनीति में। सर्वोदयवादियों का विकेन्द्रीकरण सम्बन्धी प्रचार आदर्शोन्मुख है। यह सत्य प्रेरणा का प्रतीक है। यहाँ विकेन्द्रीकरण का केवल अवधारणात्मक विवेचन ही किया गया है।

विकेन्द्रीकरण केवल मात्र राजनीति आदर्श ही नहीं है। आर्थिक पक्ष भी विकेन्द्रीकरण में प्रतिबिम्बित है। विकेन्द्रीकरण का राजनीतिक उद्देश्य जहाँ स्थानीय स्वशासन एवं ग्राम्य स्वराज की स्थापना का रहा है वहाँ इसका आर्थिक मन्त्र्य पूँजी का विकेन्द्रीकरण एवं न्यायिता में स्पष्ट होता है। राजनीतिक एवं आर्थिक दोनों ही अर्थों में विकेन्द्रीकरण की अवधारणा का अध्ययन अपेक्षित है। विनोद भावे भारत के प्रत्येक गाँव की स्वायत्तता को बनाए रखने हैं। वे आर्थिक एवं राजनीतिक दोनों ही दृष्टिकोण से ग्राम्य-स्वराज्य की स्थापना करना चाहते हैं। उनका राजनीतिक दृष्टिकोण यह है कि स्थानीय स्तर पर प्रत्येक कार्य सर्वसम्मति में किया जाय। बहुमत पर आधारित लोकतन्त्र उन्हें रुचिकर नहीं लगता। सर्वसम्मति से लिये गये निर्णय ही स्थानीय स्वशासन की जड़ें मजबूत कर सकते हैं। ग्रामीण क्षेत्रों में इस प्रकार के अभिन्न प्रयोग द्वारा नवीन सामाजिक जाति का सन्तति है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपने को सामान्य में सम्बन्धित मानने हुए अपने उत्तरदायित्वों की पूर्ति में जुट जाए। केन्द्रीय शासन-व्यवस्था का नियंत्रण एवं हस्तक्षेप टाँसा नहीं जा सकता किन्तु कम अवश्य किया जा सकता है। विकेन्द्रीकरण की आर्थिक दृष्टि से ग्रामीण एवं शहरी क्षेत्रों में विनियमित करने के लिए विनोद ने एन और ब्रूहान-प्रान्तीयता का सहायन किया और दूसरी ओर न्यायिता व गांधीजी द्वारा प्रतिपादित विचारों को "सर्वोदय पात्र" के छोटे से प्रयोग से प्रारम्भ किया। ग्रामीण क्षेत्रों में आवश्यकता से अधिक भूमि रखने वालों के हृदय-परिवर्तन से भूमिहीन कृषकों की समस्या का समाधान ढूँढा गया है। अनेक परिवार इससे लाभान्वित हो चुके हैं। इसी प्रकार न्यायिता की धारणा ने उन व्यक्तियों को जिनके पास आवश्यकता से अधिक कोई वस्तु है उसका स्वच्छिन्न दान करने की प्रेरणा दी है। सम्पन्न पूँजीपतियों, कृषकों एवं समाज के कुत्तों वर्गों पर अमहाय एवं दरिद्र जनता ने उन्मान का भार है। सर्वोदय की यह प्रेरणा आर्थिक असमानता को दूर करने में हितकारी सिद्ध हो सकती है। पूँजी का विकेन्द्रीकरण आवश्यक है। अनेक व्यक्तियों ने हाथ में पूँजी मिश्रित जाने पर शोषण का चक्र और भी चरित्वरित वेग से घूमना है। सामान्य के समस्त एवं जनता के हित में शिथिलता किन्तु पूँजीपतियों के लिए अभूतपूर्व उत्साह एवं तत्परता प्रदर्शित करने लगते हैं। यदि मानस ने बताया हुए मार्ग का अनुसरण न करना हो तो न्यायिता के द्वारा भी आर्थिक समानता का आदर्श प्राप्त हो सकता है। सर्वोदयवादियों ने आर्थिक विकेन्द्रीकरण के अर्थ को समाजवाद एवं साम्यवाद के विकल्प के रूप में प्रस्तुत किया है।

राजनीति विकेन्द्रीकरण के सम्बन्ध में जयप्रकाशनागयण ने कुछ विचार प्रस्तुत किये हैं। उनके अनुसार भारत में अत्यधिक विकेन्द्रीकरण की आवश्यकता है। भारत के

प्राचीन सामाजिक संगठन के अनुरूप क्षेत्रीय एवं व्यवसायात्मक समुदायों का उत्पादन आवश्यक है। समाज का पुनर्गठन निरालिप्त के सहज किया जाय। ग्रामीण समुदाय को आधार मानकर उस पर क्षेत्रीय, जिला स्तरीय, प्रान्तस्तरीय एवं राष्ट्रीय समुदायों को प्राधारित किया जाय। प्रत्येक स्तर पर सामुदायिक भावना का मचार किया जाय और प्रत्येक स्तर अन्य स्तरों के साथ पारस्परिक आदान-प्रदान को भावना के द्वारा सामान्य राष्ट्रीय चेतना से एकाकार हो। राष्ट्रीय स्तर एवं ग्रामीण स्तरों में तारनध्य रहे। स्थानीय ग्रामीण स्तर पर सर्वाधिक स्वतन्त्रता उद्भासित हो जबकि राष्ट्रीय स्तर पर केवल कतिपय राष्ट्रीय महत्व के विषयों का प्रावधान रखा जाय। विवेन्दीकरण को इस योजना में सामाजिक संगठनों के स्वशासन पर अत्यधिक ध्यान केन्द्रित किया गया है। जयप्रकाश-नारायण के इस सामुदायिक लोकनीति के आदर्श ने ऐसे लोकतन्त्र का मार्ग प्रशस्त किया है जिसमें राजनीतिक दलों की ग्रहमन्यता एवं भ्रष्टाचारवादिता के लिए कोई स्थान नहीं। प्रत्येक व्यक्ति समुदाय के सदस्य के रूप में अपना अंगदान देने हुए समुदाय के प्रविभाज्य अंग के रूप में अपने प्रापको मानें। स्वतन्त्रता, आत्मपरिष्कार एवं स्वावलम्बन का उच्च आदर्श इसी सामुदायिक लोकनीति के माध्यम से प्रस्तुत किया गया है।

विवेन्दीकरण का राजनीतिक पक्ष केवल स्वशासन तक ही सीमित नहीं है। इसके साथ राज्य की मान्यता का प्रश्न भी जुड़ा हुआ है। जयप्रकाशनारायण एवं विनोद भावे ने राज्य की शक्ति को सीमित करने तथा समाज को आंतरिक विषयों में अधिक शक्तिशाली बनाने का विचार प्रस्तुत किया है। उनका उद्देश्य राज्य-शक्ति के स्थान पर जनशक्ति को जाग्रत एवं प्रतिष्ठित करने का है। वे राजनीति को लोकनीति में परिवर्तित करना चाहते हैं ताकि राज्य शोषण का प्रतीक न रहकर सेवा का प्रतीक बन जाय। राज्य के बटते हुए हस्तक्षेप ने मानवीय गरिमा एवं स्वतन्त्रता को हास्यास्पद बना दिया है। राज्य को सीमित करने के लिए विवेन्दीकरण की अवधारणा प्रकाश में आई है ताकि शक्ति का केन्द्रीकरण राज्य की सर्वाधिकारवादी न बनावे। जयप्रकाशनारायण ने अनुसार लोकतांत्रिक समाजवादों, साम्यवादों तथा लोकव्यवस्थाकारी राज्यवादों सभी राज्यवाद से प्रतिष्ठित हैं। राज्य को राजनीतिक शक्ति का एकाधिकार देकर नागरिक की स्वतन्त्रता एवं संप्रभुता को केवल कागजी भविष्यतः द्वारा सुरक्षित नहीं रखा जा सकता। राजनीतिक एवं आर्थिक नीकरणाही के बटते हुए प्रभाव को रोकने के लिए उचित नियंत्रणों का विकास आवश्यक है। समाजवादी चिन्तन में भी विवेन्दीकरण का महत्व बढ़ने लगा है फिर भी समाजवादी राज्य "सेवाधी" बनकर व्यक्तियों की स्वतन्त्रता का संरक्षण करता है। इनके लिए सर्वोदय ही नवीन दिशा प्रदान कर सकता है। सर्वोदय ने राज्य की बुराई से बचने का मार्ग प्रस्तुत किया है। व्यक्तियों को अपना नाम राज्य के बिना स्वयं करने का अभ्यस्त होना चाहिए ताकि राज्य की बल से कम आवश्यकता रह जाय। राज्य समाजवाद के स्थान पर लोक-समाजवाद की स्थापना की जाय। सर्वोदय इसी लोकतांत्रिक समाजवाद का उत्तम स्वरूप कहा जा सकता है।

विवेन्दीकरण का विचार स्वभावतः शासन के सबसे नीचे के स्तर से प्रारम्भ होता है। भारत में गांधी की स्थिति शासन के निम्नतम स्तर की होती है। प्राचीन काल में पंचायतों की संरक्षा स्थानीय स्वशासन की प्रथम कड़ी थी। इसी प्रकार के स्थानीय

स्वशासन की राजनीतिक विवेन्दीकरण की योजना के अन्तर्गत पुनः जीवित किया गया है। भारत में गाँव सामाजिक संगठनों की प्राथमिक इकाई हैं। लोकतांत्रिक दृष्टि से सामुदायिक जीवन का पहला मध्यम गाँव से ही प्रारम्भ होता है जहाँ व्यक्ति अन्य व्यक्तियों के साथ पुनर्मिलन-रूप अपना जीवन व्यतीत करता है। ग्रामीण स्तर को ग्रहण स्तर से मिलाने की आवश्यकता है क्योंकि वर्तमान समय में गाँव तथा शहर दोनों ही असंतुलित स्थिति में हैं। राजनीतिक एवं आर्थिक दृष्टि से इस असंतुलन को दूर करने के लिए कृषि-प्रधान औद्योगिक समुदायों का विकास आवश्यक है ताकि कृषि तथा उद्योगों का साथ-साथ विकास हो और गाँव तथा शहरों का असंतुलन दूर किया जा सके। इस कार्य के लिए निर्वाचन-पद्धति में परिवर्तन की आवश्यकता अनुभव की गयी है। विवेन्दीकरण का सही लाभ तब मिल सकता है जबकि व्यक्ति शासन कार्य से अपने आपको सम्बन्धित माने और स्वयं अपना शासन चलाये। जयप्रकाशनारायण के अनुसार स्वशासन का यह उद्देश्य राजनीतिक शक्ति के विवेन्दीकरण से ही प्राप्त हो सकता है। पारम्परिक लोकतांत्रिक पद्धति में प्रतिनिध्यात्मक शासन इस धर्मो को दूर करने में असफल रहा है। इस धर्मो को दूर करने का एक ही मार्ग है और वह यह कि राजनीतिक दलों के माध्यम से प्रतिनिधित्व प्राप्त करने के स्थान पर जनता का सीधा प्रतिनिधित्व हो। दलबिहीन लोकतन्त्र की स्थापना कर शासन के प्रत्येक स्तर पर जनता को सम्बन्धित किया जा सके। सामाजिक पुनर्निर्माण का यही एक मात्र साधन है। स्थानीय समुदाय की सर्वोच्च राजनीतिक इकाई—ग्राम सभा हो जिसकी सदस्यता प्रत्येक व्यक्ति को प्राप्त हो। ग्राम सभा द्वारा सर्वसम्मति से पंचों का चुनाव किया जाय। ग्राम पंचायत पंचायत समितियों तथा पंचायत-समिति जिला-परिषदों से संयुक्त की जाय। जिला-परिषदें राज्य विधानसभाओं से सम्बन्धित की जायें और विधान-मन्त्रालय राष्ट्रीय पंचायत के साथ समन्वय स्थापित करें। इस प्रकार निम्नतम स्तर पर प्रत्यक्ष और उसके पश्चात् अत्यंत प्रतिनिधित्व की व्यवस्था से राजनीतिक विवेन्दीकरण की पूर्ण स्थापना हो सकती है। जयप्रकाशनारायण का यह भी सुझाव है कि चुनावों में जिला स्तर तब राजनीतिक दलों का हस्तक्षेप नहीं होना चाहिए। राज्य एवं राष्ट्रीय स्तर पर भी चुनाव के लिए उम्मीदवारों का चयन जनता द्वारा किया जाना चाहिए कि राजनीतिक दलों द्वारा। जनता की बढ़ती हुई भूमिका के साथ ही राजनीतिक दलों का महत्व घटता जायगा और दलबिहीन लोकतन्त्र की स्थापना होकर रहेगी।

स्वराज जब तक जनता के निष्पक्ष नहीं पहुँच जाता तब तक स्वतन्त्रता की जर्जरी धरती ही दिखाई देती है। यद्यपि भारत में पंचायतीराज की स्थापना सम्पन्नतापूर्वक कर दी गयी है फिर भी जयप्रकाश नारायण इस संतुष्ट नहीं दिखाई देते। उनके अनुसार लोकतांत्रिक विवेन्दीकरण की स्थापना के साथ-साथ यह भी आवश्यक है कि जनता को लोकतन्त्र का महभागी बनने के लिए शिक्षित किया जाय। शिक्षा का समुचित विस्तार हो। राजनीतिक दलों को पंचायतीराज में हस्तक्षेप करने में दूर रखा जाय। स्थानीय सरदारों को वास्तविक शक्तियों से सम्पन्न किया जाय। पंचायतीराज-व्यवस्था के स्वतन्त्र निष्पादन के लिए प्रत्येक स्तर पर समुचित आर्थिक साधनों का प्राविधान कर धन उठाव कराया जाय। प्रशासनिक अधिकारियों को जनप्रतिनिधियों के प्रति वास्तविक रूप से उत्तरदायी बनाया जाय। जयप्रकाश नारायण इतने तक ही अपने विचारों को सीमित नहीं रखते। वे

एक बंदम और आगे बढ़ना चाहते हैं। उनका दृढ़ विश्वास है कि स्वशासन में वर्गभेद अथवा भाषणी मनोभावलिङ्ग के लिए कोई स्थान नहीं होना चाहिए। वे ग्राम-पंचायत के निर्वाचन सर्वसम्मति से कराने के पक्ष में हैं ताकि ग्रामीण समुदाय की शान्ति एवं सौहार्दता समाप्त न हो जाय। समस्त शासकीय नियमों की एक पंचायतगज-भाषा के द्वारा अनुवीक्षा की जाय। इस कार्य से नोकखाही को दूर रखा जाय। इस प्रकार उनका उद्देश्य गांव से केन्द्रीय स्तर तक विकेंद्रित शासन-व्यवस्था स्थापित करने का है। उनके विचार प्रेरणादायी होने हुए भी व्यावहारिक नहीं कहे जा सकते। राजनीतिक दलों द्वारा शक्ति का स्वच्छिद्र त्याग सम्भव नहीं लगता।

विकेंद्रीकरण की उपर्युक्त राजनीतिक योजना को सफल बनाने के लिए आवश्यक है कि तदनु रूप आर्थिक विकेंद्रीकरण का विचार भी उपलब्ध हो। वर्तमान आर्थिक आयोजन लोकतांत्रिक होने की जनहितकारी नहीं है। जयप्रकाश नारायण ने इस दुविधा का निराकरण एक नवीन आर्थिक योजना के माध्यम से प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार उत्पादन, वितरण एवं वित्तिय के साधनों का राष्ट्रीयकरण करने के बाद भी साम्यवादी देशों में आर्थिक लोकतंत्र की स्थापना नहीं हो सकी है। राष्ट्रीयकरण की नीति के नाम पर आर्थिक अधिनायकत्व एवं आर्थिक शोषण का मया रूप सामने आया है। जयप्रकाश छोटी मशीनों तथा अम-प्रधान अर्थव्यवस्था के पक्ष में हैं। वे राष्ट्रीय योजना के स्थान पर क्षेत्रीय योजना एवं सर्वेक्षण का समर्थन करते हैं ताकि एक क्षेत्र के साधनों का उसी क्षेत्र में तथा बाह्य होने पर दूसरे क्षेत्र में प्रयोग किया जा सके। इसी प्रकार से ग्रामीण उद्योगीकरण का कार्यक्रम प्रयोग में लाया जाय ताकि कृषि एवं उद्योगों का समन्वय हो सके। विकेंद्रित उद्योगों की व्यवस्था की नोकखाही तथा शोषण से दूर रखा जाना आवश्यक है। पंचायतीराज के माध्यम से इस नवीन आर्थिक कार्यक्रम को क्रियान्वित किया जाय। जयप्रकाश की विकेंद्रित अर्थव्यवस्था केवल लोकतंत्र को संरक्षित करने के लिए ही नहीं अपितु जनसमुदाय को प्रत्यक्ष आर्थिक हित पहुँचाने के लिए प्रस्तुत की गई है। इस योजना द्वारा अधिन में अधि व्यक्तियों को रोजगार प्राप्त हो सकता है और धन का इतना उत्पादन हो सकता है कि उनका जनता में वितरित बितरण हो सके। वे भारत सरकार की पंचवर्षीय योजनाओं से इस कारण से संतुष्ट नहीं हैं कि योजनाओं ने राष्ट्रीय स्तर में वृद्धि दर्शाई है किन्तु जनसाधारण स्तर भी बेकारी, भूखमरी तथा गरीबी से घिरा हुआ है। जब तक सामान्यजन की आर्थिक लाभ प्राप्त न हो तब तक आर्थिक नियोजन की निरर्थकता ही प्रकट होगी। जयप्रकाश आर्थिक व्यवस्था का मानकीकरण कर रोटी-रोखी की समस्या की ग्रामीण-उद्योगीकरण द्वारा दूर करना चाहते हैं। वे समाजवादी, मार्क्सवादी, साम्यवादी अथवा अराजकतावादियों के अर्थतंत्र की जनता के कष्टों का निवारण नहीं मानते। वे ग्राम की "कम्प्यूनिटीज ऑफ वर्क", इजरायल के "किबुत्ज़ीम" तथा भारत के "ग्रामदान" शब्दों से प्रेरणा प्राप्त करने का आह्वान करते हैं। समाजवाद, सर्वोद्योग तथा लोकतंत्र का समर्थन, जो कि आर्थिक एवं राजनीतिक विकेंद्रीकरण पर आधारित हैं, विश्व की अन्धकार पीढ़ि एवं अंधित जनता की नवीन जीवन-ज्योति देने में समर्थ हैं।

अध्याय 30

भीमराव रामजी अम्बेडकर (1891-1956)

भीमराव अम्बेडकर का जन्म 14 अप्रैल 1891 को महाराष्ट्र के मध्यप्रदेश में हुआ। उनके पिता का नाम रामजी सकपाल और माता का नाम भीमाबाई था। वे महार जाति के एक अछूत परिवार से थे। भीम के पिता फौज में एक अध्यापक थे। भीम बचपन में ही मातृहीन हो गये थे। लेकिन रामजी सकपाल ने भीम को शिक्षा-दीक्षा का काम भलीभाँति किया। उन्होंने भीम को ख्य गणित और अंग्रेजी का अच्छा ज्ञान कराया। रामजी सकपाल के परिवार में धार्मिक यातावरण रहता था। वह अपने बच्चों को कबीर के दोहे सुनाते और बुद्ध तथा अन्य महात्माओं की शिक्षाओं का उपदेश देते थे। अपने पिता के नेक स्वभाव, मितव्ययता, कठोर श्रम सेवा-भाव धार्मिक प्रवृत्ति और शिक्षा-प्रेम से भीम बड़े हो प्रभावित हुए थे।

अपनी प्रारम्भिक शिक्षा प्राप्त करने के पश्चात् और हिन्दू समाज की विषम स्थितियों में रहते हुए भीम ने 1907 में मैट्रिक की परीक्षा बम्बई के प्रसिद्ध एलफिन्स्टन हाईस्कूल से पास की। व्यक्तिगत रूप से भीम, पारिवारिक दृष्टि से उसके पिता, भाई एवं बहनों और सामान्यतः समस्त अछूत समुदाय के लिए यह शुभ अवसर था। तत्पश्चात् भीम ने इण्टर की परीक्षा पास की और 1912 में बी.ए. की स्नातक डिग्री बम्बई के विख्यात एलफिन्स्टन कॉलेज से हासिल की। इसके बाद भीमराव को बड़ौदा राज्य की फौज में एक लेफ्टीनेन्ट के पद पर नियुक्ति मिली। बड़ौदा के महाराजा से बी.ए. की पढ़ाई के लिए भीम को छात्रवृत्ति प्राप्त हुई थी। इसी बीच उनके पिता का फरवरी 1913 में देहान्त हो गया, जिसके कारण भीमराव को बड़ा दुःख पहुँचा। पुनः महाराजा बड़ौदा ने भीमराव को अमेरिका में पढ़ने के लिए छात्रवृत्ति प्रदान की। उन्होंने कोलम्बिया विश्वविद्यालय में अपनी पढ़ाई समाप्त कर 1915 में एम.ए. और 1916 में पी.एच.डी. की उपाधियाँ प्राप्त कीं। भीम अमेरिका के स्वतंत्र एवं स्वच्छ वातावरण से बड़े प्रभावित हुए और अब्राहम लिंकन के जीवन से शिक्षा ग्रहण की। अमेरिका में अपनी शिक्षा समाप्त कर डॉ. अम्बेडकर 1916 में ही लन्दन पहुँच गये। उन्होंने लन्दन स्कूल ऑफ़ इकोनॉमिक्स से एम.एस.-सी., ग्रेजु-इन-से बाॅन-एट-ला की डिग्रियाँ 1921 में और 1923 में डी.एस.-से की डिग्री प्राप्त कीं। डॉ. अम्बेडकर जर्मनी के बाॅन विश्वविद्यालय में भी अध्ययन करने के लिए गये पर धनभाव के कारण वह भारत वापस आ गये। इस प्रकार एक अछूत बालक भीम ने देश-विदेशों में उच्चतम शिक्षा प्राप्त की। लेकिन वह जीवन पर्यन्त भारतीयता से ओतप्रोत रहे। वह विदेशों की चकाचौंध में नहीं फसे और अपने पददलित समाज की सेवा में जुट गये।

अमेरिका ब्रिटेन और जर्मनी में अध्ययन करने के पश्चात् डॉ. अम्बेडकर में अदम्य सहन तथा अत्य-विश्वास का विकास हुआ। जनवरी 1920 में उन्होंने 'नूक नमक' पत्रिका प्रारम्भ की जिसके माध्यम से उन्होंने अछूतों की शोचनस्पति स्थिति को और सबका ध्यान आकर्षित किया। इसके बाद अप्रैल 1927 में 'बहिष्कृत भारत' मासिक पत्रिका का संचालन किया। उनकी सरोहनस्य सनाधिक सेवाओं के लिए उन्हें 1927 में ही बम्बई विधान परिषद का सदस्य मनवाता किया गया। डॉ. अम्बेडकर विधान परिषद के बहर भी सक्रिय थे। उन्होंने 'बहिष्कृत हितकारिणी सभा' का संगठन तथा नेतृत्व किया। सन् 1930 के अन-पन जब भारतय लम्बा का ब्रिटेन की ओर ने सत्ता एवं प्रारंभ हस्तान्तरण का बतवात चलने प्रारम्भ हुई तो डॉ. अम्बेडकर ने अछूतों के हितों का प्रतिनिधित्व किया और 1930-1932 के दौरान लन्दन में हुई ग्लोबल परषदा में भाग लिए जहाँ वह गणराज्य के साथ राजनयिक और कुछ सामाजिक एवं धर्मिक विवादों में पड़ गये। तथा से अम्बेडकर और गण्य में 'राष्ट्रीय आन्दोलन' के दौरान द्वन्द्व चलता रहा। 'धृष्ट निवचन व्यवस्था' का लेकर ता गण्य जा ने अन्तर्गत अनशन प्रारम्भ कर दिया, जिसके कारण डॉ. अम्बेडकर सकट में पड़ गये। लेकिन 1932 में 'पूना-पैर' के अन्तर्गत जब मधुल-निवचन और सत्ता का अरथा नति तम हुई, तब वह सकट से टल गया, किन्तु उनके बीच वैदरिक मनुष्य विभिन्न रूपों में चलते रहे।

डॉ. अम्बेडकर ने बम्बई के एलमिन्स्टन कॉलेज में प्राध्यापक का काम किया और 1935 में उन्हें गवर्नमेन्ट लॉ कॉलेज बम्बई का प्रचार्य नियुक्त किया गया। लेकिन वह सामाजिक जीवन में अछूतों के हितों एवं अधिकारों के लिए भी संघर्ष करते रहे। इन्हीं का प्रति के लिए डॉ. अम्बेडकर ने 'नहाड का जल-सत्यग्रह', 'नैतिक का धर्म-सत्यग्रह', 'मन्दिर प्रवेश आदिपदन' जैसे आन्दोलनों का सकल नेतृत्व किया और अनेक मण्डला तथा सम्मेलनों को अध्यक्षता भी की। इस प्रकार अछूतों पर हा रहे अन्ध-वातों, अन्ध-वातों और सामाजिक विषमताओं तथा हिन्दू धर्म का कुरानिया के विरुद्ध अपना अवज्र बुलन्द करते रहे। लेकिन यह देखते हुए कि कठोर हिन्दुओं के मन और अन्ध-वातों में कोई परिवर्तन नहीं आया है, डॉ. अम्बेडकर ने 13 अक्टूबर 1935 का चेवना कार्यक्रम में बहुत ही सचेत-विचार के पश्चात् धम्मन्तर का प्रस्ताव कर दो जिसके कारण सन्तुष्ट भारत में तहलका मच गया। मार्च 1936 में 'उत्त-पत तहलका सम्मेलन' ने डॉ. अम्बेडकर का अपने लक्ष्यों में हानि वाले वैदिक सम्मेलन में अध्यक्षता प्रथम देने के लिए आमंत्रित किया लेकिन वह सम्मेलन स्थगित कर दिया गया क्योंकि माहलन के कापकर्मियों ने उनके अध्यक्षता प्रस्ताव—'जन्म का उन्मूलन' का कई तरह बदलने का प्रस्ताव रखा जिसे डॉ. अम्बेडकर कर दिया। साथ साथ ओ बलकर एक पुस्तक के रूप में प्रकाशित हुआ।

डॉ. अम्बेडकर ने अप्रैल 1936 में 'एडिटेड सेवा पार्टी' का सम्मेलन का जिसके द्वारा पुनर्गठन के अर्जित धूमिलान निम्न सैनिकता, वृषका और क्रमिकता का धम्मन्तर आगमन तथा उद्दिष्टों की ओर मार्ग का ध्यान आकर्षित किया गया। डॉ. अम्बेडकर ने पुनर्गठन का पुनर्गठन तथा नया का प्रारम्भ करने उठा उठा जग का साधन तथा सम्मेलन का पुनर्गठन करने उद्देश्य का मार्गस्थ धम्मन्तर एवं सम्मेलन में लगे और सम्मेलनों के रूपों की रचना पर ध्यान दिया। फरवरी 1937 के पुनर्गठन में नया पार्टी का बहुत कुछ

सफलता मिली। वह श्रमिकों एवं कृषकों को संगठित करना चाहते थे। 23 जनवरी, 1938 को डॉ अम्बेडकर ने अहमदनगर में किसानों-मजदूरों के एक सम्मेलन को सम्बोधित किया। उन्होंने 'अच्छे रेलवे कर्मचारियों' को भी संगठित किया। एक विधायक के रूप में वह 1939-1940 के दौरान विधानसभा के अन्दर और बाहर अच्छी, किसान-मजदूरों के हितों एवं अधिकारों की सुरक्षा करते रहे। 1941 के दौरान डॉ अम्बेडकर ने महारों एवं अन्य अछूतों की कठिनाइयों को सरकार तक पहुँचाया, ताकि उन्हें विभिन्न सेवाओं, विशेषकर पुलिस तथा मैना की नौकरियों में लिया जाए। जुलाई 1942 से 1946 तक वह गवर्नर-जनरल की एक्जीक्यूटिव काउंसिल में श्रम-मंत्री रहे। अपने कार्यकाल में डॉ अम्बेडकर ने भारतीय मजदूरों के हित में अनेक कानून बनवाये। यह बड़े गौरव की बात थी कि एक अछूत नेता ने इतने बड़े पद को मलीमाँति सम्भाला। जब भारत स्वतन्त्र हुआ, तब पण्डित नेहरू ने उन्हें 1947 में अपनी मंत्रि-परिषद् में सम्मिलित कर लिया और इस प्रकार यह स्वतन्त्र भारत के प्रथम कानून-मंत्री बने, हालांकि पं नेहरू के साथ कुछ मामलों जैसे 'हिन्दू कोड बिल' तथा 'सखनऊ सम्मेलन' के विवादों के कारण, 23 सितम्बर, 1951 को मंत्री-मण्डल से त्याग-पत्र दे दिया।

16 मार्च, 1946 को कैबिनेट-मिशन ने जब संविधान-सभा तथा अन्तःकालीन सरकार की रूपरेखा संबंधी योजना की घोषणा की तब डॉ अम्बेडकर द्वारा संगठित एवं संचालित शैड्यूल्ड कास्ट्स फेडरेशन ने अछूतों के हितों और अधिकारों की माँग रखी, किन्तु उनकी उपेक्षा की गई। उधर हिन्दू-मुस्लिम साम्प्रदायिक झगड़ों से समूचे देश में अशान्ति एवं हिंसा का वातावरण फैल गया। भारत की एकता कायम रखने के लिए अनेक प्रयास किये गये, पर 2 जुलाई 1947 को माउण्ट बैटन योजना के अन्तर्गत भारत के दो टुकड़े हो गए, भारतीय संघ और पाकिस्तान। भारत की संविधान-सभा का प्रथम अधिवेशन 9 सितम्बर, 1946 को प्रारम्भ हुआ। डॉ राजेन्द्र प्रसाद संविधान सभा के स्थाई अध्यक्ष बने। इस सभा में देश के सभी गणमान्य राजनीतिज्ञ, नेता, विद्वान और वकील थे। डॉ अम्बेडकर भी संविधान-सभा के न केवल एक सदस्य थे, अपितु नेहरू तथा राजेन्द्र जैसे नेताओं ने उन्हें संविधान प्रारूप समिति का अध्यक्ष बनवाया, ताकि उनकी विधिक योग्यता और अनुभवों का संविधान के निर्माण में सदुपयोग हो सके। 1949 के अन्त तक संविधान-सभा की अनेक बैठकें हुईं जिनमें डॉ अम्बेडकर ने सक्रिय भाग लिया। उन्होंने नये संविधान को एक सामाजिक दस्तावेज के रूप में प्रस्तुत किया। उसमें सघातक, धर्म-निरपेक्ष और मानववादी तत्वों को सम्मिलित किया। भारत के नये संविधान में बाबा साहेब डॉ अम्बेडकर के सामाजिक चिन्तन, राजनीतिक सूझ-बूझ और विधिक विद्वत्ता की छाप मिलती है। संविधान-सभा में ही उन्होंने अछूत, कमजोर और पिछड़े वर्गों के लोगों के लिए आरक्षण के प्रावधान सुरक्षित करवाये, हालांकि 26 जनवरी, 1950 के पश्चात् जब नया संविधान लागू हुआ, आरक्षण-नीति राजनीति में बदल गई है, जिसकी डॉ अम्बेडकर ने कड़ी आलोचना की थी।

अपनी योग्यता एवं उपलब्धियों के कारण, डॉ अम्बेडकर को विभिन्न स्थानों में सम्मानित किया गया। 5 जून, 1952 को उन्हें कोलम्बिया विश्वविद्यालय ने 'डॉक्टर ऑफ लॉज' की उपाधि प्रदान की और 12 जनवरी, 1953 को हैदराबाद के ऑसमानिया विश्वविद्यालय ने भी उन्हें डॉ लिट् की उपाधि से विभूषित किया। डॉ अम्बेडकर गम्भीर विद्वान, सशक्त बक्ता और

चिन्तनरात विद्वानुरागी थे। उन्हें पुस्तकों से अत्यधिक प्रेम था। उनके निजी पुस्तकालय में अनेक दुर्लभ ग्रन्थ थे और लाखों की सख्या में सभी विषयों से संबंधित पुस्तकें थीं। उनका अपने मित्रों एवं अनुयायियों से कहना था कि "अपने ज्ञान में वृद्धि करो, भस्त्र, आपको भयंकर अक्षर देगा।" नेहरू पत्रि-जटल से त्याग-पत्र देने के बाद डॉ॰ अम्बेडकर विद्या-अध्ययन में लीन हो गये और समाज के कमजोर तथा पिछड़े लोगों की भलाई के लिए भारत के कोने-कोने में जाकर उन्हें जगृत करने के काम में जुट गये। उधर उन्होंने अपनी धर्मन्तर घोषणा को सकार रूप देने के लिए न केवल बुद्ध और बुद्धिज्म का गहन अध्ययन किया, बल्कि बौद्ध देशों—तंका, जापान, बर्मा, कम्बोडिया, नेपाल आदि में भ्रमण करने गये। 14 अक्टूबर, 1956 को वह अपने लाखों मित्रों एवं अनुयायियों सहित नागपुर में बौद्ध बन गये। इस प्रकार उन्होंने अपनी उस उद्घाषणा को पूरा कर दिखाया जब उन्होंने कहा था कि हिन्दू धर्म में पैदा न होना उनके बन की बात नहीं थी पर हिन्दू धर्म में रहकर वह भोगे नहीं।

डॉ॰ अम्बेडकर का मानववादी चिन्तन देश प्रेम एवं जन कल्याण की भावनाओं से ओत-प्रोत था। वह ईश्वर, नित्य आत्मा, नरक-स्वर्ग, अवगमन, मोक्ष आदि में विश्वास नहीं करते थे, फिर भी धर्म में उनको अटूट अस्था थी। मानव धर्म के रूप में बुद्ध का धर्म ही, उनके लिए सच्चा धर्म था। उनमें अदम्य साहस था एवं ज्ञान का अद्भुत सम्मिश्रण था। उनमें भय की निर्भीकता, कर्म को निष्ठा एवं ईमानदारी, हृदय की स्पष्टता और मन की शुद्धता थी। वह नवनव समाज व्यवस्था, नवनव संस्कृति और नवीन भारत के पक्षधर थे। डॉ॰ अम्बेडकर भारत के ही नहीं, अपितु विश्व के मौलिक मानविक और राजनैतिक विचारकों में प्रतिष्ठित स्थान रखते हैं। उनका व्यक्तित्व ठोस एवं बहु-चर्चित रहा। वह शक्ति-दृष्टा भी थे। उन्होंने मानव से संबंधित सभी विषयों पर न केवल चिन्तन किया। बल्कि अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों की रचना की। उनके ग्रन्थों में मनुष्य और समाज, धर्म एवं राज्य, अर्थ और राजनीति के विभिन्न पक्षों का विश्लेषण तथा समझा मिलता है। डॉ॰ अम्बेडकर द्वारा रचित प्रमुख ग्रन्थों का उल्लेख यहाँ प्रस्तुत है -

कान्ट्स इन इण्डिया (1917), स्मॉल हाबिट्स इन इण्डिया एण्ड देअर रेमेडोज (1918), द प्रिन्सिप ऑफ द रूपा (1923), द इवान्दूरन ऑफ प्रविमिपल फार्मिन्स इन ब्रिटिश इण्डिया (1925), एनिहिलेशन ऑफ कास्ट (1937), फेडरेशन वमेंज फ्राइड (1939), मि गंधा एण्ड द इन्सुलेशन ऑफ द आउटचेल्म्स (1943), रानडे, गंधा एण्ड जिन्या (1943) फॉर्म ऑन पर्सिप्स (1943), वॉट कायम एण्ड गंधा हैव डन टू द आउटचेल्म्स (1945), द वर द गूगल ? (1946) स्टेट्स एण्ड मनीरिटाय (1947) द आउटचेल्म्स (1948) फॉर्म ऑन लिबिस्टिक स्टेट्स (1955) और द बुद्ध एण्ड हिज धम्म (1957)। इनके अतिरिक्त महात्मा गांधी ने अंग्रेजों में एक नया चार भाग तक "डॉ॰ बाबा साहेब अम्बेडकर : राइटिंग्स एण्ड स्पेचिज" ग्रन्थमाला (1979-1983) प्रकाशित की है। उनमें डॉ॰ अम्बेडकर के दुर्लभ भाषण, लेख, अग्रकथित ग्रन्थ पत्र-व्यवहार आदि सम्मिलित हैं, जो उनके मानववादी चिन्तन सामाजिक, राजनैतिक, नैतिक आर्थिक और धार्मिक विचारों का अभिव्यक्त करते हैं।

सामाजिक चिन्तन

डॉ॰ अम्बेडकर के चिन्तन में वैज्ञानिक सिद्धांत और हृदय में मानववादी प्रियर थे। वह वैज्ञानिक एवं मानववादी मूल्यों का प्रबल समर्थक थे। उनके सामाजिक चिन्तन में एक ओर

वर्णवाद, जाति-प्रथा, अस्पृश्यता, अमानता और अन्याय के प्रति विद्रोह मिलता है, तो दूसरी ओर समाज पुनर्रचना के लिए सकारात्मक तत्व भी सन्निहित हैं। उनके सामाजिक धिचार कुछ बातों का निषेध करते हैं, तो कुछ सृजनात्मक पक्षों का समर्थन भी करते हैं, ताकि नवीन व्यवस्था की स्थापना का मार्ग प्रशस्त हो सके। डॉ. अम्बेडकर भारतीय समाज, विशेषकर हिन्दू समाज व्यवस्था में, केवल कुछ सुधारों तक सीमित रहना नहीं चाहते थे, बल्कि उसमें वह मौलिक और क्रान्तिकारी परिवर्तन के पथ में थे।

अपने क्रान्तिकारी सामाजिक चिन्तन में डॉ. अम्बेडकर ने सर्वप्रथम वर्ण-व्यवस्था और उससे फलित विषमताएँ एवं घुटाइयों का विरोध किया। यह व्यवस्था पहले ही गुण-कर्म, श्रम-विभाजन, मानव-स्वभाव आदि पर आधारित कही गई हो, लेकिन उन्होंने स्पष्टतः कहा, 'मेरे लिए यह चातुर्वर्ण्य जिम्में पुराने नाम जारी रखे गये हैं, घिनौनी वस्तु है, जिसमें मेरा पूरा व्यक्तित्व विद्रोह करता है। यह चातुर्वर्ण्य सामाजिक संगठन प्रणाली के रूप में अव्यावहारिक, घातक और अत्यन्त असफल रहा है।'¹² डॉ. अम्बेडकर ने गौता के उस कथन को स्वीकार नहीं किया जिसमें यह कहा गया है कि "चातुर्वर्ण्य भया सृष्टि गुणकर्मविभागश्च । तस्य कर्तारमपि मां विद्वयन्नात्मव्ययम् ॥" अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र-इन चार वर्णों का समूह, गुण और कर्मों के विभागपूर्वक मेरे द्वारा रचा गया है। इस प्रकार उस सृष्टि-रचनादि कर्म का कर्ता होने पर भी मुझ अधिनाशी परमेश्वर को तू वास्तव में अकर्ता हो जान।¹³ इसी को वर्ण-व्यवस्था का मूलाधार माना गया जिसका उन्होंने सशक्त खण्डन किया।

वर्ण-व्यवस्था का मूलाधार भारतीय-दर्शन का त्रिगुण सिद्धान्त है। प्रत्येक व्यक्ति में तीन गुणों-सत्त्व, रजस् तथा तमस्—का समिश्रण होता है। इन्हीं के कारण व्यक्ति का स्वभाव संचालित होता है। इन गुणों में स्वाभाविक स्पर्धा एवं परिवर्तनशीलता होती है। जन्म से लेकर मृत्यु तक इनके आधार पर व्यक्ति में गुणात्मक परिवर्तन होते रहते हैं। वही एक गुण का बाहुल्य है, तो कभी दूसरे का। इसलिए डॉ. अम्बेडकर ने यह कहा कि गुणों की स्पर्धा एवं परिवर्तनशीलता की स्थिति में व्यक्ति का स्वभाव स्थाई किस प्रकार रह पायेगा। यदि व्यक्ति की स्थिति बदलती रहती है, तो मनुष्यों को स्थायी वर्णों में बाँटना उनकी प्रकृति के विरुद्ध होगा। यह कैसे सम्भव होगा कि प्रत्येक व्यक्ति अपने व्यवहार में जीवन पर्वत एकसा बना रहे। अतः डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में, सांख्य-दर्शन अथवा गौता यह सिद्ध नहीं कर सकती कि परिवर्तन शक्ति प्रकृति से निर्मित आदमी सदैव ब्राह्मण या क्षत्रिय, वैश्य अथवा शूद्र ही बना रहेगा। इसी कारण उन्होंने चातुर्वर्ण्य को अप्राकृतिक और अव्यावहारिक बतलाया।¹⁴

डॉ. अम्बेडकर ने यह भी नहीं माना कि वर्ण-व्यवस्था का आधार श्रम-विभाजन है, क्योंकि इसमें न केवल कृत्रिम श्रम-विभाजन मिलता है, अपितु श्रमिकों का भी स्थायी विभाजन हो जाता है। इसके अन्तर्गत श्रम तथा व्यवसाय के अनुसार हिन्दुओं में घेद-भाव, ऊँच-नीच की भावनाएँ पैदा हो जाती हैं। इसके अतिरिक्त जैसाकि डॉ. अम्बेडकर ने कहा, वर्ण-व्यवस्था में श्रम-विभाजन व्यक्ति की स्वेच्छा एवं स्वाभाविक गुणों पर आधारित नहीं है। श्रम-विभाजन का व्यक्ति की क्षमता तथा योग्यता देखे बिना कोई मूल्य नहीं है। साथ ही, वर्ण-व्यवस्था में व्यवसाय का निर्धारण कर्म एवं क्षमता के आधार पर नहीं होता, बल्कि जन्म के आधार पर होता है, जो व्यावसायिक तथा औद्योगिक प्रगति और कार्य-कुशलता के लिए हानिकारक है।¹⁵

डॉ. अम्बेडकर ने वर्ण-व्यवस्था का खण्डन करते हुए यह कहा कि वर्ण-व्यवस्था में श्रम-विभाजन व्यक्ति की स्वतंत्रता एवं पसन्द पर आधारित नहीं है। इसके अन्तर्गत व्यक्ति की भावनाओं एवं प्राथमिकताओं के लिए कोई स्थान नहीं है। इसका मूल आधार व्यक्ति की योग्यता नहीं है, बल्कि उसके पूर्व जन्म के कर्म माने गये हैं। यह जन्माधारित है और अपने पूर्वजों के पन्थों के अनुसरण पर ही चल देती है। अतः उस श्रम-विभाजन और उसके अन्तर्गत निर्धारित कार्यों के करने में कोई क्षमता और कुशलता नहीं आ सकती, जिनमें न मनुष्य का मन लगता है और न ही उसकी बुद्धि ही चाहती है।⁸

डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, वर्ण-व्यवस्था आर्थिक संस्था के रूप में भी असफल रही। उसने व्यक्ति को स्वेच्छा, कार्य-कुशलता और व्यावसायिक स्वतंत्रता का हनन किया है। उन्होंने यह भी नहीं माना कि वर्ण-व्यवस्था जाति का पवित्रता एवं स्वच्छता अथवा उच्च वर्गों को रक्त शुद्धता को बनाये रखने का एक ढंग है। डॉ. अम्बेडकर का कहना था कि संसार में कोई भी शुद्ध जाति नहीं है। सभी जातियों (रेसिज) की उत्पत्ति विभिन्न जातियों के सम्मिश्रण से हुई है। भारत में भुरिकल से ही ऐसी कोई जाति या वर्ण मिलेगा, जिसमें विदेशी रक्त का अंश न हो।⁹ डॉ. राधाकृष्णन् के अनुसार भी हिन्दू जाति में विदेशी अंश समय-समय पर आता रहा है। यहाँ की विभिन्न जातियों में मिश्रण होता रहा है। यहाँ तक कि हिन्दू समाज के अन्तर्गत जातियों में ब्राह्मण से लेकर चण्डाल आदि तक में परस्पर रक्त-संचार हुआ है।¹⁰ डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में, वर्ण-व्यवस्था न तो एक वंश को दूसरे वंश से पृथक् रखती है और न यह किसी वंश के रक्त की शुद्धता बनाये रखती है। यह तो एक ही वंश के व्यक्तियों को विभिन्न वर्गों अथवा वर्गों में बाँट कर उन्हें ऊँच-नीच की भावना के आधार पर एक दूसरे से पृथक् रखती है।¹¹

कहा जाता है कि हिन्दू वर्ण-व्यवस्था प्लेटो की उस समाज व्यवस्था से मेल खाती है, जिसके अन्तर्गत उसने सभी व्यक्तियों को तीन वर्गों बौद्धिक, शासक एवं मजदूर-में वर्गीकृत किया था। इस वर्गीकरण का आधार भी प्लेटो ने मनुष्य के स्वाभाविक गुणों को माना और तदनुसार काम करने के कर्तव्य-क्षेत्र निर्धारित कर दिये। डॉ. अम्बेडकर ने प्लेटो की समाज व्यवस्था को उसी प्रकार अस्वाभाविक बतलाया जिस प्रकार वर्ण-व्यवस्था को। उन्होंने कहा कि प्लेटो ने मनुष्य एवं उसकी शक्तियों को एक बनावटी आधार प्रदान किया। कदाचित् प्लेटो को व्यक्ति की विलक्षणता का पता नहीं था। व्यक्ति स्वयं ही एक वर्ग होता है। मनुष्य में अनेक प्रवृत्तियाँ, क्रियाएँ एवं प्रतिक्रियाएँ होती रहती हैं कि सभी व्यक्तियों को स्याईं वर्गों में प्रतिष्ठित नहीं किया जा सकता। अतः डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, दोनों वर्ण-व्यवस्था और प्लेटो की योजना में मनुष्य का कृत्रिम विभाजन किया गया है। उनका विभाजन प्रकृति के विपरीत है। अतः उनकी मन्त्राला को आरा करना बिन्दुसु निर्दर्क होगा।¹²

डॉ. अम्बेडकर ने स्पष्टतः कहा कि वर्ण-व्यवस्था में परिवर्तन एवं सामाजिक न्याय के लिए कोई स्थान नहीं है। वर्ण-व्यवस्था ने ही जातिवाद को जन्म दिया, जो सामाजिक एकता एवं सुदृढ़ता के विरोध पड़ता है।¹³ वर्ण-व्यवस्था में आधुनिक भारतीय समाज के लिए कोई नवीन संदेश नहीं है। यह निर्दर्क एवं हानिकारक सिद्ध हो चुका है। अच्छे सामाजिक संबंधों की जड़ें इसमें नहीं हैं। इस वर्ण-व्यवस्था ने चार वर्गों के लोगों के बीच एक स्मृत, ठगार-चढ़ाव की अमनता प्रतिष्ठित कर रखी है, जिसके अनुसार, ब्राह्मण सबसे उच्च है, उसने नीचे क्रमशः

क्षत्रिय, वैश्य तथा निम्नतम स्तर पर शुद्ध है। इसके अन्तर्गत यदि ऊपर की ओर जाओ तो सम्मान-आदर है और नीचे की ओर देखो तो घृणा-अनादर है।¹² डॉ॰ अम्बेडकर के अनुसार, वर्ण-व्यवस्था अथवा जाति-प्रथा ने "जन-चेतना को नष्ट कर दिया है। उसने सार्वजनिक धर्मार्थ की भावना को भी नष्ट कर दिया है। जाति-प्रथा के कारण किसी भी विषय पर सार्वजनिक सहमति का होना असंभव हो गया है।"¹³ जाति-प्रथा अथवा वर्ण-व्यवस्था के संबंध में, डॉ॰ अम्बेडकर के चिन्तन का सार निम्नलिखित है—

- 1 "जाति-प्रथा ने हिन्दुओं को बरबाद किया है।"
- 2 "हिन्दू समाज को चातुर्वर्ण्य के आधार पर पुनर्गठित करना असंभव है, क्योंकि वर्ण-व्यवस्था रिसते हुए एक बर्तन की तरह है या उस आदमो की तरह है, जो नाक को नौक पर दौड़ रहा है। यह अपने गुणों के कारण अपने को कायम रखने में अक्षम है तथा इसमें जाति-व्यवस्था के रूप में विकृत हो जाने की प्रवृत्ति अतिनिहित है, जबकि वर्ण का उत्त्थान करने पर कानूनी टोक नहीं लगती।"
- 3 "चातुर्वर्ण्य के आधार पर हिन्दू समाज को पुनर्गठित करना हानिकारक है, क्योंकि वर्ण-व्यवस्था ज्ञान प्राप्त करने के अवसर से वंचित कर लोगों को निम्नकोटि का बनाती है और अन्ध धारण करने से वंचित कर, उन्हें दुर्बल बनाती है।"
4. "हिन्दू समाज को ऐसे धर्म के आधार पर पुनर्गठित करना चाहिए, जिसमें स्वतंत्रता, समानता और प्रातृत्व के सिद्धान्त को मान्यता दी जाए।"
5. "उक्त सत्य को पाने के लिए, जाति और वर्ण के पीछे धार्मिक पवित्रता की भावना को नष्ट किया जाना चाहिए।"
6. "जाति और वर्ण की पवित्रता केवल तभी नष्ट हो सकती है, जब शास्त्रों को दिव्य-सत्ता को अलग कर दिया जाए।"¹⁴

जहाँ तक जाति-व्यवस्था के उन्मूलन का प्रश्न है, डॉ॰ अम्बेडकर ने यह पाया कि अनेक समाज सुधारकों, विद्वानों और राजनीतिज्ञों ने बहुत से सुझाव दिये हैं जैसे उप-जातियों को नष्ट करके जातियों की संख्या कम करना, फिर अपनी-अपनी उन बड़ी जातियों में मिल जाना जिनके साथ उनके रहन-सहन, खान-पान एवं शादी-विवाह की समानताएँ विद्यमान हैं। कुछ का कहना है कि अन्तर्जातीय भोज्यों द्वारा विभिन्न प्रकार की जातियों को साथ-साथ बैठकर प्रेमपूर्वक भोजन करने से परस्पर सौहार्द में वृद्धि होगी। कई विद्वानों ने अन्तर्जातीय विवाहों को जाति-प्रथा के उन्मूलन का सही आधार माना, क्योंकि रक्त-संबंधों से ही स्वाभाविक एकता और पारिवारिक भागीदारी संभव हो सकती है। लेकिन डॉ॰ अम्बेडकर ने इन सब उपायों पर विचार करने के बाद, यह कहा कि ये सब तरीके अधिक प्रभावशाली सिद्ध नहीं हुए। इसका कारण हिन्दुओं के दैवीय एवं पवित्र विश्वास तथा धारणाएँ हैं, जो उन्हें उप-जातियों को तोड़ने, अन्तर्जातीय भोज एवं अन्तर्जातीय विवाह करने से रोकती हैं। वर्ण-व्यवस्था को अकाट्य, ईश्वरीय, पवित्र या दैवीय मानना जाति-प्रथा की निरन्तरता का मूलधार है। इसलिए डॉ॰ अम्बेडकर ने स्पष्ट कहा कि "धार्मिक शास्त्रों के प्रति पवित्रता की भावना नष्ट की जाये, क्योंकि हिन्दुओं के कर्म एवं व्यवहार उनको धार्मिक धारणाओं के ही परिणाम हैं। शास्त्र मनुष्य को अमुक व्यवहार करने के

लिए बाध्य करते हैं। हिन्दू अपने व्यवहार को उस समय तक नहीं बदल सकते, जब तक शास्त्रों के प्रति पवित्रता के भाव का अन्त नहीं किया जायेगा, क्योंकि उनका व्यवहार उनके धार्मिक ग्रंथों पर ही आधारित है।¹¹⁵ उन्होंने यह भी बल देकर कहा कि "प्रत्येक पुरुष और स्त्री को शास्त्रों के वचन से मुक्त कराइए शास्त्रों द्वारा प्रतिष्ठापित हानिकार धारणाओं से उनके भ्रष्टाचार का पिंड छुड़ाइए, फिर देखिए वह आपके कहे बिना अपने आप अन्तर्जातीय खान-पान तथा अन्तर्जातीय विवाह का आयोजन करेगा / करेगी।"¹¹⁶

नवीन समाज व्यवस्था

डॉ० अम्बेडकर के सामाजिक चिन्तन का यह विवेचन अभी तक वर्ण-व्यवस्था की कमजोरियों और उससे उत्पन्न जाति-प्रथा के कुप्रभावों तक सीमित रहा। वर्ण और जाति पर आधारित समाज उन व्यवहारों को जन्म देता है जो व्यक्ति की क्षमता, योग्यता तथा विलक्षणता को अवरुद्ध करता है। डॉ० अम्बेडकर जैसे मानववादी चिन्तक ने वर्ण एवं जाति से संबंधित समाज व्यवस्था को अस्वीकार कर दिया। उनके सामाजिक चिन्तन का यह निषेधात्मक पक्ष है। सकातात्मक दृष्टि से, उन्होंने क्या प्रतिपादित किया? "यदि आप भुल से पूछते हैं तो मेरा आदर्श समाज वह होगा जो स्वतंत्रता, समता तथा भ्रातृ-भाव पर आधारित हो," ऐसा उनका स्पष्ट उत्तर था।¹¹⁷ ये सदा गूँजने एव अमर रहने वाले शब्द उन्हें बहुत प्रिय थे। डॉ० अम्बेडकर ने इन मधुर शब्दों-स्वतंत्रता, समता एव भ्रातृत्व का अनुकरण फ्रांस की क्रांति से नहीं किया, वरन् बुद्ध की शिक्षाओं से ग्रहण किया। उन्होंने कहा, "विधेयात्मक दृष्टि से, मेरा समाज-दर्शन तीन शब्दों में निहित है—स्वतंत्रता, समता एव भ्रातृत्व। लेकिन किसी को ऐसा नहीं कहना चाहिए कि मैंने अपने दर्शन को फ्रांस की क्रांति से लिया है। मेरे दर्शन की जड़ें धर्म में हैं, न कि राजनीति विज्ञान में। मैंने अपने महान् गुरु बुद्ध की शिक्षाओं से इनका अनुकरण किया है।"¹¹⁸

डॉ० अम्बेडकर के सामाजिक चिन्तन के मूल तत्त्व स्वतंत्रता, समता, भ्रातृत्व, जनतंत्र आदि हैं जिनमें मानवीय गौरव की ध्वनि गूँजती है। ये बौद्धिक प्रेरणा और मानव सेवा के स्रोत हैं। इन्हीं के आधार पर उन्होंने भारत में एक नवीन समाज व्यवस्था की बात कही, जो वर्ण, जाति तथा अस्पृश्यता से भिन्न मानववादी मूल्यों को श्रेष्ठ मानती है। स्वतंत्रता, समता, भ्रातृत्व और जनतंत्र से संबंधित डॉ० अम्बेडकर के विचार इस प्रकार हैं—

स्वतंत्रता—"स्वतंत्र भ्रमण, जीवन और सम्पत्ति के अर्थ में" भारत में स्वतंत्रता आवश्यक है। डॉ० अम्बेडकर ने कहा कि सभी लोगों को स्वतंत्र भ्रमण तथा आवागमन की सुविधा होनी चाहिए। साथ ही, उन्होंने निजी सम्पत्ति के अधिकार का समर्थन किया। जीवन और स्वास्थ्य की सुरक्षा उसी समय भलीभांति संभव हो सकती है, जब आदमों को निजी सम्पत्ति को रखने और प्रयोग करने का अधिकार हो। उनका यह भी मानना था कि स्वतंत्रता एवं स्वस्थ जीवन उसी समय सुलभ होगा, जब व्यक्ति को अपने मन पसन्द धन्य करने की स्वतंत्रता हो। न केवल इतना ही, वैयक्तिक स्वतंत्रता सामाजिक-आर्थिक क्षेत्र की कार्य-कुशलता को बढ़ाने में भी सहायक होती है। इसका अर्थ है कि डॉ० अम्बेडकर के नये समाज में, कुछ सीमा तक स्वतंत्र आर्थिक क्रियाओं का स्थान भी होगा। इस प्रकार, जैसा कि यह सोचते थे, यदि व्यक्तियों की शक्तियों को प्रभावशाली तथा सक्षम ढंग से उपयोग में लाया जाए, तो निश्चय ही स्वतंत्रता का अधिकार लाभदायक सिद्ध होगा।¹¹⁹ अपने नये समाज में, डॉ० अम्बेडकर ने राजनीतिक स्वतंत्रता—दल

वनाने, चुनाव लड़ने, भूतधिकार का प्रयोग करने और विभिन्न रूपों में संगठित होने, प्रचार तथा अभिव्यक्ति करने का प्रयत्न समर्थन किया। वह प्रायः सभी तरह की स्वतंत्रताओं को चाहते थे, ताकि व्यक्ति और समाज दोनों का चहुँमुखी विकास हो सके।

एक आदर्श समाज सगठन के लिए डॉ. अम्बेडकर धार्मिक स्वतंत्रता को भी महत्त्वपूर्ण स्थान देते थे। प्रत्येक व्यक्ति को धर्म-प्राण एवं धर्म-प्रचार की स्वतंत्रता दी जानी आवश्यक है। सभी नागरिकों को धार्मिक संस्थाएँ निर्मित करने का अधिकार भी होना चाहिए। किसी व्यक्ति या समुदाय के साथ धर्म के आधार पर भेदभाव नहीं किया जाना चाहिए। सुखी वैयक्तिक जीवन और सामाजिक एकता के लिए डॉ. अम्बेडकर धर्म की अति आवश्यक मानते थे, किन्तु राजनीतिक दृष्टि से, वह राज्य के धर्म-निरपेक्ष स्वरूप का ही समर्थन करते थे। धर्म-निरपेक्ष राज्य को किसी धर्म-विशेष पर चल नहीं देना चाहिए। राज्य की दृष्टि में, सभी धर्मावलम्बी समान होने चाहिए।²⁰ इस प्रकार यह स्पष्ट है कि डॉ. अम्बेडकर व्यक्ति, समाज और राष्ट्र की समृद्धि, सगठन और शक्ति के लिए सभी प्रकार की स्वतंत्रताओं के पक्ष में थे।

समानता—डॉ. अम्बेडकर समता के सिद्धान्त को वैचारिक एवं व्यावहारिक दोनों रूपों में महत्त्व देते थे। उन्होंने यह माना कि सब मनुष्य समान पैदा नहीं होते, तो भी वह वैचारिक समता को महत्त्वपूर्ण समझते थे। समता का आदर्श, बिल्कुल काल्पनिक हो सकता है, फिर भी व्यावहारिक रूप में समता की भावना को प्रत्येक व्यक्ति के जीवन का अंग होना चाहिए। डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, मनुष्य की भौतिक एवं मानसिक शक्ति तीन बातों पर निर्भर होती है—(क) शारीरिक वश परम्परा, (ख) सामाजिक गठन जैसे पिता-पिता का प्यार, शिक्षा, वैज्ञानिक ज्ञान एवं वे सभी वस्तुएँ जो एक व्यक्ति को असम्य अवस्था से सम्यता की ओर ले जाती हैं, और (ग) व्यक्ति के स्वयं के प्रयत्न। इन सब बातों में लोग निस्संदेह असमान होते हैं। लेकिन डॉ. अम्बेडकर ने यहाँ एक प्रश्न किया "क्या सभी मनुष्यों के साथ असमानता का व्यवहार करना चाहिए क्योंकि वे असमान हैं?" उन्होंने स्पष्ट किया कि "जहाँ तक व्यक्तिगत प्रयत्नों का संबंध है, उनको भिन्न अथवा असमान माना जा सकता है, किन्तु लोगों को अपनी व्यक्तिगत प्रतिभा एवं शक्ति को प्रदर्शित करने का अवसर तो दिया जाना चाहिए, ताकि वे अपने को प्रगतिशील बना लें और समाज में कुछ योगदान कर सकें।"²¹

यदि व्यक्तियों को असमान ही समझ कर व्यवहार किया जाए, तो उनका क्या दशा होगी? डॉ. अम्बेडकर कहते थे कि यदि ऐसा ही ठीक समझा जाए, तो जिन व्यक्तियों के पक्ष में जन्म, धन, शिक्षा, परिवार, नाम एवं व्यावसायिक संबंध हैं, वे ही लोग मानव दौड़ में प्रथम आयेगे। उन्हीं को सुअवसर प्राप्त होंगे। लेकिन इन आधारों पर व्यक्तियों का चुनाव करना योग्यतानुसार नहीं होगा। यह एक कृत्रिम चुनाव होगा, जो विशेष प्रतिष्ठा के आधार पर सम्पन्न किया जायेगा। डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि से, चुनाव हमेशा योग्यता के आधार पर होना चाहिए, अन्यथा सामाजिक प्रजातंत्र एवं मानववाद के प्रति घोर अन्याय होगा। अतः यदि वैयक्तिक प्रयत्नों में हम व्यक्तियों को असमान समझें, तो कम-से-कम सामाजिक सुविधाओं के क्षेत्र में उन्हें समान समझना चाहिए। प्रत्येक व्यक्ति को आगे बढ़ने का अवसर दिया जाना चाहिए। जहाँ तक सम्भव हो, मनुष्यों को एक-दूसरे के साथ समता का व्यवहार करना चाहिए।²² डॉ. अम्बेडकर ने यह भी कहा कि वे लोग, जो बिना सुविधाओं के आगे नहीं बढ़ सकते, उन्हें आवश्यक रूप से

सुविधर दो जगह चाहिए। ऐसा कार्य न्यत्र तथा निम्नहटा ने किया जाए, तो बहुत अच्छा होगा।²³ उन्होंने अवसरों को एकत्र पर बल नहीं दिया, अन्तिम प्रयत्निकृत्यों की समझ को न्यायवित्त भ्रम दिया। यदि कोई समझ अपने सदस्यों की प्रतिक्रिया, उत्तम और उत्तरदायी बनना चाहता है, तो यह समझ को आधार मानकर ही संपन्न हो सकता है। डॉ. अम्बेडकर ने स्पष्ट किया कि प्रत्येक राजनीतिक को समझ का व्यवहार करना चाहिए, इसलिए नहीं कि सब लोग समझ हैं, बल्कि इसलिए कि उनका न्यायन्याय विमर्शन करना असम्भव है।²⁴

प्रातृत्व—साम्प्रदायिक दृष्टिकोण के अनुसार, प्रातृत्व का अर्थ 'दान' या 'दया' है। ईसाई धर्म का अर्थ कि "अपने पड़ोसियों को प्रेम करो" अर्थात् "प्रातृत्व पर दया करो" न्यत्र प्रातृत्व को आरंभ करती, पर यह तभी संपन्न होगा, जब अदम्य इश्वर में विश्वास करो। डॉ. अम्बेडकर ने प्रातृत्व के इन अर्थों का नहीं नना और कहा कि प्रातृत्व का अर्थ मुख्यतः सामाजिक है, न कि इश्वरवाद। उनकी रचना में, "अदम्य समझ प्रतिक्रिया होना चाहिए। उत्तम ऐसी प्रतिक्रिया होनी चाहिए कि वह समझ के एक हिस्से में हुए परिवर्तन को सूचना अन्य हिस्सों का दे दें। अदम्य समझ में अनेक प्रकार के हित होने चाहिए, जिन पर लोग सब समझकर विचार-विमर्श करें और उनके बारे में एक दूसरे का बर्बर और सब उत्तम हिस्सा लें। समझ में विभिन्न लोगों के बीच सम्पर्क के ऐसे बहुविध और निर्विवाद बिंदु होने चाहिए, जहाँ सहचर या साठन के अन्य रूपों में भाग लेना हो सके। दूसरे शब्दों में, समझ के घंटे संपन्न का सर्वप्रथम प्रारंभ होना चाहिए। इसी को प्रातृत्व कहा जाता है और यह प्रक्रिया का दूसरा नाम है।"²⁵

प्रजातंत्र—स्पष्ट- डॉ. अम्बेडकर ने अपना नवीन समझ की धारणा में प्रजातंत्र को सूत्रपर बनाया। उन्होंने कहा कि "प्रजातंत्र, सरकार का एक स्वरूप मात्र नहीं है। यह वस्तुतः सहचर की स्थिति में रहने का एक ढंग है, जिसमें सार्वजनिक अनुभव का समवेत रूप में संज्ञा होता है। प्रजातंत्र का मूल है, अपने सदस्यों के प्रति अदम्य और सत्त्व की भावना।"²⁶ प्रातृत्व के आधार पर डॉ. अम्बेडकर एक प्रजातंत्रिक व्यवस्था स्थापित करना चाहते थे। प्रातृत्व एवं प्रजातंत्र में घनिष्ठ संबंध है। एक अच्छी समझ व्यवस्था के लिए वह एक वैधानिक आधार भी चाहते थे, क्योंकि जहाँ समझ-विचार तत्त्व हों, उनको कानून के सहारे समझ करना न्यायवित्त है। प्रजातंत्रिक समझ का आधार कानूनीक न होकर, वैधानिक होना चाहिए। यह ठीक है कि प्रजातंत्र में अनेक नैतिक समस्याएँ होती हैं, पर घंटे देना, चुनने का और वैधानिक रूप बनना हा संपन्न नहीं है। वैधानिक रूप में प्रजातंत्र सबको समझ सम्पत्ति होती चाहिए, न कि कुछ व्यक्तियों की। सबकी सम्पत्ति बनकर प्रजातंत्र की बड़े मुद्दे हो सकता है, अन्यथा प्रजातंत्र अन्त्य का न्यत्र बन सकता है।²⁷

प्रति-दर्शन—डॉ. अम्बेडकर का समस्त सामाजिक चिन्तन कुछेक तथ्या अर्थों में अन्तर्निहित रहा है। अपने प्रारम्भिक सामाजिक जीवन में ही वह व्यवस्था, समझ तथा प्रातृत्व और रिश्ता साठन एवं अन्त्योत्तम के दो तथ्या अर्थों का अन्तर्गत के बीच, उनके सामाजिक व्यवस्था और समझों के लिए प्रभावित करते रहे। इनके साथ ही अम्बेडकर ने एक अन्य तथ्या अर्थ—बुद्धि, धर्म एवं सत्य का भी जोड़ा। इन तीनों तथ्या अर्थों का समन्वित रूप उनके सामाजिक चिन्तन का सूत्र है, जो बड़ा हा व्यवस्था और कानून बनता है। उन्होंने दृष्टि तथ्या

आदर्श को ज्ञान, कर्तव्य और संगठन के रूप में ग्रहण किया। उनका यह त्रयी-दर्शन पूर्णतः मानववादी है। इन आदर्शों से उद्भूत होने वाले मूल्य केवल दलित-अछूतों तक ही सीमित नहीं हैं, अपितु सभी मानव प्राणियों से उनका सीधा संबंध है। ये ही आधारभूत 'नव-रत्न' डॉ. अम्बेडकर के त्रयी-दर्शन का निर्माण करते हैं और उनका समस्त सामाजिक, राजनीतिक, नैतिक एवं धार्मिक चिन्तन इन्हीं की पूर्ण अभिव्यक्ति है।²⁸

डॉ. अम्बेडकर का सामाजिक चिन्तन एक ओर वर्ण, जाति, छुआछूत, भेद-भाव, शोषण, अन्धश्रद्धा और उत्पीड़न का विरोध करता है, तो दूसरी ओर यह मानववादी दृष्टिकोण अपनाकर स्वतंत्रता, समता, भ्रातृत्व, शिक्षा, संगठन, सघर्ष, ज्ञान, कर्तव्य और एकता का समर्थन करता है। उनका समस्त सामाजिक चिन्तन मानववाद पर आधारित है, क्योंकि वह आदमी और उसकी सामाजिक स्थिति के अध्ययन पर ही अपना ध्यान केन्द्रित करता है। उनका त्रयी-दर्शन सामाजिक मुक्ति का ही संदेश है। डॉ. अम्बेडकर का चिन्तन निरर्थक मान्यताओं और परम्पराओं के शिकंजे में जकड़ा नहीं है। उसमें मनुष्यता की पूर्ण अभिव्यक्ति है और समयानुसार परिवर्तित होने की सामर्थ्य है, क्योंकि उनका चिन्तन तथा त्रयी-दर्शन अकादमिक अथवा पवित्रता के दायरों से परे है। वह नव-निर्माण की प्रक्रिया में पारम्परिक प्रेम, व्यावहारिक समानता, वैयक्तिक स्वतंत्रता, सामाजिक न्याय एवं मानव बंधुत्व का घोषक है। उसमें अन्तर्निहित मानव मूल्य सार्वभौमिक एवं कालातीत हैं और सभी मानव प्राणियों को अपार शान्ति, संतोष और सम्मान प्रदान करने में सक्षम हैं। जो भी इन्हें व्यवहार में लायेगा, अनुकूल आचरण करेगा, निश्चय ही लाभान्वित होगा और सामाजिक बंधुत्व को संपृक्त बनायेगा।

सामाजिक जनतंत्र

डॉ. अम्बेडकर हिन्दू समाज में व्याप्त विकृतियों जैसे जाति, छुआछूत, ऊँच-नीच, जन्माधारित प्रतिष्ठा, असमानता तथा अशिक्षा से बड़े ही दुःखी थे। अधिकतर लोगों को, विशेषकर अछूत-शूद्र नर-नारियों को न तो कोई अधिकार प्राप्त थे और न ही उन्हें मान-सम्मान का जीवन सुलभ था। जाति और छुआछूत ने मानवीय व्यवहार के समस्त विह्वो को भिदा दिया था, जनतंत्र की कल्पना करना तो और ही असंभव था। ऐसी व्यवस्था में डॉ. अम्बेडकर ने स्वयं अनेक कष्टों को सहा, बहुत से अपमान झेले और साथ ही, दलित-अछूतों की पीड़ाओं को महसूस किया। यही कारण है कि उन्होंने आजादी के पूर्व से ही 'सामाजिक जनतंत्र' की आवाज बुलन्द की, ताकि भारत के बहुजनों को राजनीतिक स्वतंत्रता के साथ-साथ सामाजिक स्वतंत्रता भी सुलभ हो सके।

सिद्धान्त - डॉ. अम्बेडकर ने जनतंत्र को अत्यधिक महत्त्व दिया। उनका कहना था कि "हमारा यह महान् कर्तव्य है कि हम जनतंत्र को जीवन संबंधों के मुख्य सिद्धान्त के रूप में संसार से समाप्त न होने दें। यदि हम जनतंत्र में विश्वास करते हैं, तो हमें उसके प्रति सच्चा एवं वफादार होना चाहिए। हमें जनतंत्र में केवल विश्वास ही प्रकट नहीं करना चाहिए, वरन् हम जो कुछ भी करें हमें अपने शत्रुओं को जनतंत्र के मूल सिद्धान्त—स्वतंत्रता, समानता और भ्रातृत्व का अन्त करने में सहायता नहीं करनी चाहिए।"²⁹ उनकी दृष्टि में, "जनतंत्र सगठित रूप से रहने का एक ढंग है। जनतंत्र को जड़ें, जो लोग सगठित रूप से समाज का निर्माण करते हैं, उनके ही सामाजिक संबंधों में मिलती हैं।"³⁰ इस प्रकार डॉ. अम्बेडकर ने जनतंत्र को समाज व्यवस्था से

जोड़ा, ताकि वह मात्र भताधिकार अथवा चुनावों तक सीमित न रह जाए। उन्होंने स्पष्टतः कहा, "जनतंत्र केवल सरकार का ही एक रूप नहीं है। मौलिक रूप से, यह सगठित ढंग से रहने की विधि है, परस्पर आदान-प्रदान किया हुआ अनुभव है। यह आवश्यक तौर पर, अपने साधियों के प्रति आदर तथा सत्कार की भावना है।" ³¹ जनतंत्र निश्चय ही, किसी विशेष जाति या धर्म अथवा देश की धरोहर नहीं है। यह एक सामान्य ढंग एवं विचार है, इसका संबंध समाज में रहने वाले समस्त नागरिकों से है।

अपने विचार को और स्पष्ट करते हुए डॉ. अम्बेडकर ने कहा, "किसी जनतांत्रिक सरकार की पूर्व-शर्त जनतांत्रिक समाज को स्थापना करना है। किसी भी जनतंत्र की रूपरेखा में यदि सामाजिक प्रजातंत्र नहीं है, तो उसका कोई मूल्य नहीं है, वह वास्तव में ठपपुक्त नहीं है। राजनीतिक नेताओं ने कभी यह अनुभव नहीं किया कि जनतंत्र सरकार का स्वरूप मात्र ही नहीं है, यह आवश्यक रूप से एक समाज की व्यवस्था भी है। यह आवश्यक नहीं कि किसी जनतांत्रिक समाज में विशेषकर एकता, लक्ष्य की सामूहिकता, जन-उद्देश्यों के प्रति वफादारी और सद्भावना की पारस्परिकता हो। लेकिन इसमें दो बातें अनिवार्यतः अन्तर्निहित हैं। प्रथम है मन की अभिवृत्ति, अपने साधियों के प्रति सम्मान और समानता की अभिवृत्ति। द्वितीय है सामाजिक संगठन जो कठोर सामाजिक बंधनों से मुक्त हो। जनतंत्र को उस अलगाव एवं अनन्यता से विसर्गति तथा असमंजस्यता है जो सुविधा प्राप्त और असुविधा प्राप्त के बीच भेदभाव पैदा करता है।" ³² डॉ. अम्बेडकर की मान्यता थी कि सामाजिक जनतंत्र के बिना सरकार और राजनीति की भूमिकाएँ अधूरी होती हैं।

डॉ. अम्बेडकर ने सामाजिक जनतंत्र को इतना महत्वपूर्ण माना कि इसके बिना राजनीतिक जनतंत्र भी गतिशील नहीं रह सकता। उनके अनुसार, राजनीतिक जनतंत्र चार आधार वाक्यों पर टिका होता है—

1. "व्यक्ति स्वयं में साध्य है,
2. व्यक्ति के कुछ अप्रथक् अधिकार होते हैं जिनकी सुरक्षा संविधान द्वारा मिलनी चाहिए,
3. किसी सुविधा को प्राप्त करने के लिए व्यक्ति के संवैधानिक अधिकारों का हनन नहीं होना चाहिए और
4. राज्य निजी लोगों को वे अधिकार नहीं देगा जिनसे वे अन्य लोगों पर शासन करें।" ³³

स्पष्टतः व्यक्ति का सम्मान, राजनीतिक स्थिरता, सामाजिक प्रगति एवं समता, मानव अधिकार, संवैधानिक नैतिकता, स्वतंत्रता आदि डॉ. अम्बेडकर के राजनीतिक जनतंत्र के आवश्यक तत्त्व हैं। इनका अनुसरण एवं स्थापन कहाँ तक संभव हो सकता है, यह जिसे डॉ. अम्बेडकर ने 'आधार प्लान' कहा, उस पर निर्भर करता है। उनकी राय में 'आधार प्लान' का अर्थ किसी समुदाय के 'सामाजिक ढाँचे' से है जिसमें राजनीतिक योजना को व्यवहार में लाया जाना है। जैसा कि अम्बेडकर मानते थे, जब तक समाज में सामाजिक जनतंत्र नहीं होता, तब तक राजनीतिक जनतंत्र प्रगति नहीं कर सकता। राजनीतिक समृद्धि सामाजिक जनतंत्र में निहित है। यदि समाज में समानता का व्यवहार नहीं है, तो राजनीतिक जनतंत्र और स्वतंत्रता का कोई अर्थ नहीं है। राजनीतिक व्यवस्था सामाजिक ढाँचे पर बहुत कुछ निर्भर है। यहाँ तक कि "सामाजिक

ढोंपे का राजनीतिक जीवन पर इतना प्रभाव पड़ता है कि वह उसको कार्य-विधि को परिवर्तित कर सकता है, उसको यह समझ कर सकता है और उसको मजबूत भी उठा सकता है।¹³⁴ इसलिए यह आवश्यक है कि राजनीतिक तथा आर्थिक विषयों पर निर्णय लेने से पूर्व 'आधार प्लान' अर्थात् सामाजिक व्यवस्था को भलीभाँति ध्यान में रखना चाहिए। संक्षेप में, जनतंत्र को एक सामाजिक आदर्श और राजनीतिक विधि दोनों ही होना चाहिए।

देश की आजादी के पूर्व डॉ॰ अम्बेडकर कहा करते थे कि सामाजिक सुधार एवं पुनर्रचना अत्यधिक जरूरी हैं क्योंकि इनके बिना राजनीतिक स्वतंत्रता अधूरी रहेगी। वह राजनीतिक और सामाजिक जनतंत्र के प्रमुख समर्थक थे। उनकी दृष्टि में, जनतंत्र को यथार्थ बनाया जाना चाहिए। बुद्धि और अनुभव पर आधारित जनतंत्र को सामाजिक सहयोग, जन-सेवा और समानता का स्वरूप धारण करना चाहिए। जनतंत्र में मानवाय योग्यताओं का मूल्यांकन जन्म के आधार पर न होकर, कर्म तथा क्षमता के अनुसार होना चाहिए। इसलिए डॉ॰ अम्बेडकर ने कहा कि "जनतंत्र यथार्थवादी नहीं है, तो वह कुछ भी नहीं है। लोगों की वास्तविक सामाजिक स्थितियों को अध्ययन करना आवश्यक है। जनतंत्र में वैचारिक बातें बहुत कम होती हैं।"¹³⁵ स्पष्टतः डॉ॰ अम्बेडकर का सामाजिक जनतंत्र यथार्थ स्थिति, मानव बुद्धि तथा अनुभव, जीवन के प्रति व्यवहारवादी और मानववादी दृष्टि पर आधारित है। जनतंत्र को अपनाए बिना, सामाजिक प्रगति एवं समृद्धि असंभव है। जनतांत्रिक व्यवस्था में ही मनुष्य की रचनात्मक विचारधारा उद्भूत होती है और जन-कल्याण की भावनाएँ उभरती हैं। यही कारण है कि डॉ॰ अम्बेडकर ने जीवन पर्यन्त जनतंत्र का ही समर्थन किया।

निर्धन एवं शोषित जन-समुदायों के प्रति प्रेम और सहानुभूति से अभिप्रेरित डॉ॰ अम्बेडकर ने सामाजिक जनतंत्र की ओर देखा और व्यक्तिगत तथा सामाजिक दृष्टि से, उन्होंने जनतंत्र को ही भारत की परिस्थितियों में उपयुक्त बतलाया। स्वतंत्रता संग्राम के दौरान, उनका मुख्य उद्देश्य अल्पसंख्यकों तथा शोषितों के लिए मानवाधिकार प्राप्त करना और उन्हें सामाजिक मुक्ति दिलाना था। अतः उनके लिए सामाजिक जनतंत्र का सीधा अर्थ था ऐसी समाज व्यवस्था जहाँ कोई दासता एवं छुआछूत न हो, कोई जातिगत दमन तथा जन्माधारित भेदभाव न हो, और जहाँ धार्मिक अलगत्व न हो। इसलिए डॉ॰ अम्बेडकर ने ऐसी सरकार का समर्थन किया जो जनता की हो, जनता के लिए हो और जनता द्वारा बनाई गई हो। वह स्वतंत्र विचारों, चिन्तन एवं अभिव्यक्ति के प्रेमी थे और प्रत्येक को अपने ढंग से रहने की सामाजिक आजादी चाहते थे। जनतंत्र में केवल सुविधा-प्राप्त लोगों को ही लाभ नहीं होना चाहिए। सभी को एक अच्छा जीवन सुलभ हो, ऐसी उनकी मान्यता थी। इसी बात को ध्यान में रखते हुए डॉ॰ अम्बेडकर ने कहा था, "एक प्रजातांत्रिक समाज को यह चाहिए कि वह प्रत्येक नागरिक को अवकाश तथा संस्कृति का जीवन प्रदान करे।"¹³⁶ इस प्रकार स्पष्ट है कि उन्होंने सामाजिक जनतंत्र को अनेक पक्षों—आर्थिक, राजनीतिक तथा सांस्कृतिक—से जोड़ा, ताकि जनतांत्रिक व्यवस्था से सभी नागरिकों को लाभ पहुँचे।

राज्य-समाजवाद

डॉ॰ अम्बेडकर ने आर्थिक विषयों पर निर्धनता का कटु अनुभव किया और दरिद्र लोगों की दयनीय अवस्था को निकट से देखकर, वह समाजवाद की ओर आकर्षित हुए। उन्होंने

राज्य-समाजवाद में निष्ठा प्रकट की। निर्धनता का उन्मूलन, उत्पादन में वृद्धि और राष्ट्र को सार्वभौमिक उन्नति के लिए, उन्होंने राष्ट्रीयकरण की नीति का समर्थन किया। ऐसा समाजवाद के अन्तर्गत हो संभव हो सकता है। समाजवाद का इतिहास उल्टा है। समाजवाद कई प्रकार का होगा है। डॉ. अम्बेडकर ने भारत की आर्थिक स्थिति को देखकर, राज्य-समाज की स्थापना का नारा बुलन्द किया, ताकि राज्य द्वारा उत्पादन के मध्या पर स्वामित्व और निर्धनता हो। समाजवाद की मुख्य रचि श्रमिक तथा शोषित वर्गों की अधिक हालत सुधारने की होती है। पर काय राज्य ही पल्लोमाने सम्मन कर सकता है।

डॉ. अम्बेडकर पूँजीपतियों को समन करने को बात नहीं करते थे, क्योंकि आर्थिक विपन्नता एवं निर्धनता का समस्त उत्तरदायित्व उन पर ही नहीं धोना जा सकता। निःसन्देह पूँजीवादी आर्थिकव्यवस्था ने मानव समाज की सेवा की है, पर साथ साथ अनेक सामाजिक एवं आर्थिक बुझियों को भी जन्म दिया है। व्यक्तिगत स्वतंत्रता एवं मानव सम्मन में बबसादेव की इतनी अस्मिता थी कि वह पूँजीपतियों की अधिक मनोवृत्ति में मौलिक परिवर्तन चाहते थे, न कि उनका अन्त वैसा कि साम्यवादी देशों में हुआ था। उनका कहना था कि यदि पूँजीपतियों को सम्मानपूर्वक रहना है, तो उन्हें चाहिए कि वे श्रमिक वर्ग को अधिक से अधिक वेतन दें और उनके दुःख-दर्द में लान्छित हों। श्रमिकों की सामाजिक सुरक्षा को सम्भवताओं को बढ़ाना भी उनका काम है। डॉ. अम्बेडकर को यह शक अवश्य थी कि पूँजीवाद देश का औद्योगीकरण कर सकता है अथवा नहीं। उन्होंने अपने अनुभव के आधार पर यह जाना कि पूँजीवाद ऐसा नहीं कर पायेगा। इसलिए उन्होंने राज्य-समाजवाद का सुझाव लोगों के समक्ष रखा। उन्होंने कहा, "राज्य-समाजवाद भारत का औद्योगीकरण करने के लिए आवश्यक है। व्यक्तिगत अर्थ-व्यवस्था ऐसा नहीं कर सकती। यदि हमने ऐसा किया, तो वे ही अधिक असमर्थताएँ उत्पन्न हो जायेंगी जो पूँजीवाद ने यूरोप के अन्दर पैदा की हैं। भारत के लोगों के लिए यह एक चेतावनी है।" १३

केवल भारत में औद्योगीकरण के लिए ही नहीं, डॉ. अम्बेडकर ने यहाँ के कृषि क्षेत्र में भी राज्य-समाजवाद के व्यवहार की बात कही। उन्होंने कहा, "खेती के क्षेत्र में समूहिक पद्धति के साथ-साथ और एक संतोषित रूप में उद्योग के क्षेत्र में राज्य-समाजवाद का होना आवश्यक है।" १४ उनकी दृष्टि में, यह उपयुक्त सुझाव था। जब तक राज्य खेतों और उद्योग के क्षेत्र में, समाज के निर्धन वर्गों के हित में आर्थिक समर्थन नहीं जुटायेगा, तब तक आर्थिक समृद्धि का होना उचित है। विशेषकर भारत में जहाँ बहुत से लोग पाषाणयुग रूप से जन के समान हैं, जन की बच-बचा कर धरती में गड़ देते हैं, वहाँ राज्य को चाहिए कि आर्थिक क्षेत्र की प्रगति के लिए भारत को और उन वर्गों को उत्पन्न हित को जो व्यवस्था में समाजवाद लाना चाहते हैं। ऐसे ही लोग भारत में समाजवादी समाज की स्थापना कर सकते हैं। जिसका हित समाजवाद में है, वे ही लोग समाजवाद लाने में राज्य की नीतियों का समर्थन कर सकते हैं। डॉ. अम्बेडकर ने राज्य को आर्थिक और सामाजिक परिवर्तन का एक सरल मध्यम माना। वह राज्य की अधिकतम रचनात्मक धुनिका के पक्ष में थे।

अपने राज्य-समाजवाद के कार्यक्रम के अन्तर्गत, डॉ. अम्बेडकर ने बैंक कम्पनियों के राष्ट्रीयकरण का सुझाव भी दिया था। इनके पीछे उन्होंने दो उद्देश्य बतलाये : (1) राष्ट्रीयकरण की हुई बैंक कम्पनियों एक प्रिवेट बैंक कम्पनियों की अनेक व्यक्तिगत सम्पत्ति की सुरक्षा का

उत्तरदायित्व अधिक लेती है। राज्य बीमा कम्पनी, चाहे कैसी भी परिस्थितियाँ हों, धन लौटाने का पूरा दायित्व निभाती है। इसमें व्यक्ति को किसी प्रकार का भय नहीं रहता है। (2) राज्य बीमा कम्पनियों के द्वारा राज्य के पास भी एक निश्चित पूँजी आ जाती है जिसे वह अपने औद्योगिक कार्यों में लगा सकता है अथवा राज्य को खुले बाजार में पूँजी लेनी पड़ती है जिसकी व्याज दर भी बहुत ऊँची होती है। अतः राज्य को घाटा उठाना पड़ता है।³⁹ साथ-साथ ही, डॉ. अम्बेडकर ने सरकार को यह सुझाव भी दिया कि बीमा-नीति का अधिक से अधिक प्रसारण श्रमिकों और किसानों के हितों को सुरक्षा के लिए किया जाना चाहिए। बीमा कम्पनियाँ आम लोगों को अन्य सुरक्षाओं की गारण्टी भी दे सकती हैं। इस प्रकार जैसा कि बीमा कम्पनियों का प्रभाव हुआ है, डॉ. अम्बेडकर के राज्य-समाजवाद की अवधारणा का बल मिला है।

डॉ. अम्बेडकर ने राज्य-समाजवाद के सिद्धान्त को व्यक्तिगत स्वतंत्रता से जाड़ा, ताकि राज्य को हस्तक्षेप तो रहे, पर व्यक्ति की स्वतंत्रता का लोप न होने पाये। वह चाहते थे कि संविधान द्वारा व्यक्तिगत स्वतंत्रता, मौलिक अधिकारों और आर्थिक हितों की गारण्टी दी जाए। उन्होंने कहा कि "व्यक्तिगत स्वतंत्रता को अन्य लोगों के द्वारा अतिश्रमण से रक्षा करना ही उद्देश्य है। मौलिक अधिकारों का भी यही ध्येय होता है। व्यक्तिगत स्वतंत्रता और समाज के आर्थिक ढाँचे में बहुत गहरा एवं वास्तविक संबंध है, चाहे वह सबको मालूम न हो। डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, निर्धन और भूछे-नंगे लोगों के लिए मौलिक अधिकारों का कोई मूल्य नहीं है, यदि ऐसे लोगों के सामने रोजगार देने के साथ-साथ ऐसी शर्तें रखी जाएँ कि उन्हें अधिक पट्टे काम करना पड़ेगा, अपनी स्वतंत्रताओं को त्यागना पड़ेगा, संगठन तथा धर्म आदि में अस्ति रखनी पड़ेगी, तो यह स्पष्ट है कि उनकी इच्छा कि घर जाने की होगी, चाहे कड़ी से कड़ी शर्तें उनके समक्ष रखी जाएँ। ऐसे विकल्प यदि उनके सामने आ जाते हैं, तो वे बहुत ही सोचनीय अवस्था में पड़ जाते हैं।" भूछे मरने का भय, मकान चले जाने का भय, बचत न होने का भय, जन-धन से मरने के परचा दफनाये जाने का भय आदि ऐसी बातें हैं जिनकी वजह से बेकार लोग अपने मौलिक अधिकारों को भी त्याग सकते हैं अर्थात् जीविका कमाने के लिए और जीवित रहने के लिए वे अपने अधिकारों को छोड़ने के लिए तैयार हो जाते हैं।⁴⁰ डॉ. अम्बेडकर का यह स्पष्ट संकेत था कि निजी पूँजीपति, मजदूरों को स्वतंत्रतापूर्वक रहने की छूट नहीं देते। वे उनकी स्वतंत्रता एवं सम्मान पर दबाव डालते रहते हैं। ऐसी स्थिति में डॉ. अम्बेडकर राज्य द्वारा हस्तक्षेप के पक्ष में थे, ताकि पूँजीपतियों की तानाशाही वैयक्तिक स्वतंत्रता एवं मौलिक अधिकारों का हनन न कर सके।

डॉ. अम्बेडकर किसी भी रूप में तानाशाही के विरुद्ध थे, चाहे वह पूँजीपति की हो अथवा राज्य की। वह असीमित शक्ति पर नियंत्रण के पक्षधर थे। उन्होंने कहा कि "जनसधारण की स्वतंत्रता की सुरक्षा करने के लिए सरकार की स्येच्छावादी नीति का सीमित करना ही पर्याप्त नहीं है, वरन् उन साधन-सम्पन्न या शक्तिशाली वर्गों की स्येच्छावादी शक्ति को भी सीमित करना आवश्यक है जिनका आर्थिक क्षेत्र पर आधिपत्य है। यह केवल उसी समय सम्भव होगा जब समाज के आर्थिक क्षेत्र से उनके आधिपत्य का अन्त किया जाए।"⁴¹ स्पष्टतः डॉ. अम्बेडकर समाजवाद चाहते थे, पर व्यक्तिगत स्वतंत्रता का अन्त नहीं। उनके राज्य-समाजवाद के सिद्धान्त में, जिसको वह संविधान की धाराओं द्वारा लाना चाहते थे, व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं एवं मौलिक अधिकारों की भली-भाँति रक्षा की गई है। यहाँ तक कि वे राज्य-हस्तक्षेप होने पर भी बनी रह

सकता है। डॉ० अम्बेडकर का दृष्टि में, राज्य एक बुद्ध नहीं है वरन् एक ऐसा संगठन है एक सशक्त साधन है जो जनता को प्रशासक के लिए अनेक कल्याणकारी कार्य कर सकता है। राज्य समाजवाद के अनागत वैधानिक स्वतंत्रता का रक्षा करने के साथ-साथ डॉ० अम्बेडकर चाहते थे कि "राज्य समाजवाद की स्थापना समाज जनतंत्र का समर्थन बिना होना चाहिए, लेकिन साथ साथ उनकी स्थापना के लिए समाज जनतंत्र का कृपा पर भा निर्भर नहीं रहना है।" ५२

डॉ० अम्बेडकर के अनुसार योजना-बद्ध अर्थ व्यवस्था को सफलता के लिए महत्वपूर्ण शर्त यह है कि इसमें दाल नहीं पड़नी चाहिए अथवा रोक राक इसे कार्यन्वित नहीं करना चाहिए। इसे स्थाई बनाया जाना चाहिए। लेकिन वास्तविक म्यदित्व कैसे प्राप्त किया जा सकता है ? डॉ० अम्बेडकर ने माना कि समाज जनतंत्रिक सरकार ऐसा करने में समर्थ नहीं हो पायेगा। जनतंत्रिक सरकार का बहुमत बदलता रहता है। एक बहुमत राज्य समाजवाद के पक्ष में हो सकता है ता दूसरा उसके विपक्ष में। पक्ष बला बहुमत यदि उसका स्थापना के लिए प्रयत्न करता है ता विपक्ष वाला बहुमत उनको समर्थन कर सकता है। अतः जो लोग राज्य-समाजवाद में विश्वास करते हैं उन्हें यह मानना चाहिए कि इतने महान् कार्य का सफलता सम्प्रापण कानून के द्वारा सम्भव नहीं हो सकता है। जनतंत्रिक बहुमत परिवर्तनशील होता है। उनके मन्य का परोसा नहीं वह कभी भी गिर सकता है। कई बहुमत ऐसे भी होते हैं जो केवल विरोध प्रकट करने के लिए अधिक योजनाओं को आर ध्यान नहीं देते हैं। ५३

उपयुक्त बातों के आधार पर डॉ० अम्बेडकर ने कहा कि समाज जनतंत्र राज्य-समाजवाद का स्थापना के लिए उपयुक्त नहीं है। जनतंत्र के स्थान पर तान्त्रही हो एक ऐसी व्यवस्था है जे अधिक योजनाओं का स्थापित्व दे सकती है। लेकिन यह सुझाव बहुत ही विवादग्रस्त है, क्योंकि जो लोग व्यक्तिगत स्वतंत्रता में आस्था रखते हैं वे इस विकल्प को मानने के लिए तैयार नहीं होंगे। वे तान्त्रही को किसी भी कोष पर नहीं चढ़ेंगे हालाँकि उनको कितना ही लाभ कमाव हो। व्यक्तिगत स्वतंत्रता वास्तव में जनतंत्र में ही सम्भव है न कि तान्त्रही व्यवस्था में। वे तान्त्रही के स्थान पर जनतंत्र और राज्य-समाजवाद का ही प्रमुखता देंगे। अतः मूल प्रश्न यह है राज्य समाजवाद का स्थापना तान्त्रही के बिना, समाज जनतंत्र के साथ किम प्रकार की जाए ? डॉ० अम्बेडकर ने स्वयं इस प्रश्न का यह उत्तर दिया, 'समस्या इस प्रकार हल हो सकती है कि समाज जनतंत्र एवं राज्य-समाजवाद का संविधान की धारों के द्वारा साथ साथ तब तक समाज जनतंत्र बहुमत उसे बदल न सके और न समर्थन कर सके। केवल ऐसा करने से ही हम तान्त्रही उद्देश्यों समाजवाद की स्थापना समाज जनतंत्रिक प्रजातंत्र की सुरक्षा और तान्त्रही का साथ, को सम्पूरी कर सकेंगे।' ५४ निःसंदेह डॉ० अम्बेडकर तान्त्रही के स्थान पर जनतंत्र और समाजवाद दोनों ही चाहते थे। वास्तव में जनतंत्र व्यक्तिगत स्वतंत्रता एवं संगठन का परामर्श है और समाजवाद सम्पूर्ण समाज के लिए अधिक धन्य का दायक है। एक विचार स्वतंत्रता का समर्थक है, दो दूसरा अधिक समनता का परामर्श है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि डॉ० अम्बेडकर राजनीतिक और अधिक उदारवाद के समर्थक थे। उन्होंने जनतंत्र और समाजवाद में जिस कड़ी की स्थापना की है वह उनके राजनीतिक चिन्तन की महत्वपूर्ण विशेषता है। तथ्य में, डॉ० अम्बेडकर ने जिस जनतंत्रिक समाजवाद का विचार दिया वह भारत की निर्धन स्थिति बहुजन समाज के लिए अब भी प्राणिक है।

राजनीतिक विचार

डॉ अम्बेडकर के चिन्तन में जनतंत्र के प्रति उनकी गहरी आस्था सर्वव्याप्त है। वह जनतंत्र को मानव जीवन का एक दग मानते थे। मानव जीवन में स्वतंत्रता का महत्व स्वीकार करते हुए उन्होंने मानवीय स्वतंत्रता को साध्य के रूप में माना, हालांकि वह स्वतंत्रता को स्वेच्छाचरिता के साथ नहीं जोड़ते थे। डॉ अम्बेडकर ने अनिर्धारित स्वतंत्रता को कभी स्वीकार नहीं किया। धींकी आदमी प्राथमिक प्रवृत्ति से भी प्रभावित होता है, इसलिए राज्य द्वारा उसकी स्वतंत्रता पर अंकुश लगाना आवश्यक हो जाता है। डॉ अम्बेडकर ने राज्य की उपादेयता को स्वीकार किया। वह चाहते थे कि राज्य के माध्यम से सामाजिक एवं आर्थिक परिवर्तन तथा सुधार लाना जनहित में सिद्ध होगा। निःसंदेह डॉ अम्बेडकर राज्य को जनतांत्रिक व्यवस्था में एक अनिवार्य सत्ता मानते थे। विशेषकर अशान्ति और विद्रोह के समय इसका उत्तरदायित्व बढ़ जाता है। उन्होंने समाज को अधिक महत्व दिया लेकिन फिर भी राज्य का महत्व कम नहीं होता उसका सबसे बड़ा कार्य "समाज की आन्तरिक अव्यवस्था और बाह्य अतिक्रमण से रक्षा करना है।"⁴⁵ राज्य का अपना एक क्षेत्र है जिसमें उसकी गतिविधियाँ मान्य होती हैं, हालांकि डॉ साहेब राज्य को निरपेक्ष शक्ति के रूप में नहीं मानते थे। उसका स्थान गौण है। उन्होंने कहा, "किसी भी राज्य ने एक ऐसे अकेले समाज का रूप धारण नहीं किया जिसमें सब कुछ आ जाए या राज्य ही प्रत्येक विचार एवं क्रिया का स्रोत हो।"⁴⁶ वह राज्य व्यवस्था को मानव हित की सेवा के दृष्टिकोण से देखते थे। राज्य जन-साधारण की सेवा का एक सशक्त माध्यम है।

डॉ अम्बेडकर की दृष्टि से राज्य एक मानव सत्ता है। फिर भी राज्य सर्वशक्तिमान एवं निरपेक्ष नहीं होता, क्योंकि जनता ही उसका अन्तिम आधार है। कोई भी राज्य सगठन या सरकार जनता के द्वारा उसकी आज्ञापालन पर निर्भर होती है। राज्य की सत्ता के प्रति आज्ञापालन की भावना महत्वपूर्ण बात है। राज्य व्यवस्था की सफलता के लिए यह आवश्यक है कि लोग उसके कानूनों का पालन करें। डॉ अम्बेडकर जेम्स ब्राइड की इस बात से सहमत थे कि शक्ति या दबाव के द्वारा राज्य अपने को मजबूत बना सकता है। लेकिन दबाव अनेक साधनों में से एक है। यह निर्विवाद तत्त्व नहीं है। डॉ अम्बेडकर ने कहा "राजनीतिक समुदायों को उत्पन्न करने उनकी अच्छी दिशा में ढालने, उनको विस्तृत रूप देने तथा उनको एकत्रित करने में दबाव से अधिक महत्वपूर्ण आज्ञापालन की भावना है। आज्ञापालन की भावना जो सरकार के कानूनों तथा नियमों के प्रति प्रदर्शित की जाती है व्यक्ति और सामाजिक समुदायों को कुछ मनोवैज्ञानिक धारणाओं पर निर्भर करती है।"⁴⁷ यह आज्ञापालन का भाव आत्मस्य सम्मान सद्भावना बुद्धि और भय के सम्मिश्रण से उत्पन्न होता है। ये गुण या भावनाएँ सापेक्ष हैं और राज्य तथा समाज की परिस्थितियों पर निर्भर होती हैं। राज्य और जनता दोनों ही किसी व्यवस्था को भलीभाँति संचालित करने में सफल हो सकते हैं।

राज्य व्यवस्था को सुदृढ़ता के लिए जनता के द्वारा सम्मान एवं सद्भावना का होना आवश्यक है। सरकार के प्रति आज्ञापालन का भाव शान्ति व्यवस्था के लिए जरूरी है। इन बातों के बिना न कोई सरकार न कोई जनतंत्र या समाजवाद सफल हो सकता है। इसलिए डॉ अम्बेडकर ने कहा "सरकार की सत्ता के प्रति सरकार को सुदृढ़ता के लिए आज्ञापालन की भावना उतनी ही आवश्यक है जितनी कि राजनीतिक दलों की राज्य के मौलिक तत्वों पर

एकता। किसी भी विवेकशील व्यक्ति के लिए यह असम्भव है कि वह राज्य व्यवस्था कायम रखने के लिए आज़ापालन के महत्त्व को अस्वीकार करे। नागरिक अवज्ञा में विश्वास करना, अराजकता में विश्वास करने के समान है।¹⁴⁸ डॉ. साहेब ने जनता की भलाई के लिए राज्य व्यवस्था को अत्यन्त आवश्यक बतलाया। इसके लिए यह भी जरूरी है कि सभी नागरिकों के कानूनों तथा नियमों के प्रति आज़ापालन की भावना बनाए रखें। साथ ही, डॉ. अम्बेडकर की यह मान्यता थी कि राज्य का प्रमुख कार्य व्यक्ति एवं समाज की स्थिति को सुधारना। राज्य व्यवस्था, उसकी अनिवार्यता एवं सामर्थ्य में अटूट विश्वास प्रकट करते हुए, डॉ. अम्बेडकर ने कहा कि उसके मुख्य कार्य इस प्रकार होने चाहिए—

(1) “प्रत्येक व्यक्ति के जीवित रहने, स्वास्थ्य तथा आनन्द के अधिकारों को बख्खाना राज्य का काम है,

(2) धिचारा एवं उसको व्यक्त करने तथा धर्म की स्वतंत्रता बनाये रखना राज्य का काम है;

(3) सामाजिक, राजनीतिक एवं आर्थिक असमानताओं को दूर करना और शोषित को सुविधाएँ देना राज्य का काम है, और

(4) प्रत्येक नागरिक के लिए यह सम्भव करना कि वह भूख-प्यास तथा भय से रहित रहे, राज्य का काम है।¹⁴⁹

डॉ. अम्बेडकर के राजनीतिक विचारों में राज्य व्यवस्था का सिद्धान्त एकदम राजनीति न होकर, सामाजिक और नैतिक भी है। वह मार्क्स को भीति यह विश्वास नहीं करते थे विकास के अन्तिम चरण में राज्य समाप्त हो जायेगा। वह यह मानते थे कि सामाजिक एवं नैतिक दृष्टि से, राज्य सदैव आवश्यक है और उसका किसी भी अवस्था में तुल्य होना असम्भव लेकिन बाबासाहेब के अनुसार, राज्य की स्थिति केवल उसी समय तक सार्थक है, जब तक व्यक्ति और समाज की सेवा एवं सुरक्षा का साधन बना रहता है। वह राज्य की समष्टि अवधारणा से सहमत नहीं थे, क्योंकि राज्य का निरंकुश एवं निरपेक्ष होना मानवीय स्वतंत्रता के हित में नहीं होता। डॉ. अम्बेडकर का बल इस बात पर था कि राज्य, व्यक्ति और समाज-साथ सम्मानपूर्वक रह सकते हैं, और शोषित एवं कमजोर वर्गों के अधिकारों के संरक्षण मुख्य दायित्व सभी के सहयोग से निभाया जा सकता है।

डॉ. अम्बेडकर संसदीय सरकार के प्रबल समर्थक थे। उन्होंने माना कि ब्रिटेन में प्रजातन्त्र का प्रकार की संसदीय प्रणाली है, वह भारत में उपयुक्त रहेगा। संसदीय प्रणाली भारत के लिए सबसे अच्छा बन नहीं है। भारत में कई ऐसे काल आए, जबकि जनतन्त्र प्रणाली प्रचलित थी, कानूनन में वह लुप्त हो गई। डॉ. अम्बेडकर ने यह कहा, “आज संसदीय सरकार की हमारे लिए विदेशी प्रणाली होती है। यदि हम 19वीं में जायें तो मान्य होगा कि लोग यह जानने कि वोट क्या है? पार्टी क्या है? जनतन्त्र प्रणाली उन्हें विचित्र प्रतीत होती है। इसी हमारे सामने यह समस्या है कि इस प्रणाली को कैसे बचाया जाये। जनता को हमें शिक्षित करना है, और उसे संसदीय जनतन्त्र तथा संसदीय सरकार के लक्ष्य बताने हैं।”¹⁵⁰ डॉ. अम्बेडकर संसदीय प्रणाली को इसलिए पसन्द किया कि यह ऐसी सरकार है, जिसे जनता स्वयं चुनती

यह ऐसी प्रणाली है जो भारत में प्रचलित थी और यह जनतांत्रिक है जिसमें व्यक्तिगत स्वतंत्रता को महत्वपूर्ण स्थान दिया जाता है। यदि संसदीय सरकार अच्छी हो, जन-साधारण की भलाई करे, तो डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, उसमें तीन शतों का होना आवश्यक है—

(1) "पैतृक शासन नहीं होना चाहिए। कोई भी मनुष्य पैतृक शासन का अधिकारी नहीं है। जो कोई शासन करना चाहता है उसे जनता के द्वारा समय-समय पर चुन कर आना चाहिए। उसे जनता की स्वीकृति लेनी चाहिए। पैतृक शासन को ससदात्मक सरकार में कोई स्थान नहीं है।"

(2) "कोई भी कानून, या कोई भी योजना, जो जनता के हित के लिए बनाई गई है, वह उन लोगों की सलाह से बनाई जानी चाहिए जिनको जनता ने अपना प्रतिनिधि चुनकर भेजा है।"

(3) "जनतंत्र में जनता के कार्य राज्य के मुखिया के नाम से किये जाते हैं, लेकिन वह एक मूर्ति के समान होता है। उसको पूजा की जा सकती है, पर वह अपनी मर्जों के मुताबिक शासन नहीं चला सकता। जनतंत्र में सरकार मूलतः उन प्रतिनिधियों द्वारा चलती है जिनको जनता ने चुना है, हालाँकि सैद्धान्तिक रूप से गतिविधियाँ मुखिया के नाम से ही चलती हैं। जो लोग राज्य के मुखिया को सलाह देना चाहते हैं, उन्हें जनता का विश्वास समय-समय पर प्राप्त करते रहना चाहिए।" 51 श्लेष में, सभावाक्य में स्वच्छ एवं निष्पक्ष चुनाव होते रहना संसदीय प्रणाली के लिए परमावश्यक है।

परतंत्र देश और विदेशी सरकार तो सदैव कष्टदायक होती है। डॉ. अम्बेडकर ने एक अच्छी सरकार को स्वशासन से जोड़ा और कोई भी अच्छी एवं स्वदेशी सरकार प्रतिनिधि सरकार होती है। यह प्रतिनिधि सरकार किसी राजनीतिक दल द्वारा बनाई जाती है जिसे जनता चुनती एवं पसन्द करती है। सत्ता में आसीन राजनीतिक दल को निरकुश तथा तानाशाह बनने का प्रयास नहीं करना चाहिए और न ही ऐसी विधियाँ प्रयोग में लानी चाहिए जो जनतांत्रिक और ससदात्मक न हो। डॉ. अम्बेडकर का यह कहना था कि "यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि शक्ति राजनीतिक संगठन के लिए एक दवा है और वह बीमार पड़ जाए तो उस दवा का प्रयोग करना चाहिए। लेकिन चूँकि राजनीतिक संगठन की शक्ति दवा है, उसे उसका रोजाना का भोजन नहीं बनाना चाहिए। एक राजनीतिक संगठन को वास्तव में कार्य की प्रेरणा से ओत-प्रोत होना चाहिए और यही उसके लिए स्वाभाविक है। यह उसी समय सम्भव हो सकता है जब राजनीतिक संगठन के बनाने वाले विभिन्न तत्वों में संगठित रूप से कार्य करने की इच्छा हो और साथ-साथ उन नियमों का पालन करने की भावना हो जिनको किसी अधिकृत व्यवस्था ने पास किया हो।" 52 डॉ. अम्बेडकर ने स्पष्टतया ससदीय सरकार को उतम सरकार माना। उन्होंने कहा कि कानूनों तथा नियमों का परिपालन न केवल जनता, अपितु सभी राज्य कर्मचारियों और जन-प्रतिनिधियों के द्वारा आवश्यक है। इस प्रकार ससदीय सरकार एक साधन मात्र है, साध्य मानव कल्याण है।

डॉ. अम्बेडकर ससदीय अथवा प्रतिनिधि सरकार की व्यवस्था में दल पद्धति को आवश्यक मानते थे। लेकिन वह एक ही दल पद्धति के विरोधी थे। उन्होंने कहा, "यह स्वीकार्य है कि संसदीय सरकार में दल पद्धति एक आवश्यक अंग है, लेकिन साथ-साथ यह स्वीकार नहीं है कि उसमें एक ही राजनीतिक दल हो, एक राजनीतिक दल उसके लिए घातक

है। यदि सच कहा जाये तो एक दल पद्धति संसदात्मक प्रणाली के लिए एकदम प्रतिकूल है।¹⁵³ डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, एक दल पद्धति दबाव तथा अन्याय का साधन बन सकती है। जनता को गुमराह करने की अनेक सम्भावनाएँ उत्पन्न हो सकती हैं। यह निरंकुशता का ही दूसरा रूप होगा। अतः "संसदीय सरकार को एक दल के द्वारा चलाना जनतंत्र को निरंकुशता के समान ही बदनाम है, ताकि निरंकुशता अपना कार्य जनतंत्र की ओट में करती रहे।"¹⁵⁴ इस प्रकार जनतंत्र तथा संसदीय पद्धति का एक दल पद्धति के साथ कोई तालमेल नहीं है।

आज संसार में कई देश ऐसे हैं जहाँ पर एक ही पार्टी का शासन है। लेकिन एक दल पद्धति में बहुमत का दबाव समाप्त नहीं हो पाता है। यह उन लोगों के लिए शत्रु बन जाता है जो उस पार्टी के विचारों एवं नीतियों का विरोध करते हैं। इसलिए डॉ. अम्बेडकर ने एक दल की ओट में किसी भी तरह के निरंकुशवाद को पसन्द नहीं किया। उन्होंने कहा, "निरंकुशता केवल इसलिए समाप्त नहीं हो जाती कि वह दल जिसमें वह निहित है, चुनकर भेजा गया है और निरंकुशता इसलिए स्वीकार है कि निरंकुश लोग अपने ही भाई हैं। इसे चुनाव का विषय बनाने से ही यह समाप्त नहीं हो पाता है। इनकी वास्तविक गारण्टी यह है कि इसका उस सम्भावना के साथ सामना किया जाये कि उसे गद्दी से उतार दिया जाये। सत्ता से धराशायी कर दिया जाये अर्थात् उसे एक विरोधी दल बनाकर ठोक दिया जाये।"¹⁵⁵ स्पष्ट है कि डॉ. अम्बेडकर संसदीय प्रणाली में कम से कम पक्ष-विपक्ष के दो दलों के सन्पर्क से, ताकि निरंकुशता या तानाशाही जनता पर हावी न होने पाये। उन्होंने यह माना कि "निरंकुशवाद स्वतंत्रता का विरोधी है चाहे वह स्वदेशी हो या विदेशी।"¹⁵⁶

राज्य और सरकार का सिद्धान्त, जैसा कि डॉ. अम्बेडकर के राजनीतिक विचारों में सन्निहित है, यह स्वीकार करता है कि सामाजिक न्याय और सभी नागरिकों की मुख्य-सुविधाओं की सम्भावनाओं में अभिवृद्धि करना, उनकी मुख्य कार्य है। सामाजिक हितों को, व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं की ध्यान में रखते हुए, आगे बढ़ाना उनके कार्यक्षेत्र में आता है। डॉ. अम्बेडकर राज्य के आदर्शवादी विचार से सहमत नहीं थे, जो यह मानता है कि राज्य एक रहस्यमय व्यक्तित्व है, एवं स्वतंत्र इकाई है, पृथ्वी पर ईश्वर की एक योजना है जिसके ऊपर व्यक्ति का अस्तित्व निर्भर है। डॉ. सारेब के अनुसार, जनता अथवा विभिन्न व्यक्ति ही मिलकर राज्य का निर्माण करते हैं। उनके बिना कोई भी राज्य नहीं बन सकता है। अतः उसका यह कर्तव्य हो जाता है कि आदमी इस धरती पर जो उन्नतता प्राप्त करना चाहता है, उसमें वह सहयोग दे। इस अर्थ में राज्य अथवा कोई भी सरकार एक महत्वपूर्ण साधन है, न कि माध्य, और उसका यह दायित्व है कि वह ऐसी मजबूत व्यवस्था स्थापित करे, ताकि सब लोग, अछूत, कमजोर अथवा अन्य कोई, एक सम्मानपूर्वक जीवन जी सकें। राज्य एक अनिवार्य मानव संस्था है जिसका सुगम होना अमानव भी बन है। संक्षेप में, राज्य अथवा सरकार जैसी मानव संस्था की समाज के व्यापक हितों की दिशा में अधिक से अधिक उपयोगी बनाया जाना चाहिए।

डॉ. अम्बेडकर का मानववादी दृष्टिकोण सुस्पष्ट है। उनके राजनीतिक विचारों में कानून एवं संविधानवाद का महत्वपूर्ण स्थान है। कानून स्वतंत्रता एवं समानता का संरक्षक है। उन्होंने कहा, "कानून के समक्ष सभी नागरिक समान हैं और सबके नागरिक अधिकार समान हैं।" उनकी मान्यता थी कि नये संविधान के अन्तर्गत सभी नागरिकों के अधिकार समान हैं और कोई

भी कानून, नियम, या रीति-रिवाज अथवा व्यवस्था ऐसी नहीं रहेगी जो भेद-भाव करती है, जो ऊँच-नीच अथवा दूत-अदूत का विचार पैदा करती है। डॉ० अम्बेडकर ने आगे कहा, "कोई राज्य ऐसे कानून नहीं बनायेगा या रीति-रिवाजों को लागू नहीं करेगा जिससे नागरिकों की सुविधाएँ समाप्त हों, न कोई राज्य किसी नागरिक को उसके जीवन, स्वतंत्रता तथा सम्पत्ति के अधिकारों से कानून की विधि के बिना वंचित करेगा, और न कानून का संरक्षण ही उसके लिए मना किया जायेगा।"⁵⁷ व्यक्ति के प्राकृतिक एवं अन्य अधिकारों का संरक्षण संविधानवाद से है। डॉ० अम्बेडकर ने न केवल सैद्धान्तिक संविधानवाद पर ही विचार किया, अपितु सांविधानिक नैतिकता और व्यावहारिकता पर भी बल दिया, ताकि जनतांत्रिक प्रणाली सुचारु रूप से चलती रहे। अपने राजनीतिक विचारों में डॉ० अम्बेडकर ने सधीय तथा एकात्मक सरकार को भारतीय परिस्थिति में उपयुक्त बताया और कहा, "एक भारतीय होने के नाते, भारतीय राष्ट्रवाद में रुचि होने के कारण, मैं स्पष्ट कह देना चाहता हूँ कि मैं सरकार के एकात्मक रूप में विश्वास करने वाला हूँ और ऐसे सुझाव को छिन्न-भिन्न करने का विचार मुझे प्रिय नहीं है। एकात्मक सरकार भारतीय राष्ट्र के निर्माण में बहुत ही प्रभावशील रही है।"⁵⁸ संक्षेप में, एकात्मक सरकार भारतीय राष्ट्र को टूटने और विभक्त होने से बचा सकती है।

सामाजिक न्याय

बाबासाहेब डॉ० अम्बेडकर सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक दृष्टि से पट्टलित लोगों के प्रति समर्पित विद्रोही नेता थे। आजादी के पूर्व एवं पश्चात् वह धर्म के सुधारवादी-आलोचक और राजनीति में एक निश्चित दृष्टिकोण अपनाने वाले व्यक्ति थे। संविधान के महान् निर्माता और गम्भीर विद्वान्, जिज्ञासु भी थे। इन सबसे अधिक वह अनेक स्तरों पर मानव मुक्ति के लिए एक सशक्त योद्धा थे। वैसे वह भाम्नी परिवार में जन्मे थे, पर विधि निर्माण के क्षेत्र में वह सर्वाधिक लोकप्रिय व्यक्ति बन गये। संविधान और विधिक क्रान्ति को समझने वाले लोग, उन्हें सामाजिक न्याय का भसीहा और सामाजिक दासता का कट्टर शत्रु के रूप में स्मरण करते हैं। वही एक ऐसे न्याय-प्रिय विद्वानों में से थे जिन्होंने न्याय की धारणाओं को नया रूप दिया और बाबासाहेब अम्बेडकर तो स्वयं सामाजिक न्याय के अग्रदूत थे। उन्होंने सामाजिक अन्याय का अनुभव किया, उसकी पीड़ाओं को भोगा और उसके क्रूर प्रहारों को सहन ही नहीं किया, अपितु साहसपूर्वक उनका डटकर सामना किया।

भारत में, विशेषकर हिन्दू समाज में विद्यमान सामाजिक अन्याय ने ही डॉ० अम्बेडकर को सामाजिक न्याय के स्वरूप और विषय पर चिन्तन करने के लिए बाध्य कर दिया। जहाँ सभी क्षेत्रों में अन्याय, शोषण तथा उत्पीड़न होगा, वहाँ न्याय की धारणा उद्भूत होगी। डॉ० अम्बेडकर न्याय की सामान्य धारणा से सर्वप्रथम प्रारम्भ हुए और वह न्याय के स्वरूप एवं विषय को लेकर, प्रोफेसर बर्गबॉन की विवेचना से सहमत हुए, जिन्होंने कहा, "न्याय का सिद्धान्त सारगर्भित है और अधिकांशतः उन सभी सिद्धान्तों को भी अपने में सम्मिलित करता है जो एक नैतिक व्यवस्था की आधारशिला बन चुके हैं। न्याय ने सदैव समानता, शक्तिपूर्ति के समानुपात के विचारों को जाग्रत किया है। समदृष्टि समानता की ओर संकेत करती है। नियम तथा समय, सही एवं सदाचरण का मूल्य में समानता से सम्बन्ध होता है। यदि सभी आदमी समान हैं तो सभी मनुष्य एक ही सार-तत्त्व के हैं और वह समान सार-तत्त्व उन्हें समान मौलिक अधिकारों और समान

स्वतन्त्रता के लिए अधिकारी बनना है ।¹⁵⁹ न्याय को इस विवेचना में अनेक बातें निश्चय हो अनिर्दिष्ट हैं ।

न्याय को वक्त समान्य धरणा में सहमत होते हुए, डॉ. अम्बेडकर ने स्वयं न्याय को परिभाषा इस प्रकार की, "न्याय समन्वयः स्वतन्त्रता, समानता और प्रभु-भाव का दृढ एवम हो है ।"¹⁶⁰ उनके सामाजिक न्याय की धारणा का यही आधार-भूत विवर है । वह मानव व्यक्तित्व को गरिमा में अनिर्दिष्ट विचार है जिसे उन्होंने, संविधान का मुख्य निर्माता होने के नाते न्याय, स्वतन्त्रता, समानता, प्रभु-भाव और अदानी को गरिमा के मूल्यों पर निर्धारित किया । सामाजिक न्याय के ये आधार-भूत अदर्श भारत के सभी नागरिकों के बीच बन्धुत्व और मैत्री पर आधारित सम्बन्धों को और संकट करते हैं और ये माँग करते हैं कि सभी नागरिक राष्ट्र के समान नागरिक होने के नाते एक दूसरे का सम्मान करें । यह सामाजिक न्याय को प्रवृत्त सामाजिक जीवन में परस्परिक सम्मान और दायित्व के महत्व को प्रमत्तित करता है । सामाजिक न्याय के निरूपण हो अन्य पक्ष भी हैं, पर ये मूल्य कहीं अधिक प्राथमिक हैं, क्योंकि वे सम्पूर्ण मानवता का प्रतिनिधित्व करते हैं ।

भारत को राजनीतिक अजडता मिली और यहाँ राजनीतिक जनतन्त्र की स्थापना भी ली गई । लेकिन जैसा कि डॉ. अम्बेडकर ने कहा भारतीयों को मात्र राजनीतिक जनतन्त्र में ही मनुष्य नहीं हो जाना चाहिए, "हमें साथ ही अपने राजनीतिक जनतन्त्र को एक सामाजिक जनतन्त्र भी बनाना चाहिए । राजनीतिक जनतन्त्र अधिक दिनों तक लगे नहीं बढ़ सकता यदि उनका आधार सामाजिक जनतन्त्र नहीं होता है । सामाजिक जनतन्त्र का क्या अर्थ है ? इसका मतलब एक जीवन प्रणालि है जो स्वतन्त्रता, समानता और प्रभु-भाव को जीवन के अदर्शों के रूप में स्वीकार करती है । स्वतन्त्रता, समानता और प्रभु-भाव के इन अदर्शों को एक त्रयी के पृथक्-पृथक् गुणों के रूप में नहीं समझना चाहिए । वे इस अर्थ में एक त्रयी को एकता का निर्माण करते हैं कि उन्हें एक-दूसरे से पृथक् करना, जनतन्त्र के मूल तत्त्वों को ही पण्डित करना है ।"¹⁶¹

डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में, मानव व्यक्तित्व के निर्माण में स्वतन्त्रता को एक महत्वपूर्ण भूमिका होती है । स्वतन्त्रता विचार, अभिव्यक्ति, विश्वास, अम्मा और दरमना में निहित नहीं है । स्वतन्त्रता से अदर्श लगे बढ़ता है, विचार सम्पन्न होता है और अपने को अनेक रूपों में अभिव्यक्त करता है । ठमसे कला और सहित्य की अभिव्यक्ति के लिए भी अवसर मिलते हैं । स्वतन्त्रता के माध्यम में ही अदानी में छिपी प्रतिभार् जगृत होती हैं और यह अपने भाव का निर्माण भी करता है । अदर्श की स्वतन्त्रता को नियंत्रित करने के लिए समानता की भूमिका परिलक्षित की जाती है । समानता अदानी को अदानी, समूह को समूह और समुदाय को समुदाय के साथ बांधती है । उनके बीच परस्परिक सम्बन्ध, सहयोग और सामाजिक सम्बन्ध स्थापित करती है । समानता परस्परिक दायित्वों की चेतना और अधिकारों की पहचान को सम्भव बनाती है, जिन्हे किसी समूह के सदस्य, देश के सभी नागरिक, बन्धुत्व की भावना में बाँधते हैं । समानता लोगों को एकता के सूत्र में बाँधने का एक मुद्दा है । प्रभुत्व यह अदर्श है जो स्वतन्त्रता और समानता के लिए तत्पुष्ट वातावरण पैदा करता है जहाँ लोग उनके व्यवहार में सम्मिलित हो सकें । "प्रभुत्व का अर्थ क्या है ?", डॉ. अम्बेडकर ने पूछा और स्वयं कहा, "प्रभुत्व का अर्थ सभी मानवों के बीच एक सम्मन्य भाईचारे की भावना है, सभी भारतीय एक राष्ट्र हैं । सभी

यह आदर्श है जो सामाजिक जीवन को एकता और सुदृढ़ता प्रदान करता है।¹⁶² इसी कारण डॉ अम्बेडकर ने इस बात पर बल दिया कि ये आदर्श एक दूसरे से पृथक् नहीं किये जा सकते। यह कहना उचित होगा कि सामाजिक न्याय की प्रक्रिया में एक आदर्श दूसरे की सम्पूर्ति करता है, उसे सम्पूर्ण बनने की दिशा में सहयोग देता है। यदि उन्हें उदार दृष्टि से समझा जाये और उनके अनुरूप व्यवहार किया जाये तो वे सामाजिक न्याय की धारणा को व्यावहारिक बना सकने में सक्षम सिद्ध होंगे।

डॉ अम्बेडकर की सामाजिक न्याय की धारणा एक ऐसी जीवन पद्धति है जिसके अनुसार समाज के प्रत्येक व्यक्ति को उचित स्थान मिलना चाहिए। लेकिन उचित स्थान का मतलब यहाँ जन्माधारित सामाजिक प्रतिष्ठा नहीं है। इसका सीधा अर्थ वह योग्यता या गुण है जिसके अनुसार किसी को सही-सही सामाजिक प्रतिष्ठा मिले। डॉ अम्बेडकर की सामाजिक धारणा के मुख्य तत्त्व इस प्रकार हैं—सम्मानपूर्वक रहें और रहने दें, सभी को मान-सम्मान मिले, किसी के प्रति हिंसा न की जाए, स्याई अथवा तपाकथित स्वाभाविक वर्गों में बाँटे बिना प्रत्येक को अपना विवेकपूर्ण हिस्सा मिले, साविधानिक शासन के प्रति निष्ठापूर्वक रहना, विधि के समक्ष समता, समान अधिकारों की स्वीकृति, साविधानिक कर्तव्यों का निर्वाह, सामाजिक दायित्वों और विधिक कर्तव्यों की अनुपालना, बेगार तथा भुखमरी से बचाव, कुछ प्राथमिकताओं सहित सभी को समान अवसरों की सुलभता, सम्पत्ति-शिक्षा की उपलब्धता और अन्ततः न्याय, स्वतन्त्रता, समता, भ्रातृत्व तथा राष्ट्रीय एकता सहित मानव व्यक्तित्व की गरिमा। डॉ अम्बेडकर की दृष्टि में, सामाजिक न्याय के सिद्धान्त का सीधा सम्बन्ध भारत की अखण्डता से है अर्थात् इस मातृभूमि में रहने वाले सभी नागरिक समानतः भाई-भाई हैं, चाहे वे हिन्दू हों, जैन तथा बौद्ध, यहूदी तथा पारसी या फिर मुस्लिम और ईसाई। इस प्रकार बाबासाहेब अम्बेडकर के अनुसार सामाजिक न्याय का विचार लोगों में मात्र राष्ट्रीय भौतिक लाभों का न्यायोचित वितरण ही नहीं है, अपितु वह मूलतः ऐसी जीवन पद्धति का समर्थक है जो पारस्परिक मान-सम्मान, मैत्री-भाव, समान नागरिक होने की उत्कण्ठा, राष्ट्रीय जीवन के सभी क्षेत्रों में न्यायोचित भागीदारी आदि पर आधारित हो। अतः सामाजिक न्याय का पानदण्ड मात्र भौतिक प्रगति नहीं है, मात्र शारीरिक भूख-प्यास मिटा देना नहीं है, कुछ सुख-सुविधाएँ या सरकारी नौकरियाँ देना ही नहीं है, बल्कि इनसे भी अधिक महत्वपूर्ण पक्ष यह है कि भारत के नागरिकों अथवा सभी वर्गों और धर्मों के लोगों के बीच उन मानव मूल्यों तथा आधारों की बाहुल्यता है जिनसे समाज की व्यवस्था न्यायोचित बने और राष्ट्रीय जीवन समरसता की दिशा में अभिवृद्ध हो।

फिर डॉ अम्बेडकर ने, अपनी सामाजिक न्याय की धारणा के अनुरूप, उन सामाजिक न्याय के सिद्धान्तों को स्वीकार नहीं किया, जिन्हें उन्होंने वर्ण व्यवस्था, प्लेटो की स्क्रीम, अरस्तू के चिन्तन, नीखो के विचार, दैविक कानून, मध्यकालीन दृष्टिकोण, मार्क्सवादी सर्वहारा समाजवाद और गांधी के सर्वोदय समाज में अन्तर्निहित पाया। इन सुपरिचित सिद्धान्तों को डॉ साहेब ने क्यों नहीं माना? क्या ये सिद्धान्त पद्धतित, कमजोर तथा पिछड़े वर्गों के हित में नहीं हैं? संविधान में वर्णित सामाजिक न्याय और इन सिद्धान्तों में कौन से मौलिक भेद हैं? ये

कहा जाता है कि वैदिक काल से ही सामाजिक न्याय का विचार प्रारम्भ हो गया था, जब वन व्यवस्था के अन्तर्गत चार वर्गों—ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य तथा शूद्र को उनके गुण-कर्मनुसार भिन्न-भिन्न कर्तव्य सौंप दिये गये थे। राजा का मुख्य कार्य वर्ग व्यवस्था को पवित्रता तथा दिव्यता को सुरक्षित रखना था ताकि लोगों का सामाजिक जीवन उनके कर्तव्यानुसार सुचारु रूप से चलता रहे। सामाजिक न्याय के इस विचार का समर्थन और प्रमाणीकरण सनस्त हिन्दू शस्त्रों ने किया। मनु-स्मृति में वर्ग कर्तव्यों की विधि के रूप में संहिताबद्ध कर दिया और भगवद्गीता ने उनके 'स्वधर्म' को सना दो जिसमें वर्ग तथा आश्रम दोनों हो आ जाते हैं। वर्णाश्रम में निहित कर्तव्यों की विधि तथा धर्म दोनों की दृष्टि से निम्नान्त अनिवार्य है, क्योंकि उसमें वैयक्तिक और सामाजिक दोनों प्रकार के जीवन का धारण होता है। इस प्रकार सामाजिक न्याय के सिद्धान्त को हिन्दूशस्त्रों तथा विद्वानों ने वर्णाश्रम धर्म के साथ जोड़ दिया और उसे वैदिकवाद, ब्राह्मणवाद और हिन्दूवाद के एक अभिकरण के रूप में अकाट्य माना गया।

डॉ० अम्बेडकर ने सामाजिक न्याय के वर्णाश्रमवादों दृष्टिकोण को कठई स्वीकार नहीं किया। उसने प्रत्येक वर्ग के लोगों के लिए कर्तव्य निर्धारित एवं विवर्तित करते समय, सामाजिक असमानता को एक अधिकृत सिद्धान्त मान लिया। वर्णाश्रम व्यवस्था में सर्वोत्तम और पवित्र प्रतिष्ठा एक ही वर्ग अर्थात् ब्राह्मणों को प्रदान की गई। अन्य तीनों वर्गों के लोगों को उनसे हीन माना गया। सबसे अधिक अधिकार ब्राह्मणों को दिये गये और सबसे निम्न स्तर पर शूद्रों को रखा गया यह कहते हुए कि ये लोग जन्म से अयोग्य तथा अक्षम होते हैं। अतः उन्हें इन तीनों वर्गों के लोगों की सेवा ही करनी चाहिए। प्रत्येक चीज को, चाहे वह धर्म हो या नैतिकता, कानून हो या राज्य, ब्राह्मण वर्ग के हितों की सुरक्षा की दृष्टि से ही परिष्कृत किया गया। इस तथ्य को मनु-स्मृति के निम्न उद्धरणों से धर्नी-धौत परखा जा सकता है—

“अपनी सुशिक्षित, उत्पत्ति की उच्चता, कठोर नियमों की अनुत्तलता और अपनी विशेष पवित्रता के कारण, ब्राह्मण सभी (वर्गों) का लॉर्ड है।”

“चूँकि प्रजापति के मुँह से ब्राह्मण पैदा हुआ, वह प्रथम-जन्मा है और चूँकि वह वेद ज्ञाता है, इसलिए वह अधिकार से समस्त सृष्टि का लॉर्ड है।”

“समस्त पैदा हुए प्राणियों में सबसे उत्तम वे हैं जो जीवनयुक्त हैं, इनमें भी वे हैं जो बुद्धियुक्त हैं और बुद्धियुक्त तथा सभी मानव प्राणियों में भी ब्राह्मण श्रेष्ठ हैं।”

“पैदा हुए प्राणियों का लॉर्ड होने के नाते, ब्राह्मण कानून का खजाना है और जो कुछ इस संसार में विद्वान है, ब्राह्मण उसका स्वामी है, क्योंकि उसकी उत्तम उत्पत्ति है।”

“राजा को मुबारक ठठने के पश्चात् ब्राह्मणों की पूजा और उनकी देखभाल करनी चाहिए और उसे उनके निर्दयानुसार चलना चाहिए, क्योंकि वे पवित्र विज्ञान (वेद) के पण्डित हैं, राजन तथा नृपति के ज्ञाता हैं।”

“ब्राह्मण सर्वश्रेष्ठ है। अतः किसी को उनके प्रति कठोर शस्त्रों का प्रयोग नहीं करना चाहिए और शूद्रों को उनकी सेवा करनी चाहिए स्वयं में जाने के लिए अथवा इस जीवन तथा सभी जीवन को सुधारने के लिए, शूद्र के समस्त तत्त्व ब्राह्मणों की सेवा से दूरे होते हैं।”

“ब्राह्मण की सेवा ही शूद्र का सर्वोत्तम धन्य है, वह इसके अलावा अन्य जो कुछ करेगा उसका उसे कोई लाभ नहीं मिलेगा। शूद्र को किसी तरह का धन-संग्रह नहीं करना चाहिए, भले हो वह ऐसा करने में सक्षम हो, क्योंकि जिस शूद्र ने धन-संग्रह किया है, वह ब्राह्मण को दुःख देता है।” ४३

इतना ही पर्याप्त है यह दिखाने के लिए कि मनु-स्मृति में किस प्रकार के न्याय सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया। यह निश्चय ही अन्तिम (सुपरमैन) की अभिव्यक्ति है। वह शिक्षा देता है कि ब्राह्मण की दृष्टि में जो शुभ है, उचित है, वहां विधिक रूप में न्यायसंगत है। हिन्दूशास्त्रों ने प्रथम ब्राह्मणों को पवित्र एवं ज्ञाता घोषित किया और फिर समस्त नैतिक एवं विधिक शक्ति उनके हाथों में सौंप कर उन्हें सब तरह से शक्तिशाली बना दिया। अपने हितों की रक्षा के लिए सभी अधिकार ब्राह्मणों में निहित कर दिये। संक्षेप में हिन्दू सामाजिक न्याय का सिद्धान्त यह मानता है कि जो कुछ उचित, शुभ तथा न्यायसंगत है उसे केवल एक ही वर्ग (ब्राह्मणों) के हितों की रक्षा करनी चाहिए। शूद्रों के अलावा क्षत्रियों, वैश्यों तथा मित्रों को भी कई अधिकारों एवं संस्कारों से वंचित रखा गया ताकि वे ब्राह्मण वर्ग को स्थिति तथा प्रतिष्ठा को चुनौती न दे सकें।

डॉ० अम्बेडकर ने देखा कि प्लेटो की स्कीम में भी न्याय को एक ही वर्ग के दृष्टिकोण से प्रस्तुत किया गया। समस्त राज-सत्ता अथवा प्रशासन बौद्धिक वर्ग (दार्शनिक-राजा) को सौंपने का प्रस्ताव रखा गया, क्योंकि इसी वर्ग के लोग सक्षम, योग्य और स्वभावतः विवेकशील एवं न्यायप्रिय समझे गये। सारी निर्णय-शक्ति उन्हीं तक सीमित रखी गई और उचित, शुभ या न्यायसंगत होने का निर्णय वही ले सकते थे। यह प्लेटो का सर्वसत्तावाद ही था, जो निश्चय ही जनतंत्र-विरोधी और समता-विरोधी था। प्लेटो ने, वर्ण व्यवस्था की भाँति सभी नागरिकों को समान अधिकार प्रदान नहीं किये और अन्य वर्गों को एक ही वर्ग की सेवा में अर्पित कर दिया। दोनों ने मानव प्राणियों को स्वभाव के अनुरूप निश्चित वर्गों में बाँटा जो अप्राकृतिक तथा बनावटी था। थैसोमैकस ने भी न्याय को शक्तिशाली वर्ग के हितों की रक्षा के साथ जोड़ा और कहा कि शक्तिशाली का हित ही न्याय है, हालांकि इसका विरोध सुक्रात तथा प्लेटो ने किया। उधर नीत्शे ने तो समस्त न्याय को अतिमानव (सुपरमैन) की कृपा व इच्छा का विषय मान लिया। जो कुछ अतिमानव अथवा सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति कहता है वही शुभ, उचित और न्याय है।

न तो वर्ण व्यवस्था, न ही प्लेटो की स्कीम और न ही थैसोमैकस तथा नीत्शे के विचारों में कोई ऐसे तत्व मिलते हैं जो सामाजिक न्याय के आदर्श की संतुष्टि करते हैं। इनमें से किसी ने भी सामाजिक न्याय को सामान्य आदर्शों से नहीं जोड़ा और न ही सम्पूर्ण समाज को न्याय का लक्ष्य बनाया। उनकी व्यवस्थाओं में सामाजिक न्याय का मुख्य केन्द्र बिन्दु एक विशेष वर्ग का हित ही रहा और उनके समाज-दर्शनों में एक ही वर्ग की श्रेष्ठता का गुणगान किया गया अर्थात् वर्ण व्यवस्था में ब्राह्मणों का, प्लेटो की स्कीम में विवेकयुक्त शासकों का, थैसोमैकस की दृष्टि में शक्तिशाली लोगों का और नीत्शे के विचार में अतिमानवों के वर्ग का। एक ही वर्ग की प्रतिष्ठा, शक्ति एवं सम्मान को सुरक्षित और सिद्धान्त-अन्य सभी नागरिकों को इनके अधीन रखा गया। इस सामाजिक भेदभाव को प्राकृतिक कह कर न्यायोचित ठहराने का प्रयास किया गया जो डॉ० अम्बेडकर की दृष्टि में सामाजिक न्याय की सच्ची भावना का स्पष्ट प्रतिरोध है।

डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, वर्ण व्यवस्था में स्वतंत्रता, समता और भ्रातृत्व के आदर्शों के लिए कोई स्थान नहीं है। उसमें सामाजिक असमानता का पोषण और मानव व्यक्तित्व की गरिमा का पतन होता है। उसमें उन लोगों, विशेषकर शूद्र-दलितों का आर्थिक सुरक्षा का कोई प्रबंध नहीं है जो ब्राह्मण वर्ग से निम्न स्तर पर आते हैं। वर्ण व्यवस्था में स्त्रीय चरित्र निलता है और 'सामाजिक असमानता' को समाज का अधिकृत आदर्श माना गया है। इसलिए डॉ. अम्बेडकर ने वर्णाश्रम धर्म के सम्पूर्ण सामाजिक न्याय के मरचनात्मक एवं कायात्मक टाँचे को अस्वीकृत कर दिया और कहा कि सामाजिक न्याय का जो सार-तत्त्व है, वर्णाश्रम धर्म उसका प्रतिरोधी है।⁶⁴ इन्हीं कारणों से, जैसा कि डॉ. अम्बेडकर ने मोचा, प्लेटो की स्कॉम असफल रहा, उससे कोई सार्वजनिक हित नहीं हुआ और उसमें सामाजिक वर्गीकरण तो नितान्त बनावटों सिद्ध हुआ। मानव स्वभाव के रहस्यों को प्लेटो समझने में असमर्थ रहा।⁶⁵ इस प्रकार वर्गाधारित सामाजिक न्याय को धारणाओं को निश्चित करने में, वर्ण तथा प्लेटो दाना ने 'सामाजिक असमानता', या भेदभाव, को अन्तर्निहित कर दिया। त्रेष्ठ वर्ग के अलावा अन्य वर्गों के लोगों पर अनेक सोनारें एवं नियंत्रितारें थोप दीं जो सामाजिक न्याय का भावना का स्पष्ट निषेध है। यहाँ तक कि अस्तु ने भी, सार्वजनिक शस्त्र में अपनी अटूट निष्ठा के बावजूद, सामाजिक असमानता को न्यायचित्त ठहराया। उसके अनुसार, "कृषि का कामकाज दासों द्वारा किया जाना है और कारीगरों की नागरिकता से इसलिए वंचित रहना है कि सद्गुण उन लोगों के लिए अममभव है जिनका समय शारीरिक श्रम में ही समाप्त होता है।"⁶⁶ संक्षेप में डॉ. अम्बेडकर के लिए यह सम्भव नहीं था कि वह सामाजिक न्याय के उन सिद्धान्तों का भानने जिन्होंने किसी न किसी आधार पर सामाजिक असमानता, स्त्रियों की निम्न स्थिति अग्रकृतिक श्रेष्ठता और घोषी गई दासता को न्यायचित्त रूप दिया। वह इन्हीं अन्यायों के प्रति तो जीवन भर संघर्ष करते रहे।

सविधान का मुख्य निर्माता होने के नाते, डॉ. अम्बेडकर ने श्रैसौमैकस जैसे विचारकों के सामाजिक न्याय की धारणाओं को स्वीकार नहीं किया, क्योंकि उनमें भी शक्तिशाली के हितों की वकालत की गई और साथ ही यदि शक्तिशाली के हितों एवं अधिकारों की रक्षा होती है तो असमानता और हिंसा को न्यायेविन ठहराया। जहाँ तक नीतियों के समाज-दर्शन का सम्बन्ध है, डॉ. अम्बेडकर ने कहा, "वह शक्ति की इच्छा, हिंसा, आध्यात्मिक मूल्यों का निषेध, अतिमानव तथा बलिदान, समान्य अदमों की दासता और पतन के साथ जुड़ गया।"⁶⁷ मनु के समान नीतियों भी सामाजिक असमानता एवं अन्याय का प्रतीक बन गया। इन दोनों का न्याय विचार सामाजिक न्याय को ठम भावना का निरवय हो निषेध है जिसे मुक्तान और बच्चा अम्बेडकर जैसे विचारकों ने अम कमजोर अदमों के हितों की रक्षा के लिए आवश्यक बतलाया। आधुनिक युग में स्वतंत्रता, समता और भ्रातृत्व के निषेध में सामाजिक न्याय कैसे सम्भव होगा ?

दैविक कानून के आधार पर कुछ ईश्वरवादी धर्मों तथा धर्मसंस्थितों द्वारा जिन प्रकार के सामाजिक न्याय का तत्वात्ता की गई, उसे भी डॉ. अम्बेडकर ने अस्वीकार कर दिया। दैविक कानून क्या है ? इस बात को प्रोफेसर रायकृष्णन् ने धर्माधर्मों में समझाया और कहा कि यह ईश्वर की इच्छा है। ईश्वर अदमों के कर्मानुसार उनके भय न्याय करता है। न्याय "ईश्वर के मन और संकल्प का ही रूप है। ईश्वर उसका प्रवर्धक, कर्मण्य है। न्याय ईश्वर का विशेष गुण है। वह प्रत्येक कार्य, प्रत्येक विचार को एक अद्वय रूप में किन्तु न्याय का सर्वधर्म तात्त्व में टेलन है।"⁶⁸ इसका तात्पर्य यह है कि ईश्वरानुसार कानून इतने निश्चित हैं कि उनसे कोई अदमों बच नहीं सकता। जो कुछ मसार में चर्चित होगा है, वह ईश्वर के ही न्याय का प्रत्यक्ष है। डॉ. अम्बेडकर ने मानव समाज में इस प्रकार के सामाजिक न्याय की धारणा को कतई स्वीकार नहीं

किया। उन्होंने ईश्वर को न्याय करने वाला नहीं माना, क्योंकि उसका कोई अस्तित्व ही नहीं है। बाबासाहेब ने सामाजिक न्याय की ऐसी किसी धर्मशास्त्रीय धारणा को स्वीकार नहीं किया जिसका प्रचार मुस्लिम, बहूदी, ईसाई, सिक्ख तथा हिन्दू मजहबों ने किया। उन्होंने धार्मिक र्व्यों तथा सन्तों के उभे विचार को भी नहीं माना कि सभी लोग ईश्वर के समक्ष समान हैं और ईश्वर ही उन्हें न्याय देगा, क्योंकि इस प्रकार की समानता एवं न्याय कोरी कल्पना के सिवाय और कुछ नहीं है।

एक विधिवेत्ता के रूप में, डॉ. अम्बेडकर ने सामाजिक न्याय के उन सौकिक एवं नैतिक तत्वा को अधिक महत्व दिया जिनका मीमा सम्बन्ध आदमी की भलाई से होता है। न्याय के सन्दर्भ में बाबासाहेब ने आदमी और ईश्वर के बीच सम्बन्धों को निरर्थक एवं अग्रामगिक बनाया। यह विष्कुल ही खासली आशा है कि दिव्य जगत् में सभी को न्याय मिलेगा, जब कि वर्तमान संसार में सामाजिक अन्याय और आर्थिक शोषण करने वालों के हाथों में खेलते रहें, उनके अत्याचार फैलते रहें और उनके समक्ष असहाय बने रहें। यदि दैविक कानून के द्वारा विद्यमान जगत् में न्याय सम्भव नहीं है तो वह किसी अदृश्य संसार में कैसे सम्भव होगा? ईश्वर की कृपा एवं न्याय का यहाँ कोई सीकत नहीं मिलता। इसी कारण डॉ. अम्बेडकर ने एक ओर कबीर, नानक, रविदास, चौखामेला तथा ऐसे ही सन्तों की सामाजिक सेवा के लिए, प्रशंसा की तो दूसरी ओर 'ईश्वर के समक्ष समानता' की धारणा को उन्होंने एक कल्पना बतलाया जिसे मानव प्राणियों ने कभी भांगा नहीं। सामाजिक न्याय के आदर्श को केवल इसी सौकिक समाज में प्रभावी बनाने की आवश्यकता है ताकि पददलित, कमजोर एवं पिछड़े वर्गों के हितों की संविधान और सरकार द्वारा रक्षा की जा सके। विद्यमान स्थिति में तो राज्य का कानून ही प्रभावी हो सकता है, न कि दैविक कानून।

सामाजिक न्याय की मार्क्सवादी धारणा भारत के पददलित, कमजोर तथा पिछड़े वर्गों के सन्दर्भ में बहुत ही महत्वपूर्ण लगती है। इस धारणा ने शोषित वर्गों के सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक हितों की अच्छे ढंग से चिन्तित की है। लेकिन डॉ. अम्बेडकर ने इस धारणा को भारतीय सामाजिक स्थिति में उपयुक्त नहीं पाया, क्योंकि यद्यपि मार्क्सवादी न्याय की धारणा में, सामाजिक न्याय के आर्थिक एवं सौकिक पक्षा पर अधिक बल दिया है, पर उसमें सार्वभौम प्रभावीकरण की कमी है। इसमें भी केवल सर्वहारा वर्ग के हितों की सुरक्षा का लक्ष्य मिलता है। न्याय के वर्ग-चरित्र की रूपरेखा मार्क्स, एंगेल्स, लेनिन तथा भाओ जैसे विचारकों ने प्रस्तुत की। उन्होंने सामाजिक न्याय की माँग करते समय सर्वहारा वर्ग के आर्थिक हितों को सर्वोपरि माना और वेन्हीं भी आवश्यकता पड़ने पर हिमात्मक क्रान्ति द्वारा प्राप्त किया जा सकता है। हमके लिए भी सर्वहारा वर्ग की तानाशाही की स्थापना आवश्यक होगी। साथ ही मार्क्सवादी विचारधारा ने धर्म की भूमिका को पूर्णतः अस्वीकार कर दिया और धर्म को मानव के लिए निरर्थक एवं कार्पनिक बतलाया। डॉ. अम्बेडकर ने इसी बात का विरोध किया, क्योंकि सामाजिक न्याय की प्रक्रिया में धर्म की अहम् भूमिका होती है। न्याय के सन्दर्भ में धर्म का सामाजिक मूल्य है। डॉ. अम्बेडकर ने स्वीकारा कि भारतीय स्थिति में धर्म के बिना कुछ भी करना सम्भव नहीं है। यहाँ का सामाजिक जीवन धर्म से पूर्णतः जुड़ा हुआ है। इसलिए डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में धर्म को उभे सामाजिक न्याय की धारणा से पृथक् नहीं कर सकते जिसे हम भारतीय स्थिति में चाहते हैं। भारत में सामाजिक न्याय धर्म के बिना सम्भव नहीं होगा। अतः डॉ. अम्बेडकर ने तीन मुख्य कारणों से मार्क्सवादी धारणा को अस्वीकार किया : (i) उसमें एक तत्व पर अधिक बल दिया गया है (ii) न्याय की प्रभावी प्रक्रिया में सर्वहारा वर्ग की

तानाशाही को आवश्यक माना गया है; और (iii) धर्म की भूमिका का निषेध किया गया है। ये सभी बातें डॉ. अम्बेडकर को अप्रिय लगीं। इसलिए वह आर्थिक तत्त्व के सामाजिक न्याय में महत्त्व को मानते हुए, मार्क्सवाद की सामाजिक न्याय की धारणा से पूर्णतः सहमत नहीं हुए।

गांधी का सर्वोदय सामाजिक न्याय का आदर्श निश्चय ही धर्म से जुड़ा हुआ है। आर्थिक तत्त्व पर अधिक बल नहीं है और तानाशाही का भी उसमें निषेध है। लेकिन डॉ. अम्बेडकर ने गांधीवाद को पूर्णतः अस्वीकार कर दिया, क्योंकि उसका मूलधार वह सनातन धर्म अथवा वर्णाश्रम धर्म है जिसे बाबासाहेब ने कतई स्वीकार नहीं किया। इसके अलावा गांधीजी को सामाजिक न्याय की धारणा 'वैष्णवजन' की भावना और ईश्वर कृपा अथवा 'दरिद्रनारायण' के विचार पर आधारित है जिसे डॉ. अम्बेडकर ने पद्धतियों, कमजोर एवं पिछड़े वर्गों की सामाजिक स्थिति के सन्दर्भ में स्वीकार नहीं किया। गांधीजी मानते थे कि मानव उत्थान के लिए सत्य, अहिंसा और ईश्वर-प्रेम आवश्यक हैं। डॉ. अम्बेडकर के लिए सम्भव नहीं था कि वह गांधीवाद में आस्था रखते। उन्होंने गांधी को सर्वोदय सामाजिक न्याय की धारणा को तीन मुख्य कारणों से अमान्य कर दिया : (1) वह उस श्रम-विभाजन के विचार पर आधारित है जो वर्णाश्रम धर्म में अन्तर्निहित है; (2) उसमें न्याय के रख-रखाव की प्रक्रिया में दरिद्रनारायण की भूमिका को महत्त्वपूर्ण स्थान दिया है, और (3) उसमें आर्थिक न्याय के लिए जिस न्यासिता के आदर्श को प्रस्तावित किया गया है वह भेड़िया को मेमना को रखवाली करने के समान है अर्थात् पूँजीपति धन-सम्पत्ति के स्वामी न होकर सामाजिक हित में उसके प्रबंधक-न्यासी होंगे जो भारतीय स्थिति में असम्भव है। यह मूलतः उस सामाजिक असमानता को न्यायोचित ठहराना था जो हिन्दू समाज-दर्शन में निहित है। वस्तुतः डॉ. अम्बेडकर ने सामाजिक न्याय की प्रक्रिया में वर्णाश्रम की भावना और ईश्वर के सकल्य की भूमिका को आधार नहीं बनाया। उन्होंने तो सांविधानिक शासन, कानून, धर्म और नैतिकता को सामाजिक न्याय का आधार स्वीकार किया।

कोई अब भी यह प्रश्न कर सकता है - डॉ. अम्बेडकर के सामाजिक न्याय की धारणा का निरचित सार-तत्त्व क्या है ? उसके उत्तर में, यह कहा जा सकता है कि सभ्य मानव प्राणियों की समानता, स्त्री-पुरुष की समान प्रतिष्ठा, कमजोर एवं निम्न जाति के लोगों के प्रति सम्मान की भावना, आर्थिक खराहाली, समान मानव अधिकारों के प्रति निष्ठा, पारस्परिक प्रेम, सहयोग तथा सामाजिक सद्भाव की प्रचुरता, धार्मिक सहिष्णुता एवं सहयोग, अन्य नागरिकों के साथ बंधुत्व-भाव, सभी मामलों में मानवीय व्यवहार, सभी नागरिकों की गरिमा, जातिगत भेदभावों का अन्त, सभी नागरिकों की शिक्षा तथा सम्पत्ति का अधिकार, पैदो-भाव, श्रम-संकल्प कुछ ऐसे तत्त्व हैं जो डॉ. अम्बेडकर के सामाजिक न्याय की धारणा का निर्माण करते हैं और यह धारणा सांविधानिक शासन, अर्थात् कानून का शासन, भारत के सभी नागरिकों को एक-सूत्र में बांधने के लिए समान नागरिक संहिता में अटूट विश्वास करता है। इससे भी अधिक डॉ. अम्बेडकर ने भारतीय स्थिति में भ्रातृत्व पर अत्यधिक बल दिया। उनकी दृष्टि में, सामाजिक न्याय के लिए वास्तव में हम जो चाहते हैं वह भ्रातृत्व ही है। राजनीतिक एवं आर्थिक न्याय की तुलना में उस सामाजिक न्याय की अधिक आवश्यकता है जो मूलतः भ्रातृत्व पर आधारित है। अतः भ्रातृत्व सामाजिक न्याय की आधारभूत शिक्षा है।

भारत में सामाजिक न्याय के लिए भ्रातृत्व क्यों आवश्यक है ? जैसा कि डॉ. अम्बेडकर ने कहा, "भ्रातृत्व भाईचारे की भावना का दूसरा नाम है। यह उस भावना में अन्तर्निहित है जो किसी व्यक्ति की दूसरों की फलाई की ओर ले जाती है जिसके कारण दूसरों की फलाई उसके लिए स्वभावतः और अनिवार्यतः हमारे अस्तित्व की मौलिक दशाओं की ओर आकर्षित करती

है।¹ इसी भाव के कारण ही कोई व्यक्ति अपने हितों का सार्वजनिक हित में बलिदान कर देता है। एक बार जब कोई आदमी भातृ-भाव से ओत-प्रोत हो जाता है वह स्वतः सामाजिक न्याय की प्रक्रिया में भागीदार बनेगा और उसे विभिन्न क्षेत्रों में प्रभावी बनाने के लिए अपना सहयोग और सद्भाव प्रदान करेगा। डॉ० अम्बेडकर की दृष्टि में भातृत्व सर्वोच्च मानव मूल्य है जो आदमी को दूसरों की भलाई करने के लिए समर्पित करता है। ऐसा आदमी समाज सेवा के लिए लालायित रहता है और दूसरों का जानबूझकर अहित नहीं करता। वह आदमी जो भातृत्व से अधिभूत है किसी कानून की बाधता के बिना, इस प्रकार प्रबुद्ध बन जाता है कि वह स्वतः सामाजिक न्याय के मार्ग का अनुसरण करेगा। वह मानव मूल्यों में निष्ठा रखते हुए सामाजिक असमानता अत्याचार एवं शोषण से दूर रहेगा। यही वह सामाजिक न्याय की निश्चित धारणा है जिसमें डॉ० अम्बेडकर की अटूट आस्था थी और सविधान के नीति निर्देशक तत्वों और मौलिक अधिकारों के द्वारा वह उसे साकार रूप देना चाहते थे। सामाजिक न्याय को यह धारणा सम्पूर्ण भारत और उसके सभी नागरिकों के लिए एक नया सन्दर्भ एक नया अर्थ प्रदान करती है जो यहाँ के प्रजातंत्र, धर्म निरपेक्ष स्वरूप और राष्ट्रीय एकता की दृष्टि से पूर्णतः प्रासंगिक है।

यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है डॉ० अम्बेडकर ने सामाजिक न्याय पर ही जोर क्यों दिया ? यह महत्त्वपूर्ण प्रश्न है। न्याय कई प्रकार का होता है जैसे विधिक न्याय आर्थिक न्याय राजनीतिक न्याय धार्मिक न्याय प्राकृतिक न्याय वितरणात्मक न्याय प्रशासनिक न्याय स्त्री एवं बाल न्याय तथा सामाजिक न्याय। निश्चय ही सभी प्रकार के न्याय मानव जीवन में महत्त्व रखते हैं पर सामाजिक न्याय का महत्त्व कहीं अधिक है क्योंकि डॉ० अम्बेडकर की दृष्टि में उसमें न्याय के सभी पक्षों का समावेश है। सामाजिक न्याय सम्पूर्ण समाज की व्यवस्था का घटक है जबकि अन्य न्याय के प्रकार उसके किसी एक ही पक्ष को पूरा करते हैं। विधिक न्याय हो अथवा आर्थिक या राजनीतिक, यह सीमित क्षेत्र का मुद्दा होता है। ये न्याय समाज व्यवस्था के ही अंग हैं पर उनका क्रियान्वयन छोटे लोगों को लाभ पहुँचाता है। उन्हें सम्पूर्ण समाज की व्यवस्था बनाये रखने के लिए नियोजित किया जाता है क्योंकि समाज के समस्त अंगों को एक विराट् न्याय की धारणा से जोड़ना पड़ता है। वह न्याय की विराट् धारणा सामाजिक न्याय है जिसमें विधिक आर्थिक राजनीतिक धार्मिक प्राकृतिक सभी प्रकार के न्याय समाहित हैं। गरीबी बेगार तथा दरिद्रता मिटाना स्त्रियों को समान प्रतिष्ठा देना सम्पत्ति एवं कृषिक झगड़ों का निपटारा अभाव ग्रस्त लोगों को विधिक सहायता देना पिछड़े वर्ग के लोगों को आरक्षण प्रदान करना राजनीतिक अधिकारों को कमजोर वर्ग के लोगों को सुलभ कराना तथा धार्मिक सद्भाव कायम रखना ये सब सामाजिक न्याय के ही विभिन्न पक्ष हैं जिनकी सम्पूर्ण सम्पूर्ण समाज व्यवस्था को न्यायोचित बनाने में सहायक सिद्ध होती है। इसलिए डॉ० अम्बेडकर ने सामाजिक न्याय को एक व्यापक धारणा मानकर उस पर अधिक बल दिया। सामाजिक न्याय को डॉ० अम्बेडकर ने चूँकि समता एवं भातृ भाव से जोड़ा इसलिए वह सम्पूर्ण समाज का कार्यात्मक रूप है। सामाजिक न्याय समूचे राष्ट्र की सोमाओं को धूता है और उसमें रहने वाले समस्त नागरिकों को बंधुत्व में बांधने का प्रयास करता है चाहे वे अमीर हों या निर्धन, सवर्ण हो या अवर्ण हिन्दू हो या मुस्लिम अथवा सिक्ख ईसाई तथा बौद्ध। इस प्रकार सामाजिक न्याय की धारणा सर्वसमाहित तथा सम्पूर्ण समाज व्यवस्था का संचालन है। इसी कारण डॉ० अम्बेडकर ने उस पर अत्यधिक बल दिया और कहा कि भारत में समाज व्यवस्था को न्याय स्वतंत्रता समता एवं भातृत्व के आदर्शों पर निर्मित किया जाना चाहिए जो सामाजिक न्याय के प्रमुख तत्व हैं। यह कोई एक व्यक्ति जाति समुदाय या धर्म का मुद्दा नहीं है। सामाजिक न्याय एक गतिशील

अनवरत चलने वाला आन्दोलन है जिसे भलीभाँति संचालित करने के लिए ज्ञान, कर्म और धर्म की आवश्यकता है। ऐसा कार्य शीलवान कार्यकर्ता ही कर सकते हैं।⁷⁰

राज्य और धर्म

डॉ. अम्बेडकर ने धर्म को जीवन का एक अपृथक् अंग माना और धर्म को समाज के अस्तित्व के लिए भी अनिवार्य बतलाया। समाज और शिक्षा में धर्म को अहम् भूमिका होती है। इससे वैयक्तिक शुद्धता तथा सामाजिक सुदृढ़ता बढ़ती है। धर्म सामान्य भलाई को और अप्रसिद्ध करता है। डॉ. अम्बेडकर का मान्यता थी कि सच्चा धर्म ही ऐसा कर सकता है। उनके अनुसार, राज्य और धर्म में घनिष्ठ संबंध है, क्योंकि धर्म सम्पूर्ण समाज का धारण करता है, जिससे राज्य के काम-धाम का संचालन सुचारु रूप में होता है। इसलिए राज्य का कर्तव्य है कि वह धर्म के प्रति न तो कठोर बने और न ही धर्म-विरोध का पक्षधर।

डॉ. अम्बेडकर का दृष्टिकोण था कि राज्य को सभी नागरिकों को विश्वास और धर्म की स्वतंत्रता देने चाहिए, उनको धर्म-प्रचार और धर्म-परिवर्तन को भी स्वतंत्रता कानून तथा नैतिक व्यवस्था की सीमाओं के अन्तर्गत होनी चाहिए।⁷¹ वह जानते थे कि धार्मिक स्वतंत्रता भारतीय संस्कृति की आत्मा है और यहाँ के नागरिकों के लिए ऐसी स्वतंत्रता का होना आवश्यक है। यदि कोई व्यक्ति अन्तर्मुखी है, तो धर्म उसे आन्तरिक सुख-शान्ति प्रदान करता है और कोई व्यक्ति बहिर्मुखी है, तो धर्म उसे सामाजिक सेवा के लिए प्रेरित करता है। अतः डॉ. अम्बेडकर के विचार से धार्मिक स्वतंत्रता आवश्यक है। वह चाहते थे किसी व्यक्ति को इसके लिए बाध्य न किया जाये कि वह अपना धर्म त्याग दे अथवा किसी धार्मिक संस्था तथा संगठन का सदस्य बन जाये, या फिर अन्य धार्मिक शिक्षाओं को ग्रहण करने के लिए विवश किया जाये। यदि वह ऐसा नहीं करता है, तो निरचय ही उसे स्वतंत्र छोड़ देना चाहिए। जब तक बच्चा समझदार नहीं होता है, उसको धार्मिक शिक्षा का भार उसके माता-पिता पर होना चाहिए।⁷² यदि वह बड़ा होने पर अन्य किसी धर्म में जाना चाहे, तो उसे पूर्ण स्वतंत्रता होनी चाहिए। उसे अपने मन-पसन्द धर्म को ग्रहण करने का पूर्ण अधिकार होना चाहिए। डॉ. अम्बेडकर ने स्वयं इस अधिकार का प्रयोग हिन्दू धर्म त्याग कर, बौद्ध धर्म को अंगीकार करके किया।

डॉ. अम्बेडकर ने धर्म की जीवन में अनिवार्यता और स्वतंत्रता के साथ-साथ ही, यह आग्रह किया कि लोग धर्मान्यता और कट्टरता का त्याग करें। धार्मिक भेदभाव, दबाव तथा धर्मान्यता का, जो कि भारतीय समाज को मुख्य चुनौतियों में से हैं, उन्होंने कड़ा विरोध किया। बहुत से लोग अपने धर्म की रक्षा और रतन के लिए जान दे सकते हैं, पर धर्मानुसार आचरण नहीं करते। यह धर्म को लेकर दोगलापन डॉ. अम्बेडकर को कटई पसन्द नहीं था। धर्म मनुष्य के लिए है, न कि मनुष्य धर्म के लिए। धर्म का काम शुद्धाचारण सिखाना है। मन को पवित्रता स्थापित करना है। ऐसे लोग, जो सच्चे धर्मानुसार आचरण करते हैं, सामाजिक एकता और सामाजिक स्थिति को सुधारने में सहायक सिद्ध होते हैं। वे अन्ततः राज्य के लिए अच्छे तथा निश्चिन्त नागरिक सिद्ध होते हैं। धर्मियों के मन की पवित्रता, शुद्धाचारण और शैलाचरण राज्य को सुदृढ़ता और एकता के लिए परमावश्यक है।

डॉ. अम्बेडकर एक मानववादो विचारक होने के नाते, धर्म की स्वतंत्रता एवं धार्मिक संस्थाओं के प्रबल समर्थक थे। धार्मिक संस्थाएँ, जैसा कि उनका विश्वास था, राज्य के उद्देश्य की पूर्ति में बहुत कुछ सहायक सिद्ध हो सकती हैं। धार्मिक संस्थाओं को कानून तथा राज्य व्यवस्था के अनुसार भी अपना कामकाज करना चाहिए। डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में, सभी

धार्मिक संस्थाएँ अपने सदस्यों पर कुछ आर्थिक योगदान करने के लिए नियम बनाने में स्वतंत्र होनी चाहिए। फिर यहाँ डॉ॰ अम्बेडकर का कहना था कि किसी भी व्यक्ति को, यदि वह नहीं चाहता है, उस धार्मिक संस्था को, जिसका वह सदस्य नहीं है, आर्थिक योगदान करने के लिए बाध्य नहीं किया जाना चाहिए। वह धर्म के मापला में राज्य के हस्तक्षेप को नहीं चाहते थे बशर्ते कि कोई धार्मिक कृत्य तथा नियम मानव हित में न हो अथवा राष्ट्र के कानूनों के प्रतिकूल हो।⁷³

उपयुक्त विचारों से स्पष्ट है कि डॉ॰ अम्बेडकर ने भारत में धर्म-निरपेक्षता के आदर्श को अपने राजनीतिक विचारों में महत्वपूर्ण स्थान दिया। उन्होंने कहा कि राज्य को किसी धर्म को राज धर्म घोषित नहीं करना चाहिए।⁷⁴ डॉ॰ अम्बेडकर ने धर्म-निरपेक्षता के आदर्श को जटिल नहीं बनाया और न ही उसे 'सभी धर्म समान' हैं के संदर्भ में विस्तरेपित किया। उन्होंने बड़े ही स्पष्ट शब्दों में यह कहा कि "एक धर्म-निरपेक्ष राज्य का अर्थ यह नहीं है कि हम लोगों को धार्मिक भावनाओं की ओर ध्यान नहीं देंगे। वह सब कुछ जिससे धर्मनिरपेक्ष राज्य का अर्थ है यह है कि यह ससद किसी एक विशेष धर्म को अन्य सभी लोगों पर थोपने में सक्षम (कॉम्पीटेन्ट) नहीं होगी। यही एकमात्र सीमा है जिसे संविधान स्वीकार करता है।"⁷⁵ इससे स्पष्ट है कि हमारा संविधान धर्म-विरोधी नहीं है। वह धार्मिक स्वतंत्रता और धर्माचरण का अधिकार सभी नागरिकों को प्रदान करता है। अतः धर्म निरपेक्षता को राज्य-संविधान के संदर्भ में देखा जाना चाहिए, न कि किसी धर्म विशेष के पक्ष-विपक्ष में।

जहाँ तक धर्म और राजनीति के संबंध का प्रश्न है, डॉ॰ अम्बेडकर ने दोनों को महत्वपूर्ण माना, फिर भी वह धर्म को जीवन में उच्च स्थान देते थे। उन्होंने कहा कि "धर्म किसी के सामाजिक उत्तराधिकार का अंग है। उसका जीवन तथा गरिमा और मान उसके साथ जुड़ा हुआ है। अपने धर्म का परित्याग करना कोई आसान काम नहीं है।"⁷⁶ धर्मविहीन राजनीति सत्ता अधूरी है, क्योंकि क्रान्तिकारी परिवर्तन धर्म के द्वारा ही होता है। डॉ॰ अम्बेडकर ने ऐतिहासिक अध्ययन एवं सर्वेक्षण द्वारा यह निष्कर्ष निकाला कि धार्मिक क्रान्ति समाज में मौलिक परिवर्तन लाती है, जबकि राजनीतिक क्रान्ति अस्थायी बदलाव का प्रतीक है। इसलिए राजनीतिक सत्ता परिवर्तन अथवा क्रान्ति के पूर्व यदि धार्मिक क्रान्ति हो जाये, तो युग-परिवर्तन संभव होगा जैसा कि बुद्ध, महावीर, मोहम्मद साहेब तथा गुरु नानक द्वारा धार्मिक क्रान्तियों के फलस्वरूप ऐतिहासिक परिवर्तन हुए।

सारांशतः यह कहना उचित होगा कि डॉ॰ अम्बेडकर का दर्शन उस आत्म-प्रेरणा, आत्म-विश्वास और सामाजिक समता का मार्ग है जहाँ भाग्यवादिता तथा ईश्वरीय चमत्कार का कोई स्थान नहीं है। उनका हिन्दूवाद तथा गीता-दर्शन के प्रति विद्रोह इसका प्रतीक है कि 'आदमी ही अपनी स्थिति का नियामक है तथा आदमी अपने लिए अपना मार्ग स्वयं निर्मित कर सकता है। उनका क्रान्तिकारी चिन्तन मानवीय अस्तित्व को नया आयाम देता है और उसकी सार्थकता को सिद्ध करता है। समाज, राज्य और धर्म तीनों के अबाधित घंघनो से आदमी, शोषित-उत्पीड़ित जन-समूह को मुक्ति दिलाना ही बाबासाहेब अम्बेडकर के चिन्तन और आन्दोलन का सतत लक्ष्य है।

□ □

टिप्पणियाँ

- 1 डॉ॰ अम्बेडकर के सम्पूर्ण व्यक्तित्व एवं कृतित्व की जानकारी के लिए, विशेषकर दो ग्रंथ देखें। डी आर जाटव, डॉ॰ अम्बेडकर—व्यक्तित्व एवं कृतित्व (समता साहित्य सदन,

जयपुर, 1993) और घननजय कोर, डॉ. अम्बेडकर-लॉइफ एण्ड मिशन, (पॉपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1990)।

2. बाबासाहेब डॉ. अम्बेडकर—सम्पूर्ण वाङ्मय, खंड 1 (भारत सरकार, नई दिल्ली, 1993), पृ. 81
3. भगवद्गोला, अध्याय 4, 13
4. बी. आर. अम्बेडकर, बुद्ध एण्ड द फ्यूचर ऑफ हिज रिलीजन, (लेख, 1950), पैर II
5. बी. आर. अम्बेडकर, एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, (अम्बेडकर स्कूल ऑफ थॉट, अमृतसर, 1944), पृ. 19-20
6. वही, पृ. 20-21.
7. वही, पृ. 21-22
8. सर्वपल्ली राधाकृष्णन, द हिन्दू व्यू ऑफ लॉइफ, (ऐलिन एण्ड अनविन, लन्दन, 1949), पृ. 99
9. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 23, 24 व 25
10. वही, पृ. 43-44.
11. वही., परिशिष्ट 2, पृ. 21
12. बी. आर. अम्बेडकर, हू वर द शुद्दाज ?, (दैकर एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1947), पृ. 8
13. बाबासाहेब डॉ. अम्बेडकर—सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 1, पृ. 77
14. वही, पृ. 112
15. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 59.
16. बाबासाहेब डॉ. अम्बेडकर—सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 1, पृ. 92.
17. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 38.
18. बी. आर. अम्बेडकर, दिनांक 3 अक्टूबर, 1954 को ऑल इण्डिया रेडियो द्वारा प्रसारित 'मार्च परीमल फिलॉसफी' व्याख्यानमाला में उनकी बार्ता से।
19. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 38-39.
20. बी. आर. अम्बेडकर, स्टेट्स एण्ड मॉनोपॉलिटिज, (दैकर एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1947), पृ. 11-12
21. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 39.
22. वही., पृ. 39-40.
23. बी. आर. अम्बेडकर, व्हॉट कांग्रेस एण्ड गांधी हैव डन टू द अष्टवेजिस, (दैकर एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1946), पृ. 137.
24. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 40
25. बाबासाहेब डॉ. अम्बेडकर—सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 1, पृ. 78.
26. वही., पृ. 78
27. व्हॉट कांग्रेस एण्ड गांधी हैव डन टू द अष्टवेजिस, पृ. 208-209.

- 28 डॉ अम्बेडकर के त्रयी-दर्शन के विराद् विवेचन की जानकारी के लिए, देखें-डॉ. आर जाटव, डॉ अम्बेडकर के त्रयी—सिद्धान्त, (समता साहित्य सदन, जयपुर, 1993) ।
- 29 बी आर अम्बेडकर ऑल-इण्डिया डिप्रेस्ट वर्नामज कान्फ्रेंस में दिये गये भाषण से, नागपुर, जुलाई 1942
- 30 भनूजय कोर, डॉ अम्बेडकर लाइफ एण्ड मिशन (पापुलर प्रकाशन, बम्बई, 1962), पृ 487
- 31 स्टेट्स एण्ड मॉडर्नाइजिज पृ 23
- 32 बी आर अम्बेडकर गान्धे गांधी एण्ड जिन्ना (थेकर एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1943), पृ 36
- 33 स्टेट्स एण्ड मॉडर्नाइजिज, पृ 32
- 34 बी आर अम्बेडकर थॉट्स ऑन लिग्विस्टिक स्टेट्स (थेकर एण्ड कम्पनी, बम्बई 1955), पृ 34
- 35 यही , पृ 34
- 36 क्रांति क्रांति एण्ड गांधी हैथ इन द अण्टिबेरिस, पृ 295
- 37 स्टेट्स एण्ड मॉडर्नाइजिज, पृ 31
- 38 यही , पृ 31
- 39 यही , पृ 31
- 40 यही , पृ 32
- 41 यही , पृ 33
- 42 यही , पृ 34
- 43 यही , पृ 34
- 44 यही , पृ 34
- 45 यही , पृ 3
- 46 बी आर अम्बेडकर, पाकिस्तान और द पार्टीशन ऑफ इण्डिया, (थेकर एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1946), पृ 330
- 47 यही , पृ 293
- 48 यही , पृ 294
- 49 स्टेट्स एण्ड मॉडर्नाइजिज, पृ 3
- 50 दस स्पोक अम्बेडकर, भाग प्रथम (भगवानदास द्वारा संकलित एवं संपादित, भीम-पत्रिका प्रकाशन, जलंधर, 1963), पृ 51-52
- 51 यही , पृ 52-53
- 52 पाकिस्तान और द पार्टीशन ऑफ इण्डिया, पृ 362
- 53 रानाडे, गांधी एण्ड जिन्ना, पृ 74
- 54 यही प 74 75

55. वही, पृ 75
56. वही, पृ 75
57. स्टेट्स एन्ड मॉनैस्टिज, पृ 9
58. गोलमेज परिषद (RTC = प्रथम सत्र, 12.11.1930 - 19.1.1931) प्रॉसेडिंग्स, पृ 123-129
59. डॉ. बाबसाहेब अम्बेडकर : रायटिंग्स एन्ड स्पीच, खण्ड 3, (महाराष्ट्र सरकार का प्रकाशन, बम्बई, 1967), पृ 25
60. वही, पृ 25
61. 'ऑन द कॉन्स्टिट्यूशन ऑफ इंडिया', डॉ. अम्बेडकर द्वारा निवेदन-सभा में दिया गया भाषण, दिनांक 25.11.1949.
62. वही भाषण।
63. ननु-स्मृति : (क्रमशः) - X 3, I 93, 95 एवं 99, II 100, VII. 36, XI 35, X 122, 123 एवं 192
64. रायटिंग्स एन्ड स्पीच, पृ 25-92
65. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ 43-44
66. जी. एच. मेहरा, ए हिस्ट्री ऑफ पॉलिटिकल थोUGHT, (ऑक्सफोर्ड एन्ड आई. बी. एच. बम्बई, 1973), पृ 103
67. रायटिंग्स एन्ड स्पीच, पृ 74.
68. एन रायकृष्णन्, द हिन्दू लू ऑफ लॉन्ग. (मेकमिलन, लण्डन, 1949), पृ. 73.
69. रायटिंग्स एन्ड स्पीच, पृ 44
70. विमूक्त जनजातों के लिए देखें : डॉ. अर. जटव, सामाजिक न्याय का मिशन, (नमदा साहित्य संघ, जयपुर, 1993), पृ 72-79.
71. स्टेट्स एन्ड मॉनैस्टिज, पृ 11.
72. वही, पृ 11.
73. वही, पृ 12
74. वही, पृ 12
75. के. एन. चन्दा, एलिमेंट्स ऑफ अम्बेडकरियन इन इंडिया, (शिवर, जयपुर, 1993, द्वारा संपादित), पृ 69
76. वही, पृ 67-68

राम मनोहर लोहिया (1910-1967)

23 मार्च 1910 के दिन राम मनोहर लोहिया का जन्म तमसा नदी के किनारे स्थित कस्या अरुबरपुर जिला फैजाबाद (उत्तर प्रदेश) में हुआ। उनके पिता का नाम हीरालाल और माता का नाम चन्दा बा। दोनों ही सरल एवं मृदु स्वभाव के थे। उनके पिता, हीरालाल एक उद्भट देशभक्त तथा गांधीवादी थे। पुत्र पर अपने पिता के व्यक्तित्व और चिन्तार का व्यापक प्रभाव पड़ा। पर लोहिया दाईं धर्म की आयु में ही मातृहीन हो गये थे। अतः उन्हें माता-पिता का संयुक्त स्नेह न मिल सका। आगे चलकर उनके पिता ने लोहिया को गांधीजी का व्यक्तित्व आशीर्वाद प्रदान कराया जिसे लोहिया ने कभी विस्मरण नहीं होने दिया।

प्रारम्भ से ही लोहिया प्रखर मुक्ति के विद्यार्थी रहे। उनका शैक्षणिक अध्ययन अरुबरपुर में शुरू हुआ। यह नवीं कक्षा तक प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण होते रहे और 1925 में उन्होंने मैट्रिक की परीक्षा भी बम्बई के मारवाड़ी विद्यालय से प्रथम श्रेणी में पास की। तत्पश्चात् 1927 में इण्टर की परीक्षा हिन्दू विश्वविद्यालय (बनारस) से उत्तीर्ण करके, उन्होंने 1929 में कलकत्ता की एक शिक्षण संस्था विद्यासागर महाविद्यालय से बी. ए की परीक्षा उत्तीर्ण की। स्नातक बनने के पश्चात्, लोहिया ने बर्लिन के हुम्बर्ट विश्वविद्यालय से 1932 में 'नगर और सत्याग्रह' नामक शोध-प्रबंध पर पी-एच डी की डिग्री प्राप्त की। इस प्रकार लोहिया डॉ. राम मनोहर लोहिया के रूप में स्थापित हुए। यह जर्मनी से 1933 में अपना विद्यार्थी जीवन समाप्त कर, स्वदेश वापस आ गये। डॉ. लोहिया का विद्यार्थी जीवन बड़ा ही सफल रहा। अतः उन पर उनके सभी अध्यापकों का विशेष स्नेह बना रहा। उन्होंने भी अपने गुरुओं और हितैषियों के प्रति सदैव मान-सम्मान की भावना का प्रदर्शन किया।

डॉ. लोहिया विद्यार्थी जीवन से अनेक प्रकार के संगठनों से जुड़े रहे। अगस्त 1920 में लोकमान्य बास गंगाधर की मृत्यु को उन्होंने गम्भीरतापूर्वक लिया और बम्बई के मारवाड़ी विद्यालय के अपने छात्र साधियों द्वारा हड़ताल करवा कर, उसका नेतृत्व किया। यहाँ से उनका संघर्षमय जीवन प्रारम्भ हुआ। विदेशी वस्तुओं के प्रति यह अनाङ्गीकृत होते चले गये और उग्र दल का नेतृत्व भी किया। अमहयोग आन्दोलन के समय जब गांधी जी बम्बई आ गये, तब उनके पिता हीरालाल, डॉ. लोहिया को लेकर गांधीजी से मिलने गये। न चाहते पर भी, लोहिया ने अपने पिता के कारण गांधीजी के चरण स्पर्श किये। तत्पश्चात् गांधीजी ने उनकी पीठ धपधपाई। 1924 के 'गया कांग्रेस अधिवेशन' में डॉ. लोहिया ने एक प्रतिनिधि के रूप में भाग लिया। यहाँ से उन्होंने छद्म पहना और उसका प्रचार करना प्रारम्भ कर दिया। 1928 में भारत आये 'साइमन कमिशन' का उन्होंने विरोध किया। कलकत्ता में 'साइमन वापस जाओ' आन्दोलन का नेतृत्व किया। इसी समय लोहिया ने 'अखिल बंग विद्यार्थी सम्मेलन' की अध्यक्षता की और जर्मनी के

१. 'सर्वज्ञ' शब्द का अर्थ 'सर्व' और 'ज्ञ' है। 'सर्व' का अर्थ 'सभी' और 'ज्ञ' का अर्थ 'जानने वाला' है।
 २. 'सर्वज्ञ' शब्द का अर्थ 'सर्व' और 'ज्ञ' है। 'सर्व' का अर्थ 'सभी' और 'ज्ञ' का अर्थ 'जानने वाला' है।

[illegible][illegible]

को राजनीति तीव्र की और 'अंग्रेजी हटाओ' 'दाम बांधो' 'जाति तोड़ो' हिमालय बचाओ आदि आन्दोलनों का संवाहन किया। 1955 से लेकर 1962 तक वह इसी प्रकार के सत्याग्रहों आन्दोलनों को तेज करते रहे।

अमरोहा निर्वाचन क्षेत्र के उप चुनाव में बिजयो होकर 1963 में डॉ लोहिया प्रथम बार लोक सभा में प्रविष्ट हुए जहाँ उनकी कुशाग्र बुद्धि तीखी आलोचना तथा विद्रोही व्यक्तित्व का भलीभाँति परिचय हुआ। उनके विचार विवादास्पद तो बने पर उन्होंने जाति प्रथा आर्थिक शोषण, धर्मान्यता जमींदारी-प्रथा बाल विवाह छुआबूत आदि पर कड़े प्रहार किये। फलतः कट्टर हिन्दू उनसे नाराज हो गये लेकिन कमजोर वर्गों के लोगों ने उनका खूब साथ दिया। 1964 में विश्व ध्रमण करने के पश्चात् डॉ लोहिया ने महँगाई प्रथाचार भाई भतीजावाद लाल फौतशाही कांग्रेसी दादागिरी आदि के विरुद्ध बंदों के आह्वान किये, आन्दोलनों को सक्रिय किया और 1967 के आम चुनाव में उन्होंने कांग्रेस हटाओ देश बचाओ का नारा बुलन्द किया। लेकिन इस पीड़ित उपेक्षित वर्गों के हिमायती अविचलित उत्साह धैर्य निष्ठा तपस्या एवं त्यागी व्यक्तित्व के धनो लौह-पुरुष का दिल्ली में 12 अक्टूबर 1967 को देहावसान हो गया। पारिवारिक बंधनों से मुक्त डॉ लोहिया जीवन पर्यन्त अविवाहित फक्कड़ और घुम्मकड़ बने रहे। वह जन्मत समाजवादी और विद्रोही रहे। उनका समस्त दर्शन जनतांत्रिक मानववाद को अभिव्यक्ति है।

डॉ लोहिया अपने चिन्तन में स्वतंत्र थे। वह किसी के विचारों का अनुकरण करने में विश्वास नहीं करते थे। वह मौलिक चिन्तक थे। उन्होंने भारतीय दर्शन एवं धर्म की रूढ़िवादी परम्पराओं को स्वीकार नहीं किया। डॉ लोहिया मूलतः नास्तिक थे। ईश्वर और आत्मा परमात्मा में उनकी कोई आस्था नहीं थी। फलतः उन्होंने चैद शास्त्रों की अकादम्यता वर्ण व्यवस्था ईश्वर के अस्तित्व आत्मा की अमरता भरक स्वर्ग पारलौकिक मोक्ष आदि को स्वीकार नहीं किया। उनका चिन्तन मानव को समस्याओं एवं कष्टों का अन्त करने तक सीमित रहा। मानववादी दृष्टि विश्व समाजवाद समान असंगति सामाजिक समता विचार एवं वर्गों को स्वतंत्रता कर्म का समय वर्णोच्चारित व्यवस्था का विरोध जाति प्रथा का अन्त चौखम्भा राज्य तथा प्रशासन आदि डॉ लोहिया के चिन्तन के मौलिक तत्व हैं। निश्चय ही डॉ लोहिया भारत के मौलिक सामाजिक एवं राजनीतिक विचारकों में प्रतिष्ठित स्थान रखते हैं।

उनमें विद्वत्ता विवेक और क्रान्तिकारी दृष्टि का अद्भुत सम्मिश्रण था। डॉ लोहिया ने हिन्दी अंग्रेजी में अनेक ग्रंथों की रचना की जिनमें प्रमुख इस प्रकार हैं—

समाजवाद के आर्थिक आधार (1952) समाजवादी चिन्तन (1956) नया समाज नया मन (1956) काचन मुक्ति (1956) वशिष्ठ और वाल्मीकि (1958) कृष्ण (1960) खोज वर्णमाला विषमता व एकता (1960), सिविल नाफरमानों सिद्धान्त और अमल (1960) समाजवादी एकता (1961) जर्मन सोशलिस्ट पार्टी (1962) मर्यादित उन्मुक्त और असीमित व्यक्तित्व और रामायण मेला (1962) सरकार से सहयोग और समाजवादी एकता (1962) अन्न समस्या (1963) क्रांति के लिए संगठन (1963) पाकिस्तान में पलटनी शासन (1963) भारत चीन और उत्तरी सीमाएँ (1963) जाति प्रथा (1964) भाषा (1965) इतिहास चक्र (1966) धर्म पर एक दृष्टि (1966) निजी और सार्वजनिक क्षेत्र (1966) निराशा के कर्तव्य

(1966), सात क्रान्तियाँ (1966), आजाद हिन्दुस्तान में नये सम्मान (1968), भारत में समाजवाद (1968), समाजवाद को अर्थ-नैति (1968), समाजवाद की राजनीति (1968), हिन्दू और मुसलमान (1969), सरकारी, मठों और कुजात गांधीवादों (1969), समाजवादों अन्दोलन का इतिहास (1969), समलक्ष्य: समबोध (1969), सगुन और निर्गुन (1969), धन, कृष्ण और शिव (1969), नरम और गरम पथ (1969), देश-विदेश नैति, कुछ पहलू (1970), देश गरमाओ (1970), मम-दृष्टि (1970), हिन्दू-पाक युद्ध और एका (1970), सुधरो अथवा टूटो (1971), अर्धशस्त्र मार्क्स के आगे (1980), विल टू पॉवर एण्ड अदर रायटिंग्स (1956) मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म (1963), रूपों 25,000/- ए डे (1963), द कामन्स सिस्टम (1964), इण्टरवल दूरिंग पॉलिटिक्स (1965) और गिन्टो मैन् ऑफ इण्डियाज, पटोशन (1970)।

सामाजिक विचार

भारतीय सांस्कृतिक पृष्ठभूमि में जन्मे डॉ लोहिया एक निराश्रयवादी चिन्तक थे। वह हिन्दू होते हुए भी हिन्दू धर्म एवं समाज को मूल मन्दताओं के कट्टर विरोधी थे। उन्होंने धर्म का ईश्वर तथा आत्मा के साथ न जोड़कर, मानव प्रक्रियों के कल्पन तथा लौकिक समृद्धि के साथ जोड़ा। वह वर्ग-व्यवस्था को भारतीय समाज का कोट मानते थे। इस व्यवस्था ने न केवल दूतों के जीवन का नरक बनाया अपितु नाणे-जगत् को दुर्दशा भी की। वर्ग व्यवस्था ने जतिवाद की जन्म दिया और छुआछूत तथा ऊँच-नेच को भावनाओं को फैलाया। डॉ लोहिया ने यह महसूस किया कि "भारत इतने समय तक वर्ग व्यवस्था के फलस्वरूप तन्हा और लहन की स्थिति में रहा है और अब आन्तरिक असमानता को समन करने का संघर्ष प्रारम्भ हो गया है।" डॉ लोहिया ने वर्ग तथा जति में कोई भेद नहीं किया। उन्होंने यह नहीं माना कि वर्ग या जति का आधार स्वभाव तथा कर्तव्य विभाजन है। वह मानते थे कि वर्ग-व्यवस्था बल द्वारा निर्मित की गई एक व्यवस्था है जिसमें गुण-कर्म का कोई मूल्य नहीं है। जति-व्यवस्था की व्यापकता के बारे में डॉ लोहिया ने स्पष्ट कहा, "भारतीय जीवन में जति सर्वाधिक प्रभावशाली बल है। वे लोग जो इसे सिद्धान्त में नहीं मानते, उसे व्यवहार में स्वीकार करते हैं। जीवन-जति की समझ में हो बधा हुआ रहता है और मुसलकृत लोग मुनाफन अवार्जों में जति-व्यवस्था के विरुद्ध बोलते हैं, पर अपनी क्रिया में वे उसे अस्वीकार नहीं कर पते। यदि उन्हें अनेक कार्यों का स्मरण कराया जाता है, जो जति की अतिव्यवस्था पुष्टि करते हैं, तो वे उनके विचार तथा धर्म को धृष्ट से देखते हैं। वस्तुतः वे उन्हीं पर जति-गत मानसिकता का आरोप मढ़ देते हैं जो उन्हें उनके जतिगत आवरण का स्मरण दिलाने हैं यह कहते हुए कि हम एक ओर सिद्धान्तों और मान्यताओं पर स्वस्थ विचार-विमर्श करते हैं, तो दूसरी ओर वे अलोचक व्यवस्था को जति को बना करके दूषित करते हैं। उनका कहना है कि वे अलोचक ही जति का वनवात पैदा करते हैं।" डॉ लोहिया ने स्पष्ट माना कि विचार और कार्य में यह विचार अलग धर्म समुक्ति का एक तथ्य विरोध है। इसका मूल कारण जति व्यवस्था ही है। जति एक अन्तर्वर्तित मरचना है जो विचार और कर्म में दृढान्वन प्रदर्शित करती है।

डॉ लोहिया ने यह माना कि भारतीय समाज का धर्म यहाँ धर्म अनेक विधियों में बँटा हुआ है। उनके अनुसार, सामाजिक विधियों में वर्ग-व्यवस्था व जति-प्रथा, ना-जति

असमानता, अस्पृश्यता, रंग-भेद-नीति और साम्प्रदायिकता प्रमुख हैं। डॉ. लोहिया की दृष्टि में, सामाजिक दरिद्रता का मुख्य कारण जाति एवं नारी का पार्थक्य है। "मैं मानता हूँ कि जाति एवं नारी के दो पार्थक्य मुख्यतः हमारी मन-स्थिति के हास के लिए उत्तरदायी हैं। इन पार्थक्यों में साहस और आनन्द को घुसत करने की पर्याप्त सामर्थ्य है।" हिन्दू समाज की दुर्दशा के लिए डॉ. लोहिया ने ब्राह्मणवाद को भी उत्तरदायी पाया। "इसके मूल में ब्राह्मणवाद का यह धर्म उनकी समझ में आया। साथ में बणिक्वाद की भी साठ-गाँठ का आभास हुआ। दोनों ने मिलकर जो जातीय चक्र-व्यूह रचा है, उसी का यह प्रतिफल हुआ है कि हिन्दू धर्म में नफरत फैल गई और ठमके प्रति अनेक संदिग्धताओं ने जन्म ले लिया है।" अन्य शब्दों में, "डॉ. लोहिया जाति-भेद अथवा वर्ण-भेद को ही नहीं, अपितु वर्ण और जाति नाम की संज्ञाओं का भी होम चाहते थे। डॉ. लोहिया की दृष्टि समन्वयवादी नहीं, अपितु, जाति-रोग को जड़ से विनष्ट करने की रही। उनके कुछ सुनिश्चित सिद्धान्त थे, जिन्हें प्रतिष्ठित करने के लिए, निर्भीकतापूर्वक वह आजीवन संघर्षरत रहे।"

भारतीय समाज में व्याप्त सामाजिक विषमताओं को देखकर डॉ. लोहिया बड़े ही व्याकुल थे। वह समता पर आधारित समाज व्यवस्था के पक्षधर थे। अन्य समताओं की अपेक्षा, उन्होंने सामाजिक समता का प्रतिपादन अधिक सशक्त रूप में किया। सामाजिक विषमताओं में जाति प्रथा, नारी दुर्दशा, अस्पृश्यता, रंग-भेद-नीति और साम्प्रदायिकता को वह सभी तरह से समाप्त करना चाहते थे। इन सामाजिक कुरीतियों में जाति-प्रथा सर्वाधिक विनाशकारी मानी गई। डॉ. लोहिया ने कहा, "आर्थिक गैर-बराबरी और जाति-पाँति जुड़वाँ राक्षस है और अगर एक से लड़ना है, तो दूसरे से भी लड़ना आवश्यक है।" जाति-प्रथा ने समाज के कमजोर वर्गों को न केवल आर्थिक असमानता का शिकार बनाया है, अपितु उन्हें सामाजिक एवं राजनीतिक समता से भी वंचित रखा है। डॉ. लोहिया चाहते थे कि सामाजिक प्रतिष्ठा का आधार कर्म होना चाहिए, न कि जन्म। जन्म के आधार पर ब्राह्मण, क्षत्रिय या वैश्य को उच्च समझना अथवा ब्राह्मणों के चरण-स्पर्श करने का स्पष्ट अर्थ है जाति-प्रथा को बनाये रखना। जाति-प्रथा एक जड़-वर्ग का द्योतक है जिसके कारण भारत का समग्र जीवन निष्प्राण हो गया है। उसी के कारण भारत दासता एवं परतंत्रता का शिकार हुआ। डॉ. लोहिया ने जाति-प्रथा के कुप्रभाव के विषय में यह कहा, "जाति अवसर को सीमित करती है, सीमित अवसर योग्यता को संकुचित कर देता है, संकुचित योग्यता अवसर को और आगे रोकती है, जहाँ जाति का प्रभुत्व है, वहाँ अवसर और योग्यता लोगों के संकुचित दायरों में और अधिक सीमित होती चली जाती हैं।"

जाति-प्रथा के उन्मूलन के लिए डॉ. लोहिया ने अनेक सुझाव दिये। सामान्यतः अन्तर्जातीय विवाहों और सहभोजों को उन्होंने महत्व दिया। लेकिन इन्हें प्रशासन एवं समाज द्वारा कड़ाई से लागू करना चाहिए। उन्होंने कहा, "जिस प्रशासन और फौज में भर्ती के लिए, और बातों के साथ-साथ, शूद्र और द्विज के बीच विवाह को योग्यता और सहभोज के लिए इन्कार करने पर अयोग्यता मानी जायेगी, उसी दिन जाति पर सही मान्यों में हमला शुरू होगा। यह दिन अभी आना है।" उनकी मान्यता थी कि अन्तर्जातीय विवाहों और सहभोजों से आवश्यक रूप में समता का फल पैदा होने लगेगा। डॉ. लोहिया ने जाति-प्रथा के तोड़ने में वयस्क मताधिकार और प्रत्यक्ष चुनाव की भूमिका पर भी बल दिया। उनका विचार था कि

“जैसे-जैसे यह वयस्क मताधिकार चलता रहेगा, चुनाव चलते रहेंगे, वैसे-वैसे जाति का ढोलापन बढ़ता रहेगा।”¹³ संक्षेप में, डॉ. लोहिया ने आम लोगों में राजनीतिक चेतना भरने और राष्ट्र को सशक्त बनाने के लिए जाति-प्रथा की समाप्ति की दिशा में प्रत्यक्ष चुनाव, वयस्क मताधिकार और विशेष अवसर के सिद्धान्त को आवश्यकता पर बल दिया।

जाति-प्रथा के उन्मूलन की दिशा में डॉ. लोहिया ने, उपर्युक्त सुझावों के साथ-साथ, ब्रह्मज्ञान और अद्वैतवाद को सार्थक सिद्ध किया। वैसे डॉ. लोहिया निरीश्वरवादी थे, पर ब्रह्मज्ञान और अद्वैतवाद के मूल स्वर-हम सब एक ही हैं, को प्रासंगिक बतलाया। अपने व्यक्तिगत संकुचित शरीर और मन से हटकर सब के प्रति अपनापन अनुभव करना ही सच्चा ब्रह्मज्ञान है।¹⁴ इस भाँति जाति-प्रथा की समाप्ति को ही सच्चा अद्वैतवाद मानते हुए, उन्होंने कहा, “एक तरफ तो अद्वैत चला रहे हैं कि सब संसार एक है, सब समान हैं, पेड़ समान, गन्ध समान, आदमी समान, देवता समान और दूसरी तरफ, अपने ही अन्दर ब्राह्मण, बनिया, चमार, भंगी, कहार, कापू, माला, मादोगा, न जाने पचास तरह के झगड़े करके बटवाता, अपने देश को हम छिन्न-भिन्न कर रहे हैं।”¹⁵ डॉ. लोहिया का ब्रह्मज्ञान और अद्वैतवाद से मात्र इतना ही मतलब था कि सब मानव प्राणी समान हैं, सभी सामाजिक समता के हकदार हैं। उनकी दृष्टि में, ब्रह्मज्ञान एकता और अद्वैतवाद समता के प्रतीक हैं, न कि ईश्वर, मोक्ष, स्वर्गादि के आधार हैं। वह ब्रह्मज्ञान के काल्पनिक स्वरूप अथवा अद्वैतवाद के कौरे अध्यात्मिक को नहीं चाहते। वह व्यावहारिक नतीजों को अधिक महत्त्व देते थे। यही कारण है कि डॉ. लोहिया ने वेद-शास्त्रों अथवा धर्म की व्यावहारिक मान्यताओं को कोई महत्त्व नहीं दिया। वह दोगले व्यवहार और झूठे प्रचार से बहुत घृणा करते थे।

आर्थिक दृष्टि से भी डॉ. लोहिया ने जाति-प्रथा को तोड़ने पर बल दिया। जाति-प्रथा के कारण प्रायः छोटी जातियाँ सार्वजनिक जीवन से बहिष्कृत की जाती हैं। उनमें दासता की भावना पैदा हो जाती है। इसी दासता एवं भेदभाव के कारण हर तरह का शोषण इन छोटी, कमजोर एवं पिछड़ी जातियों का होता है। वे स्वतंत्रतापूर्वक अपना काम-धंधा नहीं कर सकते। वे गरीब हो जाती हैं और उनको स्वाभाविक योग्यता क्षीण हो जाती है। इसलिए डॉ. लोहिया की दृष्टि में कमजोर एवं पिछड़ी जातियों को आर्थिक रूप से सबल और उनमें आत्म-सम्मान जागृत करने की आवश्यकता है। डॉ. लोहिया ने सुझाया कि सभी भूमिहीन मजदूरों को साढ़े छ. एकड़ जमीन मिले, छैनहर मजदूरों को मजदूरी बढ़ाई जाए, ऊँची से ऊँची आमदनी या नौवीं से नौवीं आमदनी के बीच में एक मर्यादा बाँधने वाली बात लागू की जाए।¹⁶ उन्होंने स्पष्टतः कहा कि “चरम दरिद्रता की अवस्था में सामाजिक चेतना पर जाती है, या कम से कम, क्षीण हो जाती है। ममृष्टि और सुध में रहने वाले व्यक्ति अपने और दारिद्र्य जनता के बीच निर्भरता की प्राचीरें खड़ी कर देते हैं। सामाजिक चेतना का पुनर्जागरण तभी सम्भव है, जब इन प्राचीरों को ढहाया जाये, और ये प्राचीरें तभी गिर सकती हैं जबकि आमदनियों का परस्पर अन्तर निरिच्छित सोमा के अन्दर रखा जाये।”¹⁷ इस प्रकार जाति-प्रथा को समाप्त करने की दिशा में न्यूनतम आमदनी सुनिश्चिती करना है। यह तय करती है कि कुल आमदनी कितनी हो और साथ ही, अधिकतम आय तथा खर्चा भी तय किया जाए, ताकि ऊँची आय वाले छोटी जातियों का शोषण न कर सकें।

डॉ. लोहिया का विशेष अवसर का सिद्धान्त एक उच्च आदर्श एवं न्याय पर आधारित है। यह सामाजिक न्याय की बात ही नहीं करते थे, बल्कि उसे व्यवहार में लाने के लिए, और साथ

हो, वर्ग-विहीन तथा जाति-विहीन समाज की स्थापना की दृष्टि से, कमजोर तथा पिछड़े लोगों को हर क्षेत्र में प्राथमिकता देने पर बल देते थे। डॉ. लोहिया कमजोर एवं पिछड़े वर्गों को साठ प्रतिशत आरक्षण देने के पक्ष में थे। उन्हें राजनीतिक, आर्थिक तथा प्रशासनिक क्षेत्रों में आरक्षण और प्राथमिकता दी जाए, ताकि वे सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त करें और सम्मानपूर्वक जी सकें। डॉ. लोहिया इन छोटी-पिछड़ी जातियों को न केवल नेतृत्व के पदों पर आसीन देखना चाहते थे, बल्कि उनकी मन स्थिति जागृत करना, उन्हें सुसंस्कृत बनाना और उनमें अधिकार-भावना भी भरना चाहते थे। उनके अनुसार, यदि पद दलितों में अधिकारों के प्रति चेतना जागृत हो जाए, तो वे अपना कर्तव्य भी भलीभाँति निभा सकते हैं। अधिकार और कर्तव्य की भावनाएँ एक दूसरे से जुड़ी हुई हैं। जहाँ आदमी का सम्मान हो, अधिकार मिलें, तो वह अपने पारिवारिक, सामाजिक और राजनीतिक उत्तरदायित्वों को अच्छी तरह सम्पन्न कर सकता है।¹⁸ संक्षेप में, डॉ. लोहिया की दृष्टि में, "समान अवसर नहीं, बल्कि प्राथमिकता पर आधारित अवसर इन संकुचित वर्गों की दीवारों को टूटा सकता है।"¹⁹

डॉ. लोहिया ने सामाजिक परिवर्तन तथा सामाजिक न्याय को व्यावहारिक बनाने के लिए यह कहा— "मुसलमानों एवं अन्य लोगों के बीच स्त्रियाँ, आदिवासियों, शूद्रों, हरिजनों और पिछड़े वर्गों का पतन जाति-व्यवस्था में खोजा जाना चाहिए। तब एक समाजशास्त्रीय नियम उद्भूत होता है कि अवसर एवं योग्यता का अवमूल्यन तथा संकुचन जाति की एक अनिवार्य सलग्नता है। इस देश में जो कुछ भी नौकरशाही योग्यता है, वह ब्राह्मणों एवं क्षत्रियों में पाई जाती है, और व्यापारिक योग्यता वैश्यों में, और इन क्षेत्रों में देश की 90% जनसंख्या और उसकी स्वाभाविक योग्यताएँ क्षीण तथा गतिहीन (अशक्त) हो गई हैं। योग्यता तथा अवसर के अवमूल्यन की प्रक्रिया जहाँ एक बार प्रारम्भ हुई अनिश्चित काल तक चसती रही जिसके परिणामस्वरूप इन ब्राह्मणों या कायस्थों में से कुछ सुविधा-भोगी उप-जातियों ने और अधिक सुविधाएँ हासिल कर लीं, जबकि बहुसंख्यक लोग निरन्तर वंचित रहे और कम योग्य बनते गये। जाति का अर्थ है लोगों को उनकी योग्यताओं से वंचित करना और यही सब से महत्वपूर्ण कारण है कि भारतीय लोग इतने पिछड़े क्यों हैं और प्रायः दासता में क्यों रहे हैं। एक बार पुनः भारतीय लोगों की योग्यताओं को पुनर्जागृत करने के लिए, विशेष एवं प्राथमिकता पर आधारित अवसरों का समाधान एकमात्र नुस्खा है, ताकि इस पद्धति जनसंख्या को 90% भाग को देश में सभी उच्च अवसरों का 60% भाग मिल सके जैसे राजपूतों सेनाओं में अथवा नेतृत्व पदों पर। जब तक क्षमता और योग्यता के अवसर के लिए, एक परीक्षा रहती है, तब तक भारतीय लोग अपनी योग्यताओं (क्षमताओं) से वंचित रहेंगे और आरक्षण मात्र कागजों पर बना रहेगा। इस देश में सम्स्त अवसरों का 60% समाज के पिछड़े लोगों को, उनकी क्षमता के बावजूद, इस आशा से दिया जाना चाहिए कि बढ़ते हुए अवसरों की यह उल्टी प्रक्रिया जाति-व्यवस्था को विनष्ट कर देगी और लोगों की क्षमताओं को पुनर्जागृत करेगी।"²⁰

समाजवादी चिन्तन

भारतीय समाज में व्याप्त सामाजिक विषमताओं ने डॉ. लोहिया के चिन्तन को बहुत ही प्रभावित किया। उनका समाजवादी चिन्तन देश-प्रेम तथा जन-कल्याण की भावनाओं से ओत-प्रोत है। वह न तो मार्क्स से सहमत थे और न ही गांधी से। उनके दर्शन में एक प्रकार की ऐसी मौलिकता है जिसमें निष्पक्षता एवं ईमानदारी की सोच मिलती है। उन्होंने भारत की पद्धति तथा पिछड़ी - - - को भलीभाँति देखा। उनकी पीड़ाओं को महसूस किया। वह उनके

कल्याण के प्रति आबद्ध हो गये। यही कारण है कि डॉ लोहिया का समाजवादी चिन्तन, उनके मानववादी दृष्टिकोण की एक सशक्त अभिव्यक्ति है। वह चाहते थे कि जाति, वर्ण, धर्म, वंश, लिंग, संस्कृति, सम्पत्ति आदि की भिन्नताओं से मुक्त, एक ऐसी समाज व्यवस्था स्थापित की जाए जो कर्म से उद्भूत हो और व्यवहार में पुष्ट हो। वह भारतीय दर्शन एवं धर्म की उन अनेक कल्पनाओं एवं प्रलोभनों में नहीं आए जो आदमी को ईश्वर, आत्मा, मोक्ष आदि से तो जोड़ते हैं, पर आदमी को आदमी से अलग करते हैं। उनका समाजवादी चिन्तन घरातल की चीजों को अधिक महत्त्व देता है।

डॉ लोहिया समाजवाद को 'समानता एवं सम्पन्नता' के साथ जोड़कर, उसे व्यावहारिक रूप देना चाहते थे। उनका विचार था कि "समाजवाद के सिद्धान्त को एक दृढ़ आधार प्रदान करने के साथ कार्य के उन कारण तरीका का खोज निकालना जिनके द्वारा सिद्धान्त कार्यान्वित किया जा सके, उतना ही आवश्यक है। समस्त कार्य का लक्ष्य जनता की इच्छा को संगठित एवं व्यक्त करना और राष्ट्रीय जीवन का पुनर्निर्माण होना चाहिए।" ²¹ डॉ लोहिया चाहते थे कि लोगों में समाजवादी विचार एवं कार्य के प्रति तड़पन पैदा हो। क्रान्तिकारी दृष्टिकोण अपनाये बिना, समाजवाद का सही-सही कार्यान्वयन संभव नहीं होगा। उन्होंने कहा "क्रान्तिवाद के बिना समाज का सही विकास संभव नहीं हो पायेगा।" ²² यह आवश्यक भी है कि किसी भी व्यापक सामाजिक एवं आर्थिक या राजनीतिक परिवर्तन के लिए आम लोगों का जागृत करना और उन्हें तैयारी में जुटाना पूर्व-शर्त है। इसलिए डॉ लोहिया ने कहा "जब तक लोगों के मनो को एक साथ हिलाने वाली, कोई अन्दर से निकली हुई तड़प नहीं होती, तब तक यह सब काम सफल नहीं हो पाते, और वह तड़प अभी भी नहीं, वह मन अभी है नहीं। उसको बनाने का काम हमारा पहला काम है।" ²³ डॉ लोहिया के समाजवादी चिन्तन में वे सभी तत्त्व पाये जाते हैं जो सामान्यतः किसी भी समाजवादी सिद्धान्त में होते हैं जैसे अन्यायपूर्ण समाज व्यवस्था की पहचान एवं उसके प्रति विद्रोह, नयी व्यवस्था में विश्वास और उसका कार्यान्वयन, सामाजिक एवं राजनीतिक प्रष्ट सस्थाओं एवं विषमताओं का अन्त, नयी व्यवस्था की स्थापना के लिए एक क्रान्तिकारी संकल्प और उसका व्यावहारिक बनाने की दिशा में संसाधनों का संगठन।

डॉ लोहिया का समाजवादी चिन्तन पूर्णतः क्रान्तिकारी और मौलिक था। उन्होंने सामाजिक विषमताओं को सभा समस्याओं की जड़ माना। उनके समाजवादी चिन्तन का प्रमुख लक्ष्य एक ओर जाति-व्यवस्था को विनष्ट करना अर्थात् समाप्त लाना और दूसरा आर्थिक दरिद्रता का अन्त करना अर्थात् गरीबी और अमीरी के व्यापक अन्तर को समाप्त करना था। उन्होंने स्पष्टतः कहा कि "सबसे पहले गरीबी और अमीरी के फर्क से अन्याय निरुल्लते हैं, उनको लें। यह जड़बलाना अन्याय है।" ²⁴ यदि आर्थिक अन्याय समाप्त होता है, तो निश्चय ही सामाजिक समता के द्वार खुल जायेंगे। भारतीय संदर्भ में मात्र आर्थिक बदलाव ही पर्याप्त नहीं हैं। यहाँ को जन्माधारित सामाजिक प्रतिष्ठा को समाप्त करना भी समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के लिए परम-अवश्यक है। यही कारण है कि डॉ लोहिया के समाजवादी चिन्तन में जाति एवं वर्ण का उन्मूलन, अथवा तथा व्यवस्था का निर्धारण, अन्त मेंना एवं धू-संता का संगठन, खेतिहर भूमि का समुचित पुनर्वितरण, आर्थिक विकेंद्रीकरण और राष्ट्रीयकरण अथवा समाधनों का समन्वयीकरण प्रमुख तत्व हैं।

वर्ण या जाति उन्मूलन से संबंधित डॉ लोहिया के विचार सुस्पष्ट हैं। यह वर्ण तथा जाति को एक ही मानते थे और चाहते थे कि सामाजिक समता की व्यावहारिकता के लिए, इसका ध्वस्त होना जरूरी है। डॉ लोहिया वर्ण उन्मूलन को भी जरूरी समझते थे। उनके अनुसार, वर्ण उत्पत्ति का कारण केवल आर्थिक नहीं है, बल्कि सामाजिक और बौद्धिक भी है। उनकी दृष्टि में, "दौलत, बुद्धि, स्थान के हिसाब से समाज में गिरोह बनने हैं, जिन्हें वर्ण कहते हैं।"²⁵ यहाँ दौलत, बुद्धि तथा स्थान से डॉ लोहिया का तात्पर्य क्रमशः आर्थिक, सांस्कृतिक और सामाजिक भेद-भाव से है। ऐसा प्रत्येक वर्ण शोषण करता है और शोषण के द्वारा कोई वर्ण विशेषाधिकार प्राप्त कर लेता है जो एक मजाल अलग बन जाता है। कुछ विशेषाधिकार जन्म से ही प्राप्त होते हैं, तो कुछ प्राप्त किये जाते हैं। डॉ लोहिया के अनुसार, जाति, सम्पत्ति और भाषा भारतीय समाज में युनिफादी विशेषाधिकार हैं। जाति और सम्पत्ति तो स्पष्ट-जाने-माने विशेषाधिकार हैं। भाषा संबंधी विशेषाधिकार से डॉ लोहिया का मतलब अंग्रेजी भाषा के ज्ञान से था। भारतीय समाज में सम्पत्ति एवं प्रतिष्ठा अंग्रेजी बोलने वालों के माथ जुड़ी हुई है। यह धारणा बन चली है कि जो अंग्रेजी नहीं जानते, भाग्य नहीं बना सकते। इस प्रकार प्रजातांत्रिक राज्य में करोड़ों लोग हीन भावनाओं से ग्रस्त हो गये हैं। भाषा, जाति और सम्पत्ति वर्ण निर्माण के सरल आधार हैं। इनके साथ-साथ, अन्य आधार भी हो सकते हैं, पर डॉ लोहिया ने इन्हीं पर अपना ध्यान केन्द्रित किया और चाहते थे कि इन वर्गों एवं विशेषाधिकारों को समाप्त किये बिना समाजवादी व्यवस्था की स्थापना कठिन होगा।

डॉ लोहिया ने 'अंग्रेजी हटाओ' अभियान व्यापक रूप में चलाया। यह अभियान आज भी उनके अनुयायियों द्वारा सक्रिय है।²⁶ मैं चाहता हूँ कि अंग्रेजी का सार्वजनिक इन्फोर्मल फोरम बंद होना चाहिए। विधायिकाओं, सरकारी कार्यालयों, अदालतों, दैनिक समाचार-पत्रों और नाम-पटों में अंग्रेजी का इन्फोर्मल नहीं होना चाहिए और अंग्रेजी की राजकीय पकड़ बंद होनी चाहिए।²⁶ अंग्रेजी के स्थान पर डॉ लोहिया 'सोरो भाषा' का प्रयोग चाहते, ताकि भाषा से उत्पन्न वर्ण समाप्त हो जाएँ। इसके पीछे उनका समाजवादी दृष्टिकोण था। भाषा समता का आधार हो, धाम्यर आदान-प्रदान और भेद-जाल का माध्यम होना चाहिए, न कि भेद-भाव अथवा वर्ण-विभाजन का। यह चाहते थे कि भारत की 'सोरो भाषा' हिन्दी हो, न कि अंग्रेजी।

जहाँ तक जाति या वर्ण पर आधारित वर्गों अथवा भेद-भाव, ऊँच-नीच, छूत-अछूत का संबंध है, डॉ लोहिया इनकी समाप्ति के लिए जीवन पर्यंत सक्रिय रहे। उनका कहना था, "जो आदमी हिन्दुस्तान की जाति-प्रथा को अपने दिमाग में नहीं रखेगा, जो कि एक वस्तु-स्थिति है, एक खास बात है, और हरेक चीज के लिए वह नींव है, वह कभी भी पूँजीवाद-समाजवाद के चक्कर को भंग नहीं पायेगा।"²⁷ डॉ लोहिया ने भाग्य के वर्ण-संघर्ष को भारतीय संस्कृति, इतिहास और परम्पराओं की भूमि पर वर्ण-संघर्ष के रूप में संशोधित करने का प्रयास किया क्योंकि भारत में वर्ण या जाति को तोड़ने बिना समाजवाद की कल्पना नहीं की जा सकती। वर्ण-व्यवस्था को तोड़ने के लिए डॉ लोहिया ने सामाजिक विषयताओं की समाप्ति पर अधिक बल दिया। उन्होंने 90% कमजोर पदस्थित एवं पिछड़ी जातियों को शैक्षणिक संस्थाओं, राजपत्रित अधिकारियों और नेतृत्व पदों पर आगमन करने का सुझाव दिया, ताकि इन लोगों में आत्म-सम्मान, आत्म-विश्वास और भागीदारी की भावनाएँ जागृत हों।

डॉ. लोहिया ने सम्पत्ति पर आधारित वर्ग तथा विशेषताओं की समाप्ति करने पर अधिक बल दिया। उनके अनुसार, समाजवाद को स्थापना के लिए सार्वजनिक क्षेत्र के मशी, जिलापोश, कमिश्नर और अन्य बड़े-बड़े अफसरों के खर्चों और वितासितापूर्ण जीवन का दमन उठना ही जरूरी है जितना कि निजी क्षेत्र के सेठों-करोड़पतियों के ऐश, आराम और फैशन वाले जीवन का। डॉ. लोहिया चाहते थे कि आय-समता 1 : 10 के अनुपात से निश्चित की जाए और शोषण-रहित मूल्य-नीति का निर्धारण भी हो। उनका तात्पर्य था कि एक ओर धीरे-धीरे गरीबी, दरिद्रता और दूसरी असीमित अमीरी, सम्पन्नता के भेद-भाव अथवा खाई को आय तथा व्यय की सीमाओं पर अंकुश लगाकर समाप्त किया जाए। डॉ. लोहिया ने कहा, "यह कभी नहीं हो सकता कि सारे समाज में तो लालच का समुद्र बढ़ता रहे और बीच में सिर्फ सरकारी नौकरों के लिए फर्श का टापू बना डाला जाए, यह नामुमकिन चीज है। लालच को लहरें लपेटा मारेंगे। अगर किसी तरह से सरकारी नौकरों के लिए कर्तव्य का द्वीप बना भी दिया, तो वह टापू लालच के समुद्र में बह जायेगा। रोक लगाना है तो सभी आधारनिर्मा पर, सरकारी नौकरों को, कारखाने वालों की, वकीलों की, राजनीति करने वालों की।" 28 डॉ. लोहिया चाहते थे कि जाति तथा सम्पत्ति के कारण जो श्रम तथा मेहनत नहीं करते, उनको अदालतों तथा संस्कारों को बदलना चाहिए, तब तक वे स्वयं काम करें। न्यूनतम आमदनों को डॉ. लोहिया ने बुनियादी सवाल बताया और चाहा कि न्यूनतम और अधिकतम आमदनों की सीमाएँ निश्चित करके समाजवादी व्यवस्था को समृद्ध किया जाए 29

डॉ. लोहिया के समाजवादी चिन्तन में धनिक वर्ग के खर्च पर सीमा बांधना, उच्च पदाधिकारियों की आय एवं सुविधाएँ घटाना, फालतू कर्मचारियों को छंटनी करके वैकल्पिक रोजगार बढ़ाना, विदेशी वस्तुओं का आयात कम करना, देश में निर्मित वस्तुओं का अधिकाधिक प्रयोग, करोड़पतियों के कारखानों का अनिवार्यतः राष्ट्रीयकरण, कृषि सुधार और भूमि का समुचित पुनर्वितरण प्रमुख सुझाव हैं। डॉ. लोहिया ने यह भी कहा कि "मैं यह मानता हूँ कि इस दाम-नीति को हकीकत बनाने के लिए, हमारे आर्थिक और सामाजिक जीवन में क्रान्तिकारी परिवर्तन करने पड़ेंगे और सरकारी लूट, पूँजीपति मुनाफों और बड़े किसानों के हितों पर जमकर हमला करना होगा।" 30 माघ ही उनका सुझाव था कि अन्न-मेना और धू-सेना जैसे समूह बनाकर शोषित लोगों का आर्थिक एवं सामाजिक उत्पीड़न रोककर जाए। बंजर भूमि को कृषि योग्य बनाने के लिए यह सुझाव दिया गया। उन्होंने कहा था कि "जैसे बंदूक वालों मेना घेमे ही हल बानी सेना। मोटी तरह से सोच तो हल वाली सेना जो नये जमाने को तोड़े, आबाद करे।" 31 डॉ. लोहिया के मतानुसार, अन्न एवं धू-सेना केवल कृषकों तथा आर्थिक विकास के लिए ही नहीं, अपितु सामाजिक और सांस्कृतिक क्षेत्रों में भी परिवर्तन की प्रक्रिया में योगदान करेंगे। यह मेना प्रवर्णन व्यक्ति में प्रोत्साहन तथा प्रेरणा का संचार करेगी। वह ग्रामीणों को तकलीफें ज्ञान देकर उनके कृषि-उत्पादन को समृद्ध करवायेगी। इस प्रकार डॉ. लोहिया की अन्न एवं धू-सेना की योजना बहुत ही वैज्ञानिक और व्यवहारिक है जिसे आज एकीकृत ग्रामीण विकास योजनाओं के रूप में साकारों संचालित कर रही हैं। अस्सी योजनाओं को लागू करने के लिए, डॉ. लोहिया ने विदेशी महापण की बखर्च, देशी महापणों पर अधिक बल दिया।

पार के सभी नगरिकों को समुचित अवसर मिले, उनका शेटी-रोखी चले, और सभी नागरिक अपने मूलभूत आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकें, डॉ. लोहिया का समाजवाद इन्हीं धारणाओं चारों का चहल था। उन्होंने 'पेटा डालो आन्दोलन', 'अन्न बंटो आन्दोलन', 'शेटी रोखो आन्दोलन' आदि - आदि - आदि -

समुचित वितरण डॉ लोहिया के समाजवाद का प्रमुख हिस्सा है। लोगों का अधिकार है कि वन्दे भोजन व अन्न मिले। उन्हें यह भी अधिकार है कि वे भुखमरी की स्थिति में अनाज के गोदानों को सूट लें। यह अपराध नहीं, समय की माँग है। कोशिश करके अनाज का हिसाब-किताब भी रखना चाहिए।³² डॉ लोहिया के मतानुसार, मुफ्त रसोई घर और अनाज के व्यापार का समाजीकरण किया जाना चाहिए, ताकि लोगों को लाचारी, भुखमरी, बीमारी आदि से बचाया जा सके। उन्होंने अनाज के व्यक्तिगत व्यापार को समाप्त करने का भी सुझाव दिया। ये व्यक्तिगत व्यापारी अत्यधिक लाभ कमाकर भूखे को और अधिक भूखा न बना पाएँ। उनके अनुसार, यदि अनाज व्यापार का समाजीकरण कर दिया जाए, तो अनाजों की कीमतों में अधिक उतार-चढ़ाव नहीं होगा। डॉ लोहिया ने अपनी समाजवादी नीति और राजनीति को लोगों के पेट भरने की समस्या से जोड़ा और कहा कि "जो लोग यह कहते हैं कि राजनीति को भोजन से अलग रखो, वे या तो अज्ञानी हैं, या बेईमान। राजनीति का मतलब और पहला काम लोगों का पेट भरना है। जिस राजनीति में लोगों का पेट नहीं भरता, वह राजनीति भ्रष्ट, पापी और नीच है।"³³

डॉ लोहिया ने अपने समाजवादी चिन्तन को व्यावहारिक बनाने के लिए भूमि के पुनर्वितरण पर भी बल दिया। उनकी भूमि संबंधी पुनर्वितरण की नीति थी, "अधिक से अधिक और कम से कम जमीन के स्वामित्व में एक और तीन का रिश्ता हो।"³⁴ डॉ लोहिया जमींदारी-प्रथा और सामन्तवाद के कट्टर विरोधी थे। जमीन का समुचित पुनर्वितरण केवल राज्य द्वारा ही कानून बनाकर किया जा सकता है। इससे भी आगे समाजवाद की व्यावहारिक बनाने के लिए उन्होंने भारत में आर्थिक विकेन्द्रीकरण की आवश्यकता पर बल दिया और कहा कि छोटी-छोटी मशीनों पर आधारित उद्योग पद्धति "मुल्क के लिए सामाजिक, सांस्कृतिक और आर्थिक दृष्टि से भी आवश्यक है। मैं उस जमाने का चित्र आँखों के सामने देख रहा हूँ, जबकि देश के सभी गाँवों में और शहरों में विद्युतचालित छोटी मशीनों का एक बहुत बड़ा जाल बुनकर लोगों को काम दिया गया है और देश की सम्पत्ति बढ़ रही है।"³⁵ डॉ लोहिया की दृष्टि में, "यह मशीन अविकसित संसार को आर्थिक समस्या का ही समाधान नहीं करेगा, अपितु वह नवीन खोज के लिए भी सक्षम बनायेगा और समाज के सामान्य लक्ष्यों की उपलब्धियाँ भी करायेगी।"³⁶ डॉ लोहिया के समाजवादी चिन्तन के कुछ अन्य तत्व निम्न प्रकार हैं—

1 सम्पत्ति का समाजीकरण किया जाए, जिसका सीधा अर्थ है कि सम्पत्ति के स्वामित्व द्वारा समाज-कल्याण को अधिकाधिक कारगर बनाना और आर्थिक शोषण को रोकना।

2 श्रम के शोषण पर आधारित समस्त उत्पादन के साधनों का राष्ट्रीयकरण होना चाहिए और समाजवादी व्यवस्था के लिए कृषि का भी राष्ट्रीयकरण आवश्यक है।

3 व्यक्तिगत सम्पत्ति का उन्मूलन होना चाहिए, ताकि सम्पत्ति के प्रति मोह की भावना और उसके कारण होने वाले अत्याचार, अन्याय और शोषण समाप्त हो जाएँ।

4 समाजीकरण या राष्ट्रीयकरण की प्रक्रिया में कोई क्षतिपूर्ति न की जाए, विकेंद्रित राष्ट्रीयकरण हो और राष्ट्रीयकृत उद्योगों की राज्य द्वारा समुचित व्यवस्था की जानी चाहिए।

5 सामाजिक स्वामित्व राज्य के विभिन्न स्तरों, गाँव से लेकर सघ तक, व्यावहारिक बनाया जाए और उत्पादन पर समुचित नियंत्रण तथा आय का सही वितरण किया जाए, ताकि सामाजिक विषमताओं का अन्त हो।³⁷

राजनीतिक विचार

सामान्यतः समाजवादी चिन्तन में आर्थिक तत्त्व सर्वाधिक प्रभावशाली होता है, पर डॉ. लोहिया के समाजवादी दर्शन में सामाजिक, सांस्कृतिक एवं राजनीतिक तत्त्व भी अपना महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं। डॉ. लोहिया एक ऐसे समाज का निर्माण चाहते थे जो वर्ग-विहीन एवं वर्ग-विहीन हो। जाति-व्यवस्था के तो वह कट्टर विरोधी थे। उन्होंने व्यक्ति के सांस्कृतिक उत्थान को भी आवश्यक बताया। उनके अनुसार, व्यक्ति और समाज परस्पर आश्रित होते हैं। व्यक्ति का उत्थान सांस्कृतिक परिवर्तन के लिए आवश्यक है। डॉ. लोहिया का राजनीतिक चिन्तन बड़ा ही व्यापक है जिसमें व्यक्ति और समाज से संबंधित सभी पहलुओं पर विचार किया गया है। उनका राजनीतिक चिन्तन उनके समाजवादी दर्शन से ही उद्भूत हुआ है। उनके राजनीतिक चिन्तन के प्रमुख तत्व हैं—राजनीतिक इतिहास की समाजवादी व्याख्या, चौखम्भा-योजना, वर्गों स्वतंत्रता एवं कर्म निर्देशन, सविनय अवज्ञा (सिविल नाफरमानी) और व्यक्ति एवं समाज के परस्पर संबंध। इन्हीं का यहाँ विवेचन प्रस्तुत है—

डॉ. लोहिया की दृष्टि से राजनीतिक इतिहास की गति देने वाले कुछ मौलिक सिद्धान्त होते हैं जिनमें तीन प्रमुख हैं—(1) देशों का उत्थान व पतन होता है, वैभव, धन का स्थान बदलता रहता है। देश के बाहरी संबंधों में उठार-चढ़ाव होता रहता है, (2) देश के अन्दर वर्ग-वर्ग का झूला झुलता रहता है, और (3) सभी देश शारीरिक एवं सांस्कृतिक ढंग से मिलन भी किया करते हैं। डॉ. लोहिया का इतिहास के चक्र-सिद्धान्त में विश्वास था। उन्होंने 'इतिहास-चक्र' नाम की पुस्तक भी लिखी। उनके अनुसार, इतिहास अबाध रूप से चक्रवर्त्तमान रहता है। उनकी मान्यता थी कि "विश्व के इतिहास को प्रचीन, मध्य और आधुनिक युगों में बांटना, उनमें एक अबाध या एक-एक कर हुआ उत्थान बताया एक सांस्कृतिक बर्बरता है जो किसी प्रकार भी दिलचस्प नहीं है।" ³⁸ वैसे यह देखा जाता है कि सन्मत्त सभ्यताओं में भाषा तथा आचरण और जीवन के ढंग एवं ठहरेय बुनियादी तौर पर एक ही ढंग से विकसित एवं परिपक्व होते हैं, पर उनमें अनेक आर्थिक, सामाजिक तथा भौगोलिक कारणों से ऐसे बदलाव आते हैं, जिनसे उनके उत्थान-पतन की स्थितियाँ भिन्न हो जाती हैं। डॉ. लोहिया का विचार था कि "ऐतिहासिक सभ्यताओं के बारे में और मानव सभ्यता तथा उसके सांस्कृतिक क्रमों के लिए, यदि यह सब है कि 'जो जन्मा है वह मरेगा अवश्य', तो यह भी उतना ही सच है कि 'जो मरता है वह फिर पैदा होगा'।" ³⁹ अतः यह कहना खिचन ही है कि राष्ट्रों और सभ्यताओं का उत्थान-पतन सदा होता रहता है जैसा कि हमें भारत में गुप्त साम्राज्य, गुप्त साम्राज्य, ब्रिटिश साम्राज्य आदि के उत्थान-पतन से ज्ञात होता है।

राजनीतिक इतिहास की समाजवादी व्याख्या में डॉ. लोहिया का लक्ष्य यह था कि इतिहास-चक्र में सभी देशों का समान रूप में उत्थान-पतन होता है, चाहे कोई भी देश जितना ही शक्तिशाली क्यों न हो। कोई देश हमेशा के लिए न तो वैभव, शक्ति और प्रभुत्व होता है और न हमेशा के लिए उससे रहित। भारत, रोम, चीन और अरब देश उच्चतम श्रेणी में रह चुके हैं, पर उनका भी पतन हुआ और परिधम श्रेणी ने शिखर स्थान को प्राप्त किया और यह मरहट्टों में श्रेष्ठ गिना जाने लगा। इसलिए डॉ. लोहिया ने कहा था कि "शक्ति और सन्तुष्टि हर युग में बराबर एक क्षेत्र से दूसरे में बदलती रही है। कोई भी महा इतिहास की उच्चतम श्रेणी पर नहीं बैठा

रहा । अथ तक का समस्त मानव इतिहास वर्ग और वर्ण के आन्तरिक बदलाव और शक्ति तथा सम्पत्ति के एक क्षेत्र से दूसरे में बाह्य परिवर्तन का इतिहास रहा है ।¹⁴⁰

डॉ लोहिया की राजनीतिक इतिहास की समाजवादी व्याख्या में वर्ग और वर्ण का झुला भी झुलता रहता है । उन्होंने यह माना कि ये दोनों हो—वर्ग तथा वर्ण सभी समाजों की विशेषताएँ हैं जो सभी जगह मिलती हैं । उन्होंने कहा कि “जन्मजात वर्गीकरण या धर्म द्वारा उसकी मान्यता वर्णों का आवश्यक गुण नहीं है । वर्ग से वर्ण की मित्रता उस स्थिरता से होती है जो वर्ग-संबंधों में आ जाती है, कोई व्यक्ति अपने से ऊँचे वर्ग में नहीं जा सकता और कोई भी वर्ण अपनी सामाजिक स्थिति और आमदनी में ऊपर नहीं उठ सकता । अस्थिर वर्ण को वर्ग कहते हैं । स्थायी वर्ग वर्ण कहलाते हैं । हर समाज या सभ्यता में वर्ग से वर्ण और वर्ण से वर्ग का बदलाव हुआ है । यही बदलाव लगभग सभी आन्तरिक घटनाओं की जड़ में होता है । यह करीब-करीब हमेशा ही न्याय और बराबरी की माँगों से प्रेरित होता है ।”¹⁴¹ डॉ लोहिया की दृष्टि में न्याय, समानता आदि की माँगें शून्य से उत्पन्न न होकर, वर्ग व वर्ण-संघर्ष के परिणाम हैं ।

डॉ लोहिया के अनुसार, भारत में भी वर्ग एवं वर्ण के बीच बदलाव, उतार-चढ़ाव की कक्षा अनवरत चलती रही । इसकी सबसे बड़ी विशेषता यह रही कि “आन्तरिक वर्ण-निर्माण और बाह्य अघ-पतन साथ-साथ चलता है, चाहे दोनों के बीच काल का जो भी अन्तर रहे । पूरे समाज का बढ़ता कौशल निश्चित रूप से विभिन्न वर्गों के भीतरी हरकत व उतार-चढ़ाव के साथ जुड़ा हुआ है ।”¹⁴² उन्होंने माना कि देश-काल की परिस्थिति के अनुसार वर्ग और वर्ण दोनों अपने स्वरूप एवं उद्देश्य में भिन्न होते हैं । विभिन्न देशों के वर्ण-निर्माण में भी अन्तर होता है । भारत में वर्ण-व्यवस्था का आधार प्रारम्भ में गुण-कर्म था और कालान्तर में इसका आधार जन्म हो गया । “भारत इतने समय तक वर्ण-व्यवस्था के फलस्वरूप तन्त्रा और सङ्ग की स्थिति में रहा कि उसकी नई प्राप्त शक्ति वर्णों को ढोता करके वर्गों में बदल रही है और आन्तरिक-असमानता को समाप्त करने का संघर्ष प्रारम्भ हो गया है ।”¹⁴³ लेकिन डॉ लोहिया ने यह आशा व्यक्त की कि एक अन्य प्रकार की वर्ण-व्यवस्था पैदा हो सकती है जिसमें राजनीतिक दल, प्रबंधक वर्ग और स्वतंत्र-पेशा वर्ग सभी अपने उच्चतम स्थानों पर स्थिर हो जाएँ और बाकी बची आबादी निम्न स्तर के द्विज वर्णों में बंट जाये । नये वर्णों का निर्माण तो सदैव चलता रहता है । इस प्रकार डॉ लोहिया का निष्कर्ष यह है— “अथ तक का समस्त मानवीय इतिहास वर्गों और वर्णों के बीच आन्तरिक बदलाव, वर्गों की जकड़ से वर्ण बनाने और वर्णों के ढीले पडने से वर्ग बनने का ही इतिहास रहा है ।”¹⁴⁴

डॉ लोहिया के राजनीतिक चिन्तन में खोखम्हा-योजना का महत्वपूर्ण स्थान है । उन्होंने न केवल आर्थिक, अपितु राजनीतिक विकेन्द्रीकरण को प्रमुख स्थान दिया । राजनीतिक विकेन्द्रीकरण राजनीतिक समता एवं सम्पन्नता का घटक है । यह राजनीतिक केन्द्रीकरण के विरुद्ध थे, क्योंकि ऐसी व्यवस्था में शासक, सेठ और सरकारी अधिकारियों के त्रिकोण का आधिपत्य हो जाता है । सामान्य व्यक्ति उत्पीड़न का शिकार होता रहता है । डॉ लोहिया ने स्पष्टतः कहा कि राजनीतिक केन्द्रीकरण के कारण “दिमाग जकड़ गये हैं । विचारों का स्थान प्रचारों ने ले लिया है । आज विचार, शक्ति का गुलाब बन गया है ।”¹⁴⁵ केन्द्रित-शक्ति के कारण आम जनता शक्ति के हाथ में कठपुतली मात्र रहकर अलग हो जाती है, जिससे प्रजातांत्रिक व्यवस्था का मूल उद्देश्य ही ध्वस्त हो जाता है । दो खम्भों-केन्द्र एवं प्रान्त-वाली संघात्मक व्यवस्था को डॉ लोहिया अपर्याप्त मानते थे । उनके अनुसार, “बड़ी राजनीति देश के कूड़े को

बुहारती है, छोटी राजनीति मोहल्ले अथवा गाँव के कूड़े को¹⁴⁶ इसलिए उन्होंने अपनी चौखम्मा-योजना के अन्तर्गत ग्राम, मण्डल, प्रान्त और केन्द्र इन चार समान प्रतिभा और सम्मान वाले खम्भों में शक्ति के विकेंद्रोत्करण का सुझाव दिया। यह केवल प्रशासन को व्यवस्था नहीं है, अपितु इनमें उत्पादन, स्वामित्व, व्यवस्था, कृषि-सुधार योजना, विकास, शिक्षा, न्याय्य आदि का प्रबंधन भी सम्मिलित होगा। ये चारों स्तर स्वतंत्र एक दूसरे से संबंधित होंगे। डॉ. लोहिया ने कहा, "चौखम्मा राज्य का कल्पना में स्वावलम्बी गाँव हो नहीं, बल्कि ममझदार और जीवित गाँव को धारण है। यद्यपि दोनों विचार अनेक स्थानों पर एक दूसरे से मिल जाते हैं।"¹⁴⁷ इस प्रकार डॉ. लोहिया चाहते कि देश में राजनीतिक एवं आर्थिक विकेंद्रोत्करण द्वारा ही नागरिकों को अपना स्थानीय शासन करने और संसाधन जुटाने में ही देश का उत्थान किया जा सकता है। विकेंद्रोत्करण से ही सभी नागरिक अपने भाग्य के निर्माता बन सकते हैं। चौखम्मा राज्य में ही सभी नागरिकों की प्रजातांत्रिक भागीदारी सम्भव हो नकेगी।

'वाणी-स्वतंत्रता और कर्म-नियंत्रण' का सिद्धान्त भी डॉ. लोहिया के राजनीति चिन्तन का एक महत्वपूर्ण पक्ष है। यह प्रजातंत्र का आधार और व्यक्ति की प्रगति एवं स्वच्छन्दता का मार्ग है। उनके अनुसार, वाणी-स्वतंत्रता बिल्कुल स्वच्छन्द रहे, पर कर्मों को नियंत्रण में रखना आवश्यक है। उन्होंने कहा, "बोलो की तो लम्बी बांह होनी चाहिए, खूब स्वतंत्र हो, जो भी बोलो, लेकिन जब कर्म करो तो बंधी हुई, संगठित, अनुशासित मुद्रा होनी चाहिए।"¹⁴⁸ राजनीतिक दलों को, व्यक्तियों और समितियों को बोलने का पूर्ण अधिकार होना चाहिए, भले ही वे कुछ गलत बातें करें। बहुमत को चाहिए कि वह अल्पमत की बातें सुनें, उनके सुझावों को ओर ध्यान दे। केवल कार्यो के ऊपर ही प्रतिबंध रहना चाहिए, भाषण पर नहीं। वाणी की स्वतंत्रता का सराह प्रतिपादन करते हुए डॉ. लोहिया ने जनतांत्रिक देशों में आग्रह किया कि वे व्यक्ति को भाषण और अभिव्यक्ति की पूर्ण स्वतंत्रता दें। ऐसा साम्यवादी देशों में संभव नहीं हो सकता, क्योंकि वहाँ सर्वोच्च वर्ग की तानाशाही होती है। स्वतंत्रता के साथ-साथ डॉ. लोहिया ने जो कर्म-नियंत्रण की बात कही, वह महत्वपूर्ण है। कर्म-नियंत्रण को उन्होंने दो प्रकार से बतलाया—एक तो सिद्धान्त और विधान वर्जित कर्मों को न करें, और दूसरा सम्मेलन विधान द्वारा आदेशित कर्मों को करें।¹⁴⁹ उनका यह भी कहना था कि झूठ और सच का निर्णय एक व्यक्ति या समूह अथवा सरकार नहीं कर सकती। वह तो झूठ और सत्य के संपर्क से और परस्पर आवागमन से निश्चरता है। उनके अनुसार, "... झूठ बोलने का भी अधिकार है, क्योंकि झूठ क्या है, सच क्या है, इसका फैसला अगर कोई कार्य-कारिणी या सरकार करने बैठ जायेगी, तब तो फिर वाणी की स्वतंत्रता बिल्कुल खत्म हो जायेगी।"¹⁵⁰ डॉ. लोहिया ने वाणी-स्वतंत्रता को दबाना एक उघड़प अणुपण माना, हालाँकि उन्होंने कर्मों पर नियंत्रण की बात को प्रजातांत्रिक प्रक्रिया का अनिवार्य अंग बताया। संक्षेप में डॉ. लोहिया ने वाणी-स्वतंत्रता में प्रेस की स्वतंत्रता, भाषण की स्वतंत्रता, निजी भाषा की स्वतंत्रता आदि क्रियात्मक रूप से प्रयोग करने पर बल दिया।

उपर्युक्त विचारों के अतिरिक्त डॉ. लोहिया के राजनीतिक चिन्तन में जन-शक्ति, सर्वजन्य अवकाश, व्यक्ति-समाज का परस्पर संबंध, जन तथा राजनीति और धर्म-निरपेक्ष जैसे सामामयिक विचार भी सम्मिलित हैं जिनका यहाँ संक्षिप्त विवेचन प्रस्तुत है—

डॉ लोहिया प्रजातांत्रिक समाजवाद के एक सशक्त प्रवक्ता थे। यही कारण है कि उन्होंने जन-शक्ति का प्रबल समर्थन किया। जन-शक्ति से उनका तात्पर्य जन-इच्छा से था। यह वह जन-इच्छा है जो डॉ लोहिया द्वारा अपनी पुस्तक 'सात क्रान्तियाँ' (1966) में प्रस्तावित सात क्रान्तियों से व्यक्त होती है अर्थात् यदि जन-इच्छा जागृत हो, तो इन सात क्रान्तियों का सूत्रपात हो सकता है— नर-भारी को समानता के लिए, चमड़ी-रंग पर रची असमानताओं के विरुद्ध, जन्मजात तथा जाति-प्रथा के खिलाफ, परदेशी गुलामी के खिलाफ एवं विश्व-लोक राज्य के लिए, निजी पूँजी की विषमताओं के खिलाफ तथा योजनाओं द्वारा उत्पादन बढ़ाने के लिए, निजी जीवन में अन्यायी हस्तक्षेप के खिलाफ, और अस्त्र-शस्त्र के खिलाफ तथा सत्याग्रह के लिए। डॉ लोहिया के विचार से, राज्य को आन्तरिक एवं बाह्य दोनों मामलों में अपनी शक्ति का इस्तेमाल हमेशा जन-इच्छा की दृष्टि से विकास के हित में करना चाहिए, न कि उसका दमन करने के लिए। जन-शक्ति का समर्थन राजनीतिक सफलता की धुरी है। व्यवस्थापिका जन-इच्छा के दर्पण के रूप में काम करे और साथ ही, सम्पूर्ण कार्यों का उद्देश्य जनता की इच्छा को संगठित और अभिव्यक्त करना तथा यथासम्भव राष्ट्रीय जीवन का पुनर्विर्माण होना चाहिए।¹

डॉ लोहिया ने सविनय अवज्ञा (सिविल नाफरमानी) के सिद्धान्त का समर्थन किया। अन्याय का प्रतिकार दो रूपों—हिंसात्मक और अहिंसात्मक में सम्भव है। अन्याय के विरोध का अहिंसात्मक ढंग ही सत्याग्रह है। सविनय अवज्ञा इसका एक विशेष अंग है, जिसे डॉ लोहिया ने 'सिविल नाफरमानी' का सिद्धान्त कहा है। इसका अर्थ है कि अन्यायी के प्रति सबल विरोध, न कि उसके समक्ष झुकना। सिविल नाफरमानी करने वाला व्यक्ति न तो कमजोर होता है और न ही हिंसक। इसका अर्थ "मामूली इंसान को मामूली यौरता के साथ काम चलाना" है।² अपने विचार को और स्पष्ट करते हुए, डॉ लोहिया ने कहा, "सिविल नाफरमानी अथवा अन्याय से शान्तिपूर्वक लड़ना अपने आप में एक कर्तव्य है। कर्तव्य में आगा-पौछा या नफा-नुकसान नहीं देखा जाता।"³ उनकी दृष्टि से, सविनय अवज्ञा का लक्ष्य मात्र अन्यायी के हृदय को ही परिवर्तित करना नहीं है, बल्कि असंख्य जन-समूह का हृदय बदलना भी उसका परम लक्ष्य है। कमजोर एवं असमर्थ व्यक्तियों को समर्थ बनाकर अन्याय, शोषण तथा दमन का मुकाबला करना, सविनय अवज्ञा का मूल आधार है। यह किसी को मारने का सिद्धान्त नहीं है। "मरेगे मगर मानेंगे नहीं", "मारो अगर मार सकते हो लेकिन हम तो अपने हक पर अड़े रहेंगे", यह डॉ लोहिया ने कहा।⁴ उन्होंने यह भी स्पष्ट किया कि "सिविल नाफरमानी की सबसे बुनियादी बात यह है कि सच्चाई करोड़ों लोगों के अन्दर बैठने के लिए तपस्या और तकलीफ का सहारा ले।"⁵ अन्य शब्दों में, डॉ लोहिया के सिविल नाफरमानी अन्याय के प्रति लड़ने के लिए एक शाश्वत सिद्धान्त है। यह सिद्धान्त तर्क और हथियार दोनों से सुसज्जित है। "सिविल नाफरमानी में तर्क और हथियार दोनों का मिश्रण है। इसमें एक ओर तो तर्क का माधुर्य है, दूसरी ओर हथियार का बल भी।"⁶ इस दृष्टि से, यह सिद्धान्त सर्वव्यापक है, जिसे राष्ट्रीय और अन्तराष्ट्रीय अन्यायों को समाप्त करने के लिए प्रयोग में लाया जा सकता है। भारत में राष्ट्रीय आन्दोलन के दौरान सिविल नाफरमानी का व्यापक इस्तेमाल किया गया था।

डॉ लोहिया के राजनीतिक चिन्तन में व्यक्ति और समाज के संबंध का भी विवेचन मिलता है, पदार्थ तथा चैतन्य, सगुण एवं निर्गुण, धर्म तथा राजनीति, व्यक्ति और समाज को उन्होंने समदृष्टि से देखा, न कि द्वन्द्व के रूप में। उनकी दृष्टि में, विषय एवं प्रवृत्ति, व्यक्ति तथा समाज, रोटी और सम्कृति आदि के बीच माने गये अन्तर्निहित विरोधाभास नकली और अव्यापक हैं। व्यक्ति और समाज में घनिष्ठ संबंध है। डॉ लोहिया ने तो व्यक्ति और समाज

को एक ही माना है। उन्होंने स्पष्ट किया कि व्यक्ति समाज से जन्मा है और समाज भी व्यक्ति से जन्मा है। जिस प्रकार व्यक्ति का विकास समाज द्वारा होता है, वही प्रकार समाज का विकास व्यक्ति द्वारा होता है। व्यक्ति और समाज के रूप में मानव साध्य तथा साधन दोनों हैं। वैसा कि डॉ. लोहिया ने कहा, "व्यक्ति एक साध्य और एक साधन दोनों हैं; एक साध्य के रूप में वह सबके प्रति प्रेम को अभिव्यक्ति करता है; एक साधन के रूप में, वह अन्याय (दमन) के विरुद्ध, क्रान्तिकारी क्रोध का उपकरण है।"⁵⁷ इस प्रकार डॉ. लोहिया ने व्यक्ति और समाज के संबंध को द्वन्द्व के रूप में नहीं लिया, अपितु एक संतुलित सम्पूर्ण रूप में समझा। उनका यह विचार उनके मानववादी चिंतन से मेल खाता है।

धर्म और राजनीति

धर्म और राजनीति का संबंध जितना ही प्राचीन है, उतना ही वह आधुनिक भी है। आज भारत में तो यह संबंध एक व्यापक चर्चा का विषय बना हुआ है। इन विषय पर डॉ. लोहिया के विचार बड़े ही रोचक और विमर्शपूर्ण हैं। इन्हें स्पष्ट करने के लिए यहाँ उनके ईश्वर, धर्म तथा धर्म-निरपेक्ष राज्य संबंधी विचारों का विवेचन आवश्यक है। डॉ. लोहिया ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास नहीं करते थे। उनका विचार था कि मन्दिर एक ढकोमला है और उसमें विराजमान मूर्ति भी नकली है। उनकी दृष्टि में, ईश्वर ने मनुष्य को नहीं, अपितु मनुष्य ने ईश्वर को बनाया है और उसे एक प्रतीक के रूप में खड़ा कर दिया है।⁵⁸ यद्यपि वह ईश्वर को नहीं मानते थे, पर ब्रह्मज्ञान और अद्वैत जैसे नानों को उन्होंने अपने ही ढंग से स्वीकार किया। सब में अनेकता को प्रतीति ही उनका ब्रह्मज्ञान और संसार को एकता एवं समता ही उनका अद्वैतवाद था।⁵⁹ प्रत्येक कर्म में निष्ठा और ईमानदारी बताना डॉ. लोहिया का कर्मकाण्ड था। स्पष्टतः वह ईश्वर, पूर-पठ, तौर्ध-स्थान, नरक-स्वर्ग, मोक्ष आदि में विश्वास नहीं करते थे। उनके अनुसार, ये धर्म के विषय नहीं हैं। गिरे हुआं को ठठाना, प्यसे को पना देना, धूखे को रोखे और गृहहान को निवम स्थान देना ही मज्जा धर्म है। विभिन्न मज्हाबों को उन्होंने धर्म नहीं माना, क्योंकि इन्होंने लोगों को हिन्दू, मुस्लिम, ईसाई आदि में बाँट दिया है। इनसे ऊपर उठकर अपनी दृष्टि को व्यापक बनाना चाहिए और निर्भय होकर मानव धर्म के मज्जे तथामक बनाना चाहिए।⁶⁰ डॉ. लोहिया की दृष्टि में, धर्म नैतिक गुणों का पर्यायवाची होना चाहिए, इनसे अधिक कुछ नहीं। इसी अर्थ में वह केवल मानव धर्मनुसंधी थे।

डॉ. लोहिया, अपने दार्शनिक एवं धर्म संबंधी विचारों के अनुकूल, धर्म-निरपेक्ष राज्य के समर्थक थे। वह इस बात में मान्य थे कि धर्म-निरपेक्ष राज्य न धार्मिक होता है, न अधार्मिक और न धर्म का विरोधी। उन्होंने धार्मिक मान्यों में निष्पक्षता और नागरिकों को धर्म प्रचार, विराजमान, पूजा आदि संबंधी स्वतंत्रता पर बात देते हुए कहा था, "राजनीति एक अरजमान उम्मा दे जि धर अधिष्ठाता अथवा नैतिकता के प्रचार में दण्ड का इस्तेमाल नहीं करेंगे।"⁶¹ डॉ. लोहिया ने मुस्लिम धर्म के नाम पर भारत-विभाजन का कड़ा विरोध किया था, क्योंकि वह धर्म-निरपेक्ष राज्य की स्थापना के प्रबल समर्थक थे। भारत और पाकिस्तान-दो तर्कों के मिश्रण को उन्होंने कभी हृदय से स्वीकार नहीं किया। निश्चय ही, डॉ. लोहिया मज्हाबों को सहृदय और राजनीति से साफ़ नहीं थे, क्योंकि इनसे नैतिकता के समान सामाजिक विराम फैलने है और राजनीतिक कटुता पैदा होती है, जिससे देश की प्रजातंत्रिक व्यवस्था का हान होना है।

डॉ. लोहिया की दृष्टि में, धर्म मुख्यतः चार कार्य करता है—यह भिन्न धर्मों के बीच झगड़े और कभी-कभी रक्त-सिंधि झगड़े रोकना करता है, यह अपने-अपने धर्मानुसार प्रतिष्ठित सम्पत्ति, जमीन तथा नती संबंधी व्यवस्थाओं को सदाचार बंधों से रखता है, धर्मनिरपेक्ष एवं

विषमता को स्थायित्व मिलता है, धर्म अच्छे व्यवहार के लिए नैतिक एवं सामाजिक प्रशिक्षण देता है; और अहिंसा, सत्य, दयालुता, न्याय, त्याग आदि के अप्यास के द्वारा व्यक्ति को संयत और अनुरागित करने में वह महत्वपूर्ण योगदान देता है। डॉ. लोहिया ने धर्म के प्रथम दो कार्यों को हेय एवं त्याग्य बताया क्योंकि उनसे राजनीतिक कटुता, धर्मान्धता, साम्प्रदायिकता जैसी बातें बढ़ती हैं और अन्तिम दो धर्म के काय मानवता के लिए अच्छे हैं। ये अत्यधिक लाभकारी हैं।⁶² डॉ. लोहिया की दृष्टि में, धर्म के इन दो प्रकार के कार्यों को राजनीति से जोड़ा जाना चाहिए। कोई समाजवादी, चाहे आस्तिक हो या नास्तिक, धर्म के इस पक्ष को अवश्य अपनायेगा। केवल उसी धर्म की राजनीति से जोड़ा जा सकता जो मानव कल्याण का मार्ग प्रशस्त करे। वह मानव धर्म ही हो सकता है जो राजनीति को बुराई एवं अन्याय से लड़ने के लिए प्रोत्साहित करे।

डॉ. लोहिया के विचार में धर्म एवं राजनीति में घनिष्ठ संबंध है। उन्होंने कहा कि धर्म का कार्य अच्छाई को करना है और राजनीति का कार्य बुराई से लड़ना है। धर्म सकारात्मक एवं दीर्घकालीन होता है, पर राजनीति नकारात्मक तथा अल्पकालीन होती है। धर्म का स्वरूप शान्त होता है, जबकि राजनीति का रौद्र। धर्म एवं राजनीति एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। अतः वे एक दूसरे को परिपक्व और पूर्ण बनाते हैं। डॉ. लोहिया की दृष्टि में धर्म आन्तरिक, सूक्ष्म एवं सच्चा है। दोनों अपृथक् हैं। इसी कारण उन्होंने धर्म को 'दीर्घकालीन राजनीति' और राजनीति को 'अल्पकालीन धर्म' कहा है।⁶³ डॉ. लोहिया के अनुसार, अच्छाई करने और बुराई से लड़ने में अन्तर है। जब अधिक अन्तर बढ़ जाये तो वातावरण विपात बन जाता है। प्रत्येक धर्म राजनीति के बिना निर्जीव हो जाता है, क्योंकि बुराई से न लड़ने पर उसकी अच्छाई टिक नहीं पाती। इसी तरह बिना धर्म के राजनीति झगड़ालू तथा कलहपूर्ण हो जाती है, क्योंकि अच्छाई न करने पर बुराई से लड़ना केवल कलह का कारण बनता है। डॉ. लोहिया के विचार से धर्म और राजनीति निष्ठा एवं ईमानदारी से मिलकर काम करें अर्थात् यदि एक अच्छाई को और दूसरा बुराई से लड़े, तो मानव-कल्याण की गति एवं प्रगति अत्यधिक सतोषजनक होगी। इसलिए डॉ. लोहिया ने सचेत किया कि "धर्म और राजनीति के अविवेकी मिलन से दोनों धष्ट होते हैं।"⁶⁴ संक्षेप में, धर्म एवं राजनीति दोनों एक दूसरे को अच्छाई करने और बुराई से लड़ने को प्रेरित करते हैं।

मौलिक अधिकार

डॉ. लोहिया के समाजवादी चिन्तन और सामाजिक तथा राजनीतिक विचारों की कड़ी में मौलिक अधिकारों का भी विशेष महत्त्व है। वह आदमी को केवल 'पेट पशु' नहीं मानते थे। उसके मन और हृदय भी होता है। मानव के जीवन को सुसंस्कृत एवं गौरवमय बनाने के लिए, डॉ. लोहिया ने उन मौलिक अधिकारों का अनुमोदन किया जो लोकतांत्रिक समाजवादी जीवन के अनिवार्य अंग हैं। वह जीवन पर्यन्त इन अधिकारों के लिए सघर्ष करते रहे। राज्य मौलिक अधिकारों को जन्म नहीं देता, राज्य तो केवल इन अधिकारों को वास्तविकता और औचित्य प्रदान करता है। वे मानव के मूल स्वरूप से ही उद्भूत होते हैं। यहाँ उन मौलिक अधिकारों का एक संक्षिप्त विवेचन प्रस्तुत है जिनका डॉ. लोहिया ने सबल समर्थन किया।

सर्वप्रथम डॉ. लोहिया ने बौद्धिक स्वातंत्र्य के अधिकार का समर्थन किया। वह चिन्तन एवं अभिव्यक्ति की पूर्ण स्वतंत्रता के पक्ष में थे। उन्होंने कहा, "इतना मैं साफ कह देना चाहता हूँ कि समाजवादी हिन्दुस्तान में किसी भी व्यक्ति की साहित्य या कला की अभिव्यक्ति किसी भी हालत में अपराध नहीं रहेगी और जिसे असली सौदा कहते हैं, उसके बारे में भी यही कहना है।"⁶⁵ "देशों द्वारा

लगाए गये अंकुर के जट्टर अलोकक थे। साम्यवादी व्यवस्था इन्मान को मौलिक अधिकारों से वंचित रखती है। यह सम्पूर्ण मानव जाति के पतन का द्योतक है। संक्षेप में, डॉ. लोहिया ने 'मानव-स्वतंत्रता और कर्म नियंत्रण' के सिद्धान्त द्वारा बौद्धिक स्वतंत्रता के अधिकार का व्यापक अनुमोदन किया।

डॉ. लोहिया अहिंसा तथा बौद्धिक स्वतंत्रता दोनों में विश्वास करते थे। उनका मान्यता थी कि किसी भी सरकार द्वारा निर्मित अत्याचारों एवं अन्य-सी जायनों का प्रतिरोध करने का अधिकार सभी नागरिकों को प्राप्त होना चाहिए। लेकिन ऐसा अहिंसामयक तथा सन्तुलन दंग में होना चाहिए। यही कारण है कि डॉ. लोहिया ने विविध राजकारणी अथवा सविनय अवज्ञा के अधिकार का समर्थन किया। वह इसे मौलिक अधिकार मानते थे। सत्य हो, उन्होंने एक ओर प्राण-दण्ड देने का विरोध किया, तो दूसरी 'आत्म-हत्या' के अधिकार का समर्थन किया। कुछ लोग सत्ता पर अभिराज भार होते हैं, उन्हें जलबूझकर खत्म न किया जाये, बल्कि मनवंपर के आधार सत्ता पर स्वयं उन्हें मौन सन्तुलनवाद आत्म-हत्या की अनुमति प्रदान करे। लेकिन डॉ. लोहिया ने प्राण-दण्ड देने का कड़ा विरोध किया, क्योंकि यह व्यक्तिगत जीवन की स्वतंत्रता के विरुद्ध है। वह किसी के व्यक्तिगत जीवन में कोई भी दखल पसन्द नहीं करते थे। उनका मान्यता थी कि "हर व्यक्ति को एक हद तक अपने जीवन को अपने मन के मुतुषिक बनाने का अधिकार होना चाहिए।" ५६ उनकी व्यक्तिगत स्वतंत्रता में अगाध अस्था थी। "जीवन में कुछ दायरे होने चाहिए कि जिनमें राज्य का, सरकार का, संगठन का, गिरोह का दखल न हो।" ५७

बौद्धिक स्वतंत्रता तथा व्यक्तिगत स्वतंत्रता के अनुरूप, डॉ. लोहिया ने धार्मिक स्वतंत्रता के अधिकार का भी समर्थन किया। वह जानते थे कि मजहबों के नाम पर परस्पर झगड़े-फन्द होते हैं, फिर भी नागरिकों को मंदिर-मस्जिद बनाने, पूजा-पाठ करने और अनुष्ठान की स्वतंत्रता होनी चाहिए। डॉ. लोहिया ईश्वर को नहीं मानते थे, मंदिर-मस्जिद में नहीं जाते थे और धर्मापराध साम्प्रदायिकता को अलंभना करते थे, फिर भी उन्होंने सभी नागरिकों को धार्मिक स्वतंत्रता का समर्थन किया। वह धर्म-निरपेक्ष राज्य के पक्षधर थे। लेकिन नागरिकों के मनन के अधिकार पर वह अंकुर तथा मौना बहते थे। यदि व्यक्तिगत सम्पत्ति शोषण एवं अन्याय का साधन बने, तो उसको मॉलित कर देना ही अच्छा है। अपने नये एवं मजबूत समाजवाद की रूपरेखा में उन्होंने यह बताना का कि वह "एक ओर तो कापटे-कानून ऐसे बनयेगा कि जिसमें सम्पत्ति लोगों की व्यक्तिगत न हो और दूसरी ओर इस तरह समाज के दौड़े को बन्देगा, नटक, किस्से या छेन-बुद या दरन या किरबे या उपन्यास ऐसे बनयेगा और बचपन में ही ऐसी शिक्षा देगा कि सम्पत्ति का मोह आदमी को न हो।" ५८ वेने सम्पत्ति रखने का मौलिक अधिकार सर्वान्व है, पर डॉ. लोहिया ने सम्पत्ति द्वारा शोषण, अन्याय तथा प्रहार होने वाली व्यदितियों पर अंकुर लगाने के लिए ठोस कानून द्वारा मॉलित करने और स्वेच्छा से उसके प्रति स्वयं एवं मोह को समाप्त करने पर बल दिया।

समाज के अधिकार को डॉ. लोहिया ने सर्वोपरि महत्व दिया। भारतीय समाज में व्याप्त विषमताओं को समाप्त करने के लिए समाज की भवना और व्यवहार को सर्वश्रेष्ठ बनाने में उन्होंने भारी योगदान किया। डॉ. लोहिया ने ना-नाती समाज, जति-उन्मूलन, रंग-भेद और सुभ्रातृता को समाप्त के लिए न केवल सिद्धान्त तथा कर्म प्रस्तुत किये, बल्कि व्यापक रूप में माप सफल भी किया। उन्होंने वैधानिक, आर्थिक, राजनैतिक तथा धार्मिक सभी क्षेत्रों में समाज के अधिकार का समर्थन किया। वह वैधानिक समाज के अन्तर्गत विधि के समर्थन, राजनैतिक समाज के अन्तर्गत धेट धातु रचित सार्वभौमिक सम्पत्तिकार, आर्थिक समाज के

अन्तर्गत समाजवाद का स्थापना और धार्मिक समता के लिए गणिष्णुता तथा धर्म-निरपेक्षता चाहते थे। उन्होंने स्पष्ट कहा था कि "समता उसके सभी चार अर्थों में ग्रहण करनी चाहिए।" 69 समाज का आदर्श भले ही कल्पना मात्र लगे पर डॉ. लोहिया ने हृदय और मन से उसके लिए व्यापक संघर्ष किया और कहा कि "सोच धातुलपन के काम करेंगे, यदि समता के लिए उनकी धुल शान्त नहीं की जाती है।" 70 मानव स्वातंत्र्य और उसके मूल अधिकारों को उन्होंने एकता की सुनिषाद बतलाया। इसलिए उनका स्पष्ट कहना था कि "इसके अतिरिक्त, मानव अधिकारों का आनन्द, जो समस्त समता के आधार हैं, बिना नहीं हाना चाहिए।" 71 इस प्रकार डॉ. लोहिया ने न केवल मौलिक अधिकारों अपितु समस्त मानव अधिकारों का सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक तथा धार्मिक विकास के लिए अनिवार्य बतलाया। इन्हीं की प्राप्ति से व्यक्ति एवं समाज का जीवन उच्च और समृद्ध हो पावेगा।

विश्व-व्यवस्था

डॉ. लोहिया भारत के ही नहीं अपितु विश्व के मौलिक सामाजिक एवं राजनीतिक विचारकों में अपना प्रतिष्ठित स्थान रखते हैं। यह आधुनिक भारत के अग्रणी निर्माताओं की श्रेणी में आते हैं। यह अपने का देश काल की सीमाओं से परे एक विश्व नागरिक मानते थे। उनके समाजवादी दर्शन का स्वरूप विश्वव्यापी है। उनका चरित्र अन्तर्राष्ट्रीय है। इसका मुख्य कारण है कि डॉ. लोहिया ने एक साम्यक एवं व्यापक दृष्टिकोण अपनाया। उन्होंने मार्क्स या गांधी की मरुल नहीं की, बल्कि स्वयं के स्वतंत्र चिन्तन से अपने कर्षठ व्यक्तित्व मरुल विचार और निष्ठापुल आचरण का निर्माण किया। यह राष्ट्रीय स्तर से ऊपर उठकर विश्व व्यवस्था के विचार और संगठन का महत्त्व देते थे। अन्तर्राष्ट्रीय जगत् में डॉ. लोहिया जिन सिद्धान्तों की प्रतिष्ठित करना चाहते थे वे हैं—विश्व समाजवाद का नव दर्शन संयुक्त राष्ट्र संघ के पुनर्गठन का नया आधार अन्तर्राष्ट्रीय जाति प्रथा का उन्मूलन विश्व-विकास समिति की पहल, विश्व-सरकार का स्यन, नि शस्त्रीकरण का मरुल प्रतिपादन, सांघाल्कार का सिद्धान्त और अन्तर्राष्ट्रीयवाद।

डॉ. लोहिया ने जब यह देखा कि पूँजीवादी देशों के कारण समाजवाद की अन्तर्राष्ट्रीयता विचार गई है, तब उन्होंने कहा कि मोरोप का समाजवाद बहस तथा आँकड़ों तक सीमित है और यह किन्हीं बड़े आदर्शों की व्यावहारिकता के लिए प्रोत्साहित नहीं करता। इधर एशिया का समाजवाद आदर्शवादी एवं उत्साही है, पर उसमें मोरोप का अभाव है। समाजवाद को साम्यवाद या पूँजीवाद का अंग नहीं बनने देना चाहिए। उन्होंने यह माना कि विश्व व्यवस्था की स्थापना के लिए साम्यवाद और पूँजीवाद दोनों ही अपर्याप्त हैं। ये दोनों ही आर्थिक एवं राजनीतिक केन्द्रीकरण के प्रतीक हैं। डॉ. लोहिया के अनुसार "पूँजीवादी और साम्यवादी, दोनों ही व्यवस्थाओं में जन-संस्कृति स्थूल और रुढ़िग्रस्त होती जाती है, और जन-जीवन को एक भद्दापन घेर लेता है।" 72 उन्होंने यह स्पष्ट कहा कि "सारे मानवों को पेटभर अन्न", "मन की आजादी की प्यास" और "सुखबन्दी" की तीन प्रमुख समस्याओं का समाधान न सोवियत गुट दे सकता है और न अमरीकी गुट। 73

डॉ. लोहिया ने अपने विश्व-समाजवाद के अन्तर्गत अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्रों में समता, सम्पन्नता और विश्व-परिवार के विचार प्रस्तुत किये। वह विभिन्न गुटों के हानिकारक द्वन्द्वों को समाप्त कर 'अधिकतम कौशल' की जगह 'सम्पूर्ण कौशल' की सभ्यता को लाना चाहते थे, ताकि लोगों का जीवन स्तर मात्र राष्ट्रीय सीमाओं के अन्दर न बढ़कर, सभी राष्ट्रों में एक अच्छा जीवन स्तर हो। यह नयी सभ्यता मानव प्राणियों की समीपता स्थापित करेगी और वर्ण, वर्ग तथा क्षेत्रीय विषमता का अन्त करने का प्रयत्न करेगी। विकेन्द्रित संस्थाएँ शासन चलानेगी। मनुष्य समूह में

और व्यक्तिगत रूप में अन्याय के विरुद्ध सविनय अवज्ञा का प्रयोग कर सकेगा।⁷⁴ विश्व-व्यवस्था के अन्तर्गत सार्वभौमिक नागरिकता, मानव अधिकारों का संरक्षण, प्रजातन्त्रिक प्रतिनिधित्व, श्रम की प्रतिष्ठा, समता और सम्मान सभी को सुलभ होंगे। विश्व को समाजवादी व्यवस्था में सच्चे समाजवादों की भूमिका को स्पष्ट करते हुए डॉ लोहिया ने कहा था, "कोई भी समाजवादी नहीं है, जब तक कि वह समानता: सभी राष्ट्रों और सभी घनड़वालों के बीच स्वतंत्र, स्पष्ट और दोस्ताना नहीं है।"⁷⁵

डॉ लोहिया तीसरे खेमे, तृतीय सभ्यता अथवा नव-समाजवादी दर्शन के समर्थक थे। वह 'तटस्थ गुट' को मानते थे, जिसकी वास्तविकता समदृष्टि पर आधारित है। तटस्थ राष्ट्रों की भूमिका, जैसा कि डॉ लोहिया चाहते थे, निष्क्रिय, खोखली, सिद्धान्तहीन तथा पथभ्रम न होकर ठोस, सक्रिय, निर्भीक और सम्पूर्ण कौशल से युक्त होनी चाहिए। तटस्थ राष्ट्रों का प्रचलन रूसों और अमेरिकी खेमे के बीच झूलते रहना नहीं है, अपितु वे निस्वार्थ ढंग से अन्तर्राष्ट्रीय समता के व्यावहारिक दर्शन पर आधारित होंगे, जिसे डॉ लोहिया ने नव समाजवादी दर्शन कहा और यह आशा प्रकट की कि साम्यवादी और पूँजीवादी गुट अपने द्वन्द्व घुलकर संघटन: इसी में समर्थित हो जायेंगे। इसी से शक्तिपूर्ण संयुक्त राष्ट्रों के संघ का निर्माण होगा।

अपने विश्व-समाजवादी विचार के अनुकूल हों, डॉ लोहिया ने संयुक्त राष्ट्रसंघ के पुनर्गठन के आधार सुझाये। वह चाहते थे कि संयुक्त राष्ट्रसंघ राजनीति का अखड़ा, जटिल-प्रथा का गड, रंग-भेद का भौंड, टक्कर एवं टक्कर का केन्द्र न बने। उसका संगठन समता और द्वन्द्वहीन व्यवहार पर आधारित हो, सभी मानव जाति के दिल व दिमाग को स्वीकार्य हो, और वह राष्ट्रों के मध्य व्याप्त आर्थिक और सैनिक विषमताओं को समाप्त करे। साथ ही, डॉ लोहिया ने यह कहा कि संयुक्त राष्ट्र संघ अन्तर्राष्ट्रीय जटिल-प्रथा अर्थात् रंग-भेद और विशेषाधिकारों को दौरे को समाप्त करने के लिए सम्यक् दृष्टि और विवेक-बुद्धि से काम करने का प्रयास करे। इसका मुख्य लाभ यह होगा कि जटिल-रंग-भेद को समाप्त कर के मानव एकता और समता को बन मिलेगा। इसी क्रम में डॉ लोहिया ने विश्व-विकास नीतियों की स्थापना पर बल दिया जो सहयोग और सहृदय से काम करें, ताकि सभी राष्ट्रों की आर्थिक विपन्नता समाप्त हो सके। इसी प्रकार विश्व सरकार की स्थापना के स्वप्न को साकार बनाने के लिए उन्होंने राष्ट्रों में मौलिक की आवश्यकता पर बल दिया। उन्होंने निःशस्त्रीकरण का सहज समर्थन किया, ताकि विभिन्न देशों के बीच युद्ध न हो। अपने विश्व-व्यवस्था के विचार के अन्तर्गत, डॉ लोहिया ने 'सहकार' के सिद्धान्त का महत्व बताया और कहा कि इसकी दृष्टि से "हर काम का औचित्य स्वयं इसी में होता है और यहाँ अभी जो काम किया जाता है, उसका औचित्य सिद्ध करने के लिए बद के किसी काम का उल्लेख करने की आवश्यकता नहीं।"⁷⁶ सहकार पद्धति के अनुसार, सभी के सामान्य हित हों, परस्पर सहयोग और समझ हो, तो सभी कार्यों तथा परिणामों का औचित्य स्पष्ट हो सकेगा। अतः निर्दोषता, स्वच्छता और अग्रजता की स्थिति नहीं आ पायेगी।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि डॉ लोहिया का विश्व-समाजवादी चिन्तन अन्तर्राष्ट्रीयवाद की ध्वजा से ओतप्रोत है। इसका अर्थ है व्यक्ति अपने राष्ट्र के साथ-साथ अन्य राष्ट्रों में भी प्रेम करें। अन्तर्राष्ट्रीयवाद की ध्वजा विश्व के राष्ट्रों के बीच शान्तिपूर्ण सहयोग और परस्पर सहृदय की वृद्धि करता है। डॉ लोहिया ने अन्तर्राष्ट्रीयवाद की ध्वजा को मजबूत बनाने के लिए, नव-विश्व-व्यवस्था के सूत्रन हेतु, चार सूत्री योजना प्रस्तुत की—(1) एक देश की जो पूँजी आर्थिक शक्ति के लिए लगती है उसे जमा कराना, (2) विश्व भर के लोगों को संसार में करों को देने और बनाने का अधिकार हो, (3) विश्व के सभी राष्ट्रों की स्वतंत्रता कायम रहे,

और (4) विश्व-नागरिकता का प्रावधान सबको सुलभ हो ।⁷⁷ साथ ही, डॉ. लोहिया ने अपने अन्तर्राष्ट्रीयवाद के विचार को साकार बनाने के लिए राष्ट्रों की सवौणीय समानता, जाति-प्रथा का उन्मूलन, रंग-भेद की नीति की समाप्ति और विश्व-सरकार पर अत्यधिक बल दिया। उनकी दृष्टि से, ऐसी सम्पूर्ण विश्व-व्यवस्था ग्राम, मण्डल, प्रान्त, राष्ट्र और विश्व जैसे पाँच स्तरों पर निर्मित होगी। प्रत्येक स्तर के अधिकार एवं प्रतिनिधि समान रूप से काम करेंगे। विश्व-व्यवस्था की अपनी एक विश्व-संसद दो सदनों वाली होगी जिसके अधीन प्रत्येक राष्ट्र की सेना पर अन्तर्राष्ट्रीय नियंत्रण स्थापित किया जायेगा ।⁷⁸ डॉ. लोहिया के अन्तर्राष्ट्रीयवाद का स्वरूप सकारात्मक होगा और निःशस्त्रीकरण का अनिवार्यतः पालन किया जायेगा। संक्षेप में, उनका अन्तर्राष्ट्रीयवाद सम्यक् दृष्टि, शान्ति और आराधना का प्रतीक है।

मानववाद में आस्था

राम मनोहर लोहिया के उदात्त मानवीय जीवन पक्ष ने उन्हें पददलित, पीडित एवं शोषित जनता का प्रिय नेता तथा सशक्त प्रवक्ता बना दिया। उनमें पदलोपुष्टता और सम्पत्ति के प्रति मोह नहीं था। डॉ. लोहिया का जीवन नेता, मित्र, पथ-प्रदर्शक तीनों का अद्भुत सम्मिश्रण था। उनके व्यक्तित्व में होसपन, विचार में परिपक्वता और आचरण में करुणा, प्रेम, निष्ठा एवं ईमानदारी अभिव्यक्त होती थी। लेकिन साथ ही, वह विद्रोही, नास्तिक तथा क्रान्तिकारी भी थे। उनमें छलकपट, दोगलापन और झूठ नहीं था। अपनी सरल एवं सीधी भाषा में उन्होंने अपने विचारों को व्यक्त किया, सच्चाई से ओतप्रोत आचरण और कार्यों को अहिंसात्मक रूप में सम्पन्न किया। मूलतः डॉ. लोहिया सामाजिक चिन्तक, राजनीतिक विचारक तथा भविष्यद्वक्ता थे। व्यापक दृष्टिकोण, दूरदर्शिता, शान्ति और सतुलन उनके समाजवादी दर्शन की विशेषता थी। वह जनतांत्रिक मानववादी विचारक थे, जिन्होंने सदैव मानव कल्याण पर अपना ध्यान केन्द्रित किया।

डॉ. लोहिया ने सर्वत्र अन्यायों तथा विषमताओं के विरुद्ध सघर्ष किया। उन्होंने हिन्दू वर्ण-व्यवस्था और हिन्दू धर्म तथा विभिन्न मजहबों की अनेक मान्यताओं को नहीं माना। इसलिए उन्हें ध्वंसक, पूर्वभ्रंजक आदि कहा गया। लेकिन उनका समाजवादी दर्शन परम्परावाद, जातिवाद, ईश्वरवाद, वर्णवाद, साम्प्रदायिकता, रंग-भेद, अस्पृश्यता, दरिद्रता, आदि का ध्वंसक होते हुए भी रचनात्मक और अहिंसक है। उनके दर्शन और पद्धति में सृजनात्मक पक्ष अन्तर्निहित है, जिसके कारण डॉ. लोहिया ने भारतीय एवं विश्व-चिन्तनधारा को व्यापक रूप में समृद्ध बनाया। वह जीवन में सुखवादी तथा अतिवादी नहीं थे। उन्होंने मानवीय भावना, संस्कृति एवं सम्पन्नता को वैभव और सम्पत्ति की दृष्टि से नहीं देखा। वह मानववादी मूल्यों जैसे स्वतंत्रता, स्वतंत्र चिन्तन, विचार अभिव्यक्ति, समता, परस्पर सहयोग, सद्भाव, ईमानदारी और नैतिक गुणों को मानव जीवन में अधिक महत्त्व देते थे। वह विश्व के पददलित, दरिद्र एवं शोषित लोगों की सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक और धार्मिक मुक्ति के निष्ठायान समर्थक थे। उनके चिन्तन में जाति, धर्म, जन्म, रंग एवं राष्ट्र की संकुचित सीमाएँ नहीं थीं। यही कारण है कि डॉ. लोहिया राष्ट्रवाद की सीमाओं को लाँघकर अन्तर्राष्ट्रवाद के पोषक बन गये, जो उनकी मानववादी अन्तर्दृष्टि का परिचायक है।

राष्ट्रीय जीवन को समृद्ध बनाने के लिए डॉ. लोहिया ने वर्णवाद, जाति-प्रथा, नर-नारी असमानता, अस्पृश्यता, रंग-भेद-नीति तथा अन्य ऐसी ही अनेक सामाजिक कुरीतियों और आर्थिक कट्टरताओं पर प्रभावशाली प्रहार किये। साथ ही उन्होंने अर्थिक समता और राजनीतिक स्वतंत्रता के लिए सशक्त आन्दोलन किये। इस प्रकार डॉ. लोहिया ने अपने समस्त

जीवन को राष्ट्रीय संघर्ष और सेवा में अर्पित कर दिया था। उनकी अनेक नीतियों को आज व्यावहारिक रूप मिल रहा है, हालाँकि उनके कुछ विचार जैसे समाजवादो अर्थ-नीति, चौधम्भा-राज्य, आय ध्वय नीति मूल्य-नीति और सम्पत्ति-निबंधन महत्वहीन होते प्रतीत हो रहे हैं, क्योंकि विभिन्न राजनीतिक दल और सरकार उदात्तकरण और निबोधन को ओर दौड़ रहे हैं। यही स्थिति अन्तराष्ट्रीय स्तर पर दिखाई देती है। डॉ. लोहिया को विश्व-व्यवस्था, सरकार और नागरिकता का स्वप्न अभी भी दूरस्थ विचार है। वैसे विभिन्न राष्ट्र एक दूसरे के निकट आ रहे हैं, पर उनमें आन्तरिक भावना से तालमेल नहीं है। सप्ताह भर में व्यापक विषमताएँ अभी भी व्यक्त हैं और आतंकवाद तथा नस्लवाद जैसे मुद्दों ने विश्व को अशान्त, हिंसक और विभुष्य कर रखा है। फिर भी डॉ. लोहिया का समाजवादी चिन्तन, मानववादी दृष्टिकोण और समत-समाज का विचार सभी के लिए प्रेरणा-स्रोत बने हुए हैं।

सारांशतः यह कहना उचित होगा कि आधुनिक विज्ञान और वैज्ञानिक मानववाद का भावनाओं से आतन्त्रित डॉ. लोहिया का समाजवादी दृष्टिकोण, सत्य को तिरोहित करने वाले अर्थहीन धार्मिक आडम्बरो और दमनकारी सामाजिक विषमताओं के प्रति विद्रोह एवं क्रान्ति के भाव उत्पन्न करता है। लोकतांत्रिक होकर, अपने प्रति समस्त विरोधों तथा आलोचनाओं को सहन करते हुए, पुरातनपंथी, सामंतवाद और धर्मान्यता के प्रति अपना क्रोध व घृणा व्यक्त की, तर्क दलित एवं पिछड़े कमजोर वर्गों को सामाजिक एवं आर्थिक मुक्ति मिले। डॉ. लोहिया ने, ईश्वर की सृष्टि को न मानते हुए, अपने सुख-दुःखों की चिन्ता न कर, मानव प्राणियों के मुख पर मुस्कान लाने तथा उनकी निरीह आँखों के अश्रुओं को पोंछने का अदम्य सहस्र और सेवा का भाव, सीमित विनय, सद्भाव एवं सम्मान के साथ प्रदर्शित किया। ऐसे सामाजिक क्रान्तिकारी द्वारा राष्ट्रीय और अन्तराष्ट्रीय स्तर पर किये गये योगदान को विस्मरण नहीं किया जा सकेगा। उनके विचार एवं व्यवहार में एकता का अदम्य सम्मिश्रण था। उनका चिन्तन समाजवाद से कहीं अधिक मानववाद का एक सशक्त अभिव्यक्तिकरण है।

□□□

टिप्पणियाँ

1. इन्दुमति केलकर, लोहिया: सिद्धान्त और कर्म, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1963), पृ. 74.
2. वही, पृ. 95
3. राम मनोहर लोहिया, इतिहास-चक्र, (लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 1990), पृ. 48
4. तण्डन दीक्षित, डॉ. लोहिया का समाजवादी दर्शन, (लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 1976) पृ. 222
5. राम मनोहर लोहिया, द काम्ट सिस्टम (नवहिन्द, हैदराबाद, 1964), पृ. 78
6. वही, पृ. 79
7. वही, पृ. 1
8. राजेन्द्र मोहन घटनागर, समग्र लोहिया, (किताब घर, दिल्ली, 1982), पृ. 160.
9. डॉ. लोहिया का समाजवादी दर्शन, पृ. 222-223
10. द काम्ट सिस्टम, पृ. 18
11. राम मनोहर लोहिया, मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1963), पृ. 33
12. राम मनोहर लोहिया, जति-प्रथा, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1964), पृ. 4

13. राम मनोहर लोहिया, निराशा के कर्तव्य, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1966), पृ 29
14. राम मनोहर लोहिया, हैदराबाद में हुई आर्य समाज की सभा में भाषण से, 27 मई 1960
15. राम मनोहर लोहिया, धर्म पर एक दृष्टि, (नवहिन्द हैदराबाद, 1966) पृ 16.
16. निराशा के कर्तव्य, पृ 28
17. राम मनोहर लोहिया, कांचन-भुक्ति, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1956), पृ 32
18. डॉ लोहिया का समाजवादी दर्शन, पृ 51.
19. द कास्ट सिस्टम, पृ 147
20. वही., पृ 119-120
21. सोशलिस्ट पार्टी, सिद्धान्त और कार्यक्रम, जनवरी 1956, पृ 17
22. राम मनोहर लोहिया, गिल्डी मैन ऑफ इन्डिया' ज पार्टीशन, (समता न्यास प्रकाशन, हैदराबाद, 1970), 87
23. राम मनोहर लोहिया, सम-लक्ष्य, समबोध, (समता न्यास प्रकाशन, हैदराबाद, 1969), पृ 6
24. राम मनोहर लोहिया, सात क्रान्तियाँ, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1966), पृ 2.
25. जाति-प्रथा, पृ 46
26. राम मनोहर लोहिया, भाषा, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1965), पृ 75-76
27. राम मनोहर लोहिया, समाजवाद की अर्थ-नीति, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1965) पृ 4
28. राम मनोहर लोहिया, सगुण और निर्गुण, (समता न्यास प्रकाशन, हैदराबाद, 1969), पृ 23
29. समाजवादी की अर्थ-नीति, पृ 7 व 11.
30. भाषा, पृ 75
31. राम मनोहर लोहिया, भाषा, बम्बई, 16 जनवरी 1964
32. राम मनोहर लोहिया, अन्न समस्या, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1963), पृ 15
33. वही, पृ 12
34. राम मनोहर लोहिया, क्रान्ति के लिए संगठन (भाग 1, नवहिन्द, हैदराबाद, 1963), पृ 186
35. लोहिया : सिद्धान्त और कर्म, पृ 196
36. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ 326
37. वही., पृ 286, 480
38. इतिहास-चक्र, पृ. 17
39. वही, पृ 17
40. वही., पृ. 49
41. वही, पृ 37
42. वही, पृ 41.
43. वही., पृ. 48
44. वही., पृ 48
45. लोहिया : सिद्धान्त और कर्म, पृ 217

46. राम मनोहर लोहिया, समाजवादी चिन्तन, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1956), पृ. 101.
47. राम मनोहर लोहिया, सेवा (स. प्र.) में दिये गये भाषण से, 26 फरवरी, 1950.
48. राम मनोहर लोहिया, समाजवादी आन्दोलन का इतिहास, (समता न्यास प्रकाशन, हैदराबाद, 1969), पृ. 140
49. समाजवादी चिन्तन, पृ. 100
50. समाजवादी आन्दोलन का इतिहास, पृ. 139-140
51. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ. 342.
52. राम मनोहर लोहिया, नया समाज : नया मन, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1956), पृ. 2.
53. राम मनोहर लोहिया, सिविल नागरमानों—सिद्धान्त और अनल, (समाजवादी प्रकाशन, हैदराबाद, 1960), पृ. 7.
54. वही, पृ. 8
55. वही., पृ. 11.
56. नया समाज : नया मन, पृ. 1
57. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ. 375
58. राम मनोहर लोहिया, भारत में समाजवाद, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1968), पृ. 28.
59. धर्म पर एक दृष्टि, पृ. 7 व 9.
60. वही, पृ. 4.
61. राम मनोहर लोहिया, मर्यादित, उन्मुक्त और असीमित व्यक्तित्व और समापन मेला, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1962), पृ. 49.
62. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ. 374-375.
63. मर्यादित, उन्मुक्त और असीमित व्यक्तित्व और समापन मेला, पृ. 48.
64. वही, पृ. 49.
65. समाजवादी आन्दोलन का इतिहास, पृ. 124.
66. सात क्रान्तियाँ, पृ. 29
67. वही, पृ. 28.
68. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ. 173
69. वही., पृ. 241.
70. वही., पृ. 286.
71. वही, पृ. 286.
72. काव्य-मुक्ति, पृ. 30.
73. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म पृ. 243.
74. नया समाज : नया मन, पृ. 11.
75. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ. 340.
76. इतिहास चक्र, पृ. 92.
77. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ. 152-153
78. लोहिया : सिद्धान्त और वर्न, पृ. 402.

ग्रन्थ सूची

खण्ड 1

अध्याय 1—प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन

- मय्यादोराय, ए . पोसिटिवल आइडियाज़ इन माडर्न इंडिया : इंपैरेड ओफ
बी वेस्ट, एनेडेमिक बुक्स, बम्बई, 1971
- " " डोसपुमेंट्स ऑन पोसिटिवल थाट इन माडर्न इंडिया,
2 भाग, भास्सफंड युनिवर्सिटी प्रेस, बम्बई, 1973
- " " इंडियन पोसिटिवल चिन्ता : क्रोम मोरोजी डू नेहुज़,
भास्सफंड, बम्बई, 1972
- अमीर अली, सैयद . बी स्प्रिट ऑफ इस्लाम और बी साइक एंड टीबिल
आफ मोहम्मद, लाहिडी, कलकत्ता, 1902
- अम्बेडकर, बी. धार. : थोट्स ऑन लिग्विस्टिक स्टेट्स, पौरणाबाद, 1955
- अमीरी बी रेनकोर्ट . बी सोल ऑफ इंडिया, हार्बर एंड इदर्स, न्यूयार्क, 1960
- श्री अरविन्द : ओन हिन्दुसम एंड ओन बी अवर, पाकिवेरी, 1953
- अलबिस्नी, ए एच. . मेक्स ऑफ पाकिस्तान एंड मोडर्न मुस्लिम इंडिया, अशरफ,
साहीर, 1950
- अली, रहमत . बी मिल्लत ऑफ इस्लाम एंड बी मीनेस ऑफ इंडियानिज़्म,
हैकर, कैम्ब्रिज, 1940
- अहमद, खान ए . बी फाउंडर ऑफ पाकिस्तान, हैकर, कैम्ब्रिज, 1942
- अहमदालिमा, एम. ए. : ओडम स्टुडस इन इंडिया (1858-1909), रणजीत
प्रिन्टर्स, दिल्ली, 1965
- आर्णव, डेनियल . मोडरेट्स एंड एक्स्ट्रीमिस्ट्स इन बी इंडियन नेशनलिस्ट
मूवमेन्ट, एशिया, बम्बई 1967
- आज़ाद, मौलाना म. क. : इंडिया विन्स ओडम, मोरिपट लॉगमेन्स, बम्बई, 1959
- _____ : आटोबायोग्रेफि ऑफ गिसेवे मेरिबास्की, 3 भाग, स्मिथ एंड
ऐलीज, लन्दन, 1889
- आयगर, के. धार. श्रीनिवास : श्री अरविन्द : ए बायोग्रेफी एंड ए हिस्ट्री, 2 भाग, पाकि-
वेरी, 1972
- " " इंडियन राइडिंग इन इंगलिश, एशिया, बम्बई, 1973

— बाल मेन आर ब्रदर्स (यूनेस्को), मोरियट लॉगनेन्स, बम्बई, 1959

भारतभारत, परिशाजिका : सिस्टर निवेदिता ओफ रामकृष्ण विवेकानन्द, सिस्टर निवेदिता गत्स स्कूल, बसकला, 1967

— आटोबायोग्राफी ओफ सर सी. शकरन नेम्बर, लैडी माधवन नेम्बर, मद्रास, 1966

इष्टप्रकाश : हिन्दू महासभा : इट्स कल्चरल इन्फ्लुएन्स ऑन इण्डियन पोलिटिक्स, लक्ष्मी प्रेस, दिल्ली, 1966

इमान, जफर . कोलोनिअलिज्म इन ईस्ट वेस्ट रिलेशन्स, ईस्टमेन पब्लि., नई दिल्ली, 1966

— डी इंडियन नेशन विस्डम, भाग 1, गनेश एण्ड कं, मद्रास, सि. र.

उपाध्याय, गंगाप्रसाद . डी ओरिजिन, स्कोप एण्ड मिरान आफ डी आर्य समाज, इलाहाबाद, 1954

" " डी साइट आफ ड्युप : ईंगलिश ट्रान्सलेशन आफ स्वामी दयानन्दस सत्याप्रेषण, बलप्रेस, इलाहाबाद, 1956

एन्ड्रयूज, सी. एक तथा : डी राईज एण्ड प्रोप ओफ ब्रांसेस इन इंडिया, मीनाक्षी पुस्तकालय, मेरठ 1967

एन्ड्रयूज, सी. एक. : डी इंडियन प्रोब्लम, नटेशन, मद्रास, 1920

ऐरा, ज्योती : गांधी ए स्टडी इन रिवोल्यूशन, एशिया, बम्बई 1968

एबी, हार्तिद : इनसाइड इंडिया, ऐलन एण्ड अनविन, लन्दन, 1937

एम्बी, एनस्तो : 1857 इन इंडिया: म्यूटनी और बाद ओफ इन्डिपेन्डेंस, हीथ एण्ड को, बोस्टन, 1963

ओकाकुरा, वास्को : डी आइडियलिस आफ डी ईस्ट, ओनमर, लन्दन, 1920

ओरायर, सर माइकेल : इंडिया एज आई न्यू इट : 1885-1925, कोन्स्टेबल, लन्दन, 1925

गेबरेल्लो तथा विडमिलर : कम्युनिज्म इन इंडिया, पेरेनियल प्रेस, बम्बई, 1960

ओमो, पीएचडी : बेदूर : एण्ड डी मेकिंग आफ माडर्न इंडोली : 1810-1861, पुटनेम्स सन्स, लन्दन, 1914

बरदिकर, एम. एल. : सेवकान्त शास्त्र गंगाधर तिलक : डी हरबपूतिस एण्ड प्रोमेथ्यूस आफ माडर्न इंडिया, पूना, विधि रहित

बरसागर, के. पी. : इन्टीन्यूटि एण्ड सेन्ज इन इंडियन पोलिटिक्स, पी. पी. एच. नई दिल्ली, 1964

बरसागर, के. पी. : माडर्न इंडियन पोलिटिक्स ट्रेडीशन, एलाइड पब्लिशर्स (सम्पा.) : नई दिल्ली, 1962

" " रिलीजियन एण्ड पोलिटिक्स एवेकनिंग इन इंडिया, मीनाक्षी प्रकाशन, मेरठ, 1966

- : कन्सल्टेंट बरतों आफ़ रवासी विवेकानाथ, 7 वषर, प्रज्ञा
धाधन, सप्तमोद्गा, 1950, 6 वीं वषर, 1951
- बबीर, हुमायूँ : मुस्लिम पोलिटिक्स (1906-1942), गुप्ता रहमान गुप्ता,
बसबरा, 1944
- करमकर, बी. बी. : बाल भंगार तिलक, पोपुलर बुक डिपो, बम्बई, 1956
- कागिन्, बी. बी. : इंडियन ट्रेड यूनियन्स, भागवत्साम, बम्बई, 1966
- : बी. कागिन् तिलक, भोगे वरतों, बसबरा, 1908
- बलार्क, विसियम (साध्या.) : एजेन्स : सिलेक्टेड क्रोम बी राइटिंग, लिटरेरी पोलिटिक्स
एण्ड रिलीज्जा भाफ़ जोमेफ़ मल्लीमी, वास्टर रवाट, लंदन,
1887
- : कागिन् प्रेसिडेन्सियल एजेन्स (बी सीरीज), जी ए
मटेसन, महारा, 1917 तथा 1934
- बीर, धर्मजय : लोकमय्य तिलक : कागिन् भाफ़ बी इंडियन प्रीमियम रजुगल,
पोपुलर प्रकाशन, बम्बई 1969
- ” : बीर भागवत्कर, पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1966
- ” : डा. भागवत्कर : भागवत् एण्ड मिशन, पोपुलर प्रकाशन,
बम्बई, 1971
- बीय, ए. बी. : एपीजेन्स एण्ड बोधधर्मदा भाग इंडियन पोलिती, 2 वषर,
सायसायर्, लंदन 1922
- मुसकरली, बी. बी. : इंडिया एण्ड पाकिस्तान : ए हिस्टोरिकल सर्वे भाफ़ हिन्दू
मुस्लिम रिसेन्स, जेवरो पणि० हाउस, बम्बई, 1973
- मुफारसबाजी, सागव : शिखरीपुजल भागोरीडी एण्ड टैपोरल फाकर इन बी इंडियन
व्योरो भाफ़ भागवत्मेय, भागेरिका भागेरिका गोसावटी,
गु. हेनग, 1942
- मुर्त, के. ए. (जुनि.) : गिरीडेड हिन्दुइज इन इंडियन पोलिटिक्स : ए रवडी भाफ़
बी भाग, एल. एल., इन्डीपेंडेंट भाफ़ पणि रिसेन्स,
मुम्बई, 1951
- मूपाई, रेजिनाड : बी इंडियन प्रोफ़ेशन (1933-1935), सायसायर् मुनि. प्रेस,
लन्दन, 1942
- मेडोसन, एडवर्ड : बी इंडिया बी साँ, जोयमर्, लन्दन, 1933
- मेसावमुति : बी भागवत् : बी होप आफ़ मेव, बीनि पणिनेसन,
पाकिचेरी, 1969
- मोटोसन, के. : ईपार् भाफ़ मेडिजी : इंडिया (1926-1932), जोयामन
मेव, लन्दन, 1932
- ” : बी रोड हु रोड गवर्मेण्ट (1908-1942), एलन एण्ड
सायसाय, लन्दन, 1942
- मॉटन, सर हेनरी : ग्यु इंडिया, वेमनवाट, लंदन, 1904

कोकर, फ्रांसिस : रोसेन्ट पोलिटिकल थाट, बड्डे प्रेस, कलकत्ता, 1957

कोहन, हन्स : ए हिस्ट्री आफ नेशनलिज्म इन द ईस्ट, ब्राज स्टेटेज एण्ड सन्स, लन्दन, 1929

कोशिक, के. डी. : दो कांफ्रेस आईडियोलॉजी एण्ड प्रोग्राम 1920-47, एलाइड, बम्बई, 1964

कृपलानी, जे. बी. : गांधी : हिज लाइफ एण्ड थाट, पब्लि. डिबीजन, नई दिल्ली, 1970

कृष्णा, के. बी. : दो प्रोग्राम आफ माइनोरिटीज, जोर्ज एतन एण्ड प्रनविन, लन्दन, 1939

कृष्णदास : सेवन संस्स विप महात्मा गांधी, नवजीवन, अहमदाबाद, 1951

धरे, एस. बी. (सम्पा) : होमेज टु दो डिपार्टेड आई एम. के. गांधी, नवजीवन, अहमदाबाद, 1958

धरे, पी. एस. : दो प्रोप आफ प्रेंस एण्ड पब्लिक ओपेनिमन इन इंडिया : 1857-1918, पीनूप प्रकाशन, इलाहाबाद, वि. र.

गिल्बर्ट, मार्टिन : सर्वेन्ट ओफ इंडिया—सर जेम्स इनलप स्मिथ, लॉगमेन्स, लन्दन, 1966

ग्रिफिथ्स, सर परसीवाल : दो ब्रिटिश इम्पेचट ओन इंडिया, मैकडोनाल्ड, लन्दन, 1952

गुप्ताकमल तथा खोन्स : सोसैट ओन पंजाब हिस्ट्री, मनोहर बुक सविस्, दिल्ली, 1975

गुहा, अरुणचन्द्र : फस्ट स्पाकें आफ रिबोल्यूशन, थारिदन्ट लॉगमेन्स, नई दिल्ली, 1971

गुहा, ए. सी (सम्पा.) : दो स्टोरी आफ इंडियन रिबोल्यूशन, अलाइड, बम्बई, 1972

गुप्ता, ए. सी. (n) : स्टडीज इन बंगाल रिनासा, जादवपुर, 1958

गुप्ता, डी. सी. : इंडियन नेशनल मूवमेंट, विनास, दिल्ली, 1970

गैरेट, जी. टी. : एन इंडियन कमेन्टरी, बटलर एण्ड टैटर, लन्दन, 1918

गोपा, के. एन. : क्रॉन्स एण्ड फोज, इंडिया बुक इम्पनी, नई दिल्ली, 1974

गोपालकृष्णैया, डॉ. : दो पिलिप्स मार्श : बेयर मेमेन्ट, मजेश, मद्रास, 1921 (सम्पा)

गोडन, मियोनाई . बंगाल : दो नेशनलिस्ट मूवमेंटः 1876-1940, मनोहर, नई दिल्ली, 1974

गोयल, प्रो. पी. : स्टडीज इन मोडर्न इंडियन पोलिटिकल थोट, विताब महम, इलाहाबाद, 1964

गोवर, बी. एन. : ए डोक्मन्टरी स्टडी ओफ ब्रिटिश पार्लिसो टूथर्स इंडियन नेशनलिज्म, नेशनल पब्लि., दिल्ली, 1967

- भगवत, के. के. (सम्पा) : इंडियन नेशनल कॉंग्रेस—श्री एण्ड डेवलपमेंट, वसुधैव कुटुम्बकम्, नई दिल्ली, 1972
- धोप, शंकर : श्री वेस्टर्न इम्पेक्ट आन इंडियन पोलिटिक्स, प्रलाइड, बम्बई, 1967
- ” ” : श्री रिनासा टु मिनिस्टेरियल नेशनलिज्म इन इंडिया, प्रलाइड, बम्बई, 1969
- ” ” : सोशलिज्म एण्ड कम्युनिज्म इन इंडिया, प्रलाइड, बम्बई, 1971
- ” ” : पोलिटिकल अडिस्ट्रिक्शन एण्ड यूनिफिकेशन इन इंडिया, प्रलाइड, बम्बई, 1975
- धोप, प्रजय : भगवतसिंह एण्ड हिज कोमेन्ट्स, पी पी एच, बम्बई, 1945
- धोप, पी सी : इंडियन नेशनल कांग्रेस (1892-1909), फर्मा के एन मुखोपाध्याय वलकता, 1960
- चक्रवर्ती तथा भट्टाचार्य : कांग्रेस इन इंडो-यूरोपीय कलेक्शन ऑफ कांग्रेस रिजोल्यूशन प्रीम 1895-1934 एण्ड अवर इम्पोर्टेन्ट डोक्यूमेंट्स, 2 भाग, टी बुक कम्पनी, कलकत्ता, 1935-1940
- चतुर्वेदी, सोशाराम : पब्लिशिंग इंडो-यूरोपीय, नई दिल्ली, 1972
- चिन्तामणी, सी. बाई. : इंडियन पोलिटिक्स सिन्स बी स्पूटिंग, आन्र यूनिवर्सिटी, वाल्टेयर, 1937
- चौधरी, बी एम : मुस्लिम पोलिटिक्स इन इंडिया, ओरियन्ट बुक कम्पनी, कलकत्ता, 1946
- चौधरी, खलीलुज्जमा : पापवे टू पाकिस्तान, लागमैस, लाहौर 1961
- चौधरी, मुखवीर : वेजेन्ट्स एण्ड बर्सेस यूनिफिकेशन इन इंडिया: 1905 टू 1929, पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, 1971
- जकारियास, एच. सी. ई. : रिजोल्यूट इंडिया, एन एण्ड अनविन, लन्दन, 1933
- जकारिया, रफीक : राइज ऑफ मुस्लिम इन इंडियन पोलिटिक्स, सोमिया, बम्बई, 1970
- जगदीश, टी. एन. : सेट्स ऑफ राइट ओनरेबल बी. एन. ओलिवास शास्त्री, (सम्पा) : एशिया, बम्बई, 1963
- जयकर, एम. भार. : श्री स्टोरी ऑफ माई लाइफ, 2 भाग, एशिया, बम्बई, 1958
- जोग, एल. जी. : लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक, पब्लि. इंडो-यूरोपीय, नई दिल्ली, 1970
- जोन्स, केनेथ : आर्य धर्म : हिन्दू कॉन्ग्रेस इन नाइन्दोन्स सेन्चुरी पञ्चाव, कैलिफोर्निया युनि प्रेस, बर्कले, 1976
- भा, मनोरजन : केनेदीन सेयो एण्ड इंडिया, पी पी एच, नई दिल्ली, 1971

- भा, एम. एन. : माइनर इण्डियन पोलिटिकल पाट, भीनासी, मेरठ, 1975
- टोपा, आई. एन. : दो थोथ एण्ड डेवलपमेन्ट आफ नेशनलिस्ट पाट इन इण्डिया, घागस्टोन, हैम्बर्ग, 1928
- " " : साइड लाइट्स ऑन दो प्रोब्लम आफ इण्डियन नेशनलिटी, इलाहाबाद ला जर्नल प्रेस, इलाहाबाद, 1933
- टहन, प्रकाश : पंजाबी सेन्चुरी 1847-1947, चेटो विन्डस, लन्दन, 1961
- टाक्टर, आई. एच. : सर्वोदय : ए पोलिटिकल एण्ड इकोनोमिक स्टडी, एशिया, बम्बई, 1967
- टेश, एस. सी. : पंडित गोप बन्धु, गोपबन्धु साहित्य मंदिर, कटक, 1964
- डोडवेल, एच. एच.
(सम्पा.) : दो कैम्ब्रिज हिस्ट्री आफ इंडिया, एस. चन्द, दिल्ली, 1958
- ताराचन्द : हिस्ट्री आफ दो फ्रीडम मूवमेंट इन इंडिया, 4 भाग, नई दिल्ली, 1961, 1972
- तेन्दुलकर, बी. सी. : महात्मा, 8 भाग, मखेरी एण्ड तेन्दुलकर, बम्बई, 1952
- " " : अखुल गपकार खा, गांधी पीस फाउंडेशन, दिल्ली, 1967
- तियबजी, बद्रुद्दीन : बी सेल्फ इन सेल्फूलरिज्म, ओरियन्ट लॉन्गमेन्स, बम्बई, 1971
- थाम्पसन तथा गैरेट : राइज एण्ड फुलफिलमेंट आफ ब्रिटिश हस् इन इंडिया, सेंट्रल बुक डिपो, इलाहाबाद, 1969
- ध्यानन्द सरस्वती : सत्यार्थप्रकाश, वैदिक ग्रन्थालय, अजमेर
- दत्त, रजनी वाम : इंडिया टू डे, पी. पी. एच., बम्बई, 1947
- दास, एम. एन. : इंडिया अन्डर मोर्ले एण्ड मिन्टो, जोर्ज एलन एण्ड अनविन, लन्दन, 1964
- दास, मनोज : श्री अरविन्द इन बी फर्स्ट डेकेड ओफ बी सेन्चुरी, श्री अरविन्द आश्रम, पाडीपेरी, 1972
- झारनादास, बानजी : इंडियाज, काइड फोर फ्रीडम, पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1966
- दीक्षित, प्रभा : कम्यूनलिज्म—ए स्टुडन फोर वावर, ओरियन्ट लॉन्गमेन्स, नयी दिल्ली, 1974
- डुबोई, एवे : हिन्दू मेनस, बस्टम्स एण्ड सेरेमनीज, घोबसफर्ड, 1906
- दुरानी, एफ. के. घान : बी फ्यूथर ओफ इस्लाम इन इंडिया, इब्राल एकेडेमी साहोर, 1926
- " " : बी भीनिंग ओफ पाकिस्तान, अगारफ, साहोर, 1946
- दुर्गादास : इंडिया फ्रीम बर्जन टू नेहरू एण्ड आक्टर, कोलिन, लन्दन, 1969
- देसाई, ए. धार. : रोसेट ड्रेग्न्स इन इण्डियन नेशनलिज्म, पोपुलर बुक डिपो, बम्बई, 1960

- देसाई, ए. धार : सोशल बैरप्राउन्ड ओफ इंडियन नेशनलिज्म, पोपुलर बुक डिपो, बम्बई, 1959
- देवगिरिकर, टी. धार : गोपालकृष्ण गोसले, पब्लिश डिवीजन, नई दिल्ली, 1959
- देवल, जी. एम. : बी रोल ओफ बी गवर्न पार्टी इन बी नेशनल मूवमेन्ट, स्टडिज, दिल्ली, 1969
- " " : शाहीब भगतसिंह—ए बायोग्राफी, पंजाबी यूनीवर्सिटी, पटियाला, 1969
- देशबन्धु चित्तरजनदाम : बीक सव्थ ओफ लाइफ एण्ड वर्क, राजन सेन, कलकत्ता, 1927
- धर्मवीर : लाला हरदयाल एण्ड रिवोल्यूशनरी - मुवमेंट्स आफ हिज टाइम्स, इंडियन बुक एजेंसी, नई दिल्ली, 1970
- नटराजन, एम. : ए सेन्चुरी आफ सोशल रिफॉर्म इन इंडिया, एशिया, बम्बई, 1959
- नागर, पुरुषोत्तम : लाला लाजपत राय बी कैब एण्ड हिज आइडियाज, मनोहर, नई दिल्ली, 1977
- नागरकर, बी. बी. : जेनेसिस आफ पाकिस्तान, एलाइड, बम्बई, 1975
- नायडू, सरोजिनी : मोहम्मद अली जिन्ना : एन अन्वेसटर आफ यूनीटी : हिज स्पीचिज एण्ड राइटिंग : 1912-1917, गणेश, मद्रास, 1918
- निरोद बरन, : टावस विथ बी भरविन्द, श्री भरविन्द पाठ मन्दिर, कलकत्ता, 1960
- निम्बर, बी. एम. : पंजाब अंडर बी ब्रिटिश रूल, 2 खंड, के. बी. पब्लिश, नई दिल्ली, 1974
- नेहरू, जवाहरलाल : एन आटोबायोग्रेफी, एसाइड, बम्बई, 1962
- " " : बी डिस्कवरी आफ इंडिया, मैरीक्विन, लन्दन 1960
- नैनिनसन, एच. डब्ल्यू : बी न्यू स्परिट इन इंडिया, हार्पर्ट ब्रदर्स, लन्दन, 1908
- नीमान, मोहम्मद : मुस्लिम इंडिया, बिताबिस्तान, इलाहाबाद, 1942
- नीरोजी, शारदाबाई : पावर्टी एण्ड अम-ब्रिटिश कल इन इंडिया, स्वान थोनेनसीन, लन्दन, 1901
- नंदा, बी. धार. तथा जोशी, पी. सी. : स्टडीज इन माडर्न इंडियन हिस्ट्री, ओरियन्ट लॉन्गमेन्स, नई दिल्ली, 1972
- परिणकर, के. एम. : ए सव्थ आफ इंडियन हिस्ट्री, एशिया, बम्बई, 1954
- " " : बी स्टेट एण्ड बी सिटिजन, एशिया, बम्बई, 1956
- " " : कास्ट एण्ड क्रिमोनेसी, होमार्थ प्रेस, लन्दन, 1933
- परिणकर तथा प्रसाद (सम्पा) : बी थोइस आफ थोइस, एशिया, बम्बई, 1961

- पतान्डे, एम. भार. : सोसल मेटोरियल फोर ए हिस्ट्री आफ द्री सोसल मूवमेंट
(सम्पा.) इन इंडिया, बम्बई, 1953
- पटेल, मोहनदासदास : विद्वत्समदास पटेल : सराफ एन्ड टाइटम्स, 2 खंड, बम्बई,
1960
- प्रभू, भार. के (सम्पा.) : एन एन्थोलोजी आफ मोडर्न इंडियन एथोस्फेल, भारतीय
विद्या भवन, बम्बई, 1960
- प्रधान, भार. जी. : इंडियाज स्टुडन्स फोर स्वरराज, नटसन, मद्रास, 1930
- प्रसाद, बेनो. : इंडियाज हिन्दू मुस्लिम रिलेशन्स, जीज एनन एण्ड
सनर्स, लन्दन, 1946
- प्रसाद, दिगेश्वर : चौजग मोडर्न आफ इंडियन नेशनल मूवमेंट, पी. पी.
एच, नई दिल्ली, 1966
- पावते, टी. बी. : मेसर्स आफ मोडर्न इंडिया, युनि. प्रेस, जलधर, 1964
- पांडे, धनपति : दो आर्गुमेन्ट्स एण्ड इंडियन नेशनलिज्म : 1875-1920,
एच. चन्द, नई दिल्ली, 1972
- पारि मोहन : एन इमेजररी रिबीलिजन, कालका कदम, काटौर, 1920
- पूराणी, ए. बी. (सम्पा.) : ईवनिंग टाइट विय धी अरविन्द,
श्री अरविन्दाश्रम, पाटिचेरी, 1959
- पुरोहित, बी. भार. : हिन्दू रिवाइजलिज्म एण्ड इंडियन नेशनलिज्म, छापी
प्रकाशन, सागर, 1965
- फर्रुख, जे. एन. : मोडर्न रिवाइजलिज्म मूवमेंट्स इन इंडिया, मुंशीलाल
नगोहराल, दिल्ली, 1967
- फास्की, जियाउलहसन : बी बेवन्ड स्कूल एण्ड द्री डिमाण्ड फोर पाकिस्तान, एशिया,
बम्बई, 1963
- फतिम, सी. एच. : बी इथोन्ग्रान आफ इंडिया एण्ड पाकिस्तान, फास्की,
लन्दन, 1962
- " " (सम्पा.) : पोसिटिविज्म एण्ड सोसाइटी इन इंडिया, एनन एण्ड सनर्स,
लन्दन, 1963
- फेजद, मोवेद : इंडिया अन्डर कर्जेन एण्ड आफर, हाइमन, लन्दन, 1911
- फनर्जी, सर मुन्शिरनाथ : ए नेशन इन मेकिंग, फोक्सरुह दूनीबसिटी प्रेंस, लन्दन,
1925
- फनर्जी, एच. सी. : इंडियन कोन्स्टीट्यूशनल मोवमेंट्स, तीन खंड, ए. फुजर्जी,
कलकत्ता, 1946
- फनर्जी, देवेन्द्रनाथ : इंडियाज नेशन बिस्वसे, हैटले कदम, लन्दन, 1919
- बेरी, विमोशोर डे लपा : सोसल आफ इंडियन ट्रेडिशन, मोतीलाल बनारसी दास,
लन्दन, दिल्ली, 1958
- बरतार्य, एच. सी. : बी इंडियन नेशनलिस्ट मूवमेंट, इंडियन प्रेंस, इलाहाबाद,
1958

- यानाबुसेविच, तथा : ए कन्टम्परेरी हिस्ट्री ओफ इंडिया, पीपुल्स पब्लि. हाऊस, इयाकोव (सम्पा.) नई दिल्ली, 1964
- बालशास्त्री हरदास : ग्राम्म स्कुल फोर फ्रीडम: नान्डी ईयर्स वार ओफ इन्डियन इन्डिपेन्डेन्स-1857 द्वे सुभाष, काल प्रकाशन, पूना, 1958
- बाबा छगूंसिंह बी लाइफ एण्ड टीचिंग्स ओफ स्वामी बयानाद सरस्वतो, एडोसन प्रेस, लाहौर, 1903
- ब्राइट, जे. एस (सम्पा) : इम्पीरटेन्ड रथोवेज एण्ड राइटिंग्स ओफ सुभाष बोस, दी इन्डियन प्रिंटिंग वर्क्स, लाहौर, 1947
- ब्राउन, डी मेकेंजी : फ्रीम रानाडे टु मावे, कैलिफोर्निया प्रेस, 1961
- ब्राउन, एमीली. सी. : हरबाल हिन्दू रिबोथूशनरी एण्ड रेशनलिस्ट, एरीजोन यूनिवर्सिटी प्रेस, 1975
- ब्राउन, एन मेकेंजी : बी ह्वाइट अम्बेला इन्डियन पोलिटिकल थोट फ्रीम मनु टु गांधी, कैलिफोर्निया प्रेस, 1953
- ब्राउन, डब्ल्यू. होमन इन्डिया, पाकिस्तान, सीसोन, कॉर्नेल यूनीवर्सिटी प्रेस, इयाका, 1951
- बिपिनबहादुर, समतेश त्रिपाठी, बरून डे : फ्रीडम स्कुल, नेशनल बुक ट्रस्ट, नयी दिल्ली, 1972
- बुध, एम. ए. : राज एण्ड घोष ओफ इन्डियन लिबरलिज्म, गुड कम्पेनियन्स, बडोदा, 1938
- " " : राज एण्ड घोष ओफ इन्डियन मिलिटरेन्ट नेशनलिज्म, बडोदा, 1940
- बेब्रान, एडविन : इन्डियन नेशनलिज्म, मेकमिलन, लन्दन, 1913
- बैल्सफोर्ड, एच. एन. : रोडम इन्डिया, गोल्लेज, लन्दन, 1931
- बेनी प्रसाद : प्योरी आफ तवर्नमेन्ट इन एनरान्ड इन्डिया, दी इन्डियन प्रेस, इलाहाबाद, 1927
- बेसैंट, एनी : हाउ इन्डिया रोड फोर फ्रीडम, थियोसोफिकल पब्लि. हाऊस, मडपार, मद्रास, 1915
- " : मिल्लर्स ओफ न्यू इन्डिया, मडपार, 1942
- बेम्फोर्ड, पी. सी. : हिस्ट्रीज ओफ बी नोन-कोओपरेशन एण्ड खिलाफत मूवमेन्ट्स, दोष पब्लि, दिल्ली, 1974 (भारतीय सरकारए)
- बोलिथो, हैक्टर : जिन्ना क्रियेटर ओफ पाकिस्तान, जोन अर्रे, लन्दन, 1954
- बोस, निमलकुमार : स्ट्रक्चर ओफ हिन्दू सोसायटी, विश्वभारती, कलकत्ता, 1949
- " " : प्रोबलम्स ओफ इन्डियन नेशनलिज्म, एलाइड पब्लि. बम्बई, 1969

- महफोर्ड, पीटर : वर्ल्ड आफ ए डिफरेंट प्लेज : ए स्टोरी आफ ब्रिटिश इंडियन रिलीजन्स फ्रॉम अरबबर् टू बर्जन्, कोलिनस, लन्दन, 1974
-
- भापुर, बी. बी. : एम. एन. राय मेमोइर्स, भलाह पब्लि, बम्बई, 1964
- भापुर, बी. बी. : गोखले : ए पोलिटिकल बायोग्रेफी, मानकटलाज, बम्बई, 1966
- ” एल. पी. : इंडियन रिबोयूगनरी मूवमेंट इन बी गुनाइटेड स्टेट्स आफ अमेरिका, एस चंद, दिल्ली, 1970
- भिचिसन, नामोमी : बी मोरल बेसिस आफ पोलिटिक्स, बोन्स्टेवन, लन्दन, 1938
-
- मिसलेनियस राइटिंग्स आफ बी लेट ओनरेबल मि. जस्टिस एम. जे. रानाडे, मनोरजन प्रेस, बम्बई, 1915
- मिश्रा, बी. पी. : लिबिंग एन इरा, खंड 1, विकास, दिल्ली, 1975
- मीरडल, गुनर : बिर्था बी वेल्फेयर स्टेट, युनिवर्सिटी पेपर बेक्स, लन्दन, 1958
- मुजीब, एम : बी इंडियन मुस्लिम्स, जोर्ज एलन एण्ड अनविन, लन्दन, 1967
- मुक्जों, राधा कुमुद : नेशनलिज्म इन हिंदू कल्चर, पियोसोफिकल पब्लि हाउस, लन्दन, 1921
- ” ए पी : सोशल एण्ड पोलिटिकल आइडियाज आफ बिपिनचन्द्रपाल, मिनर्वा, कलकत्ता, 1974
- मुक्जों, हरिदास तथा मुक्जों उषा : श्री अरविन्द एण्ड बी न्यू पाठ इन इंडियन पोलिटिक्स, मुखोपाध्याय, कलकत्ता 1964
- ” ” : बी प्रोप आफ नेशनलिज्म इन इंडिया 1857-1905, कलकत्ता, 1957
- ” ” : बिपिनचन्द्रपाल एण्ड इंडियाज स्टूडन्स फोर स्वेराज, कलकत्ता, 1968
- ” ” : बी ओरीजन आफ बी नेशनल एजुकेशन मूवमेंट, कलकत्ता 1957
- मुक्जों, हीरेन्द्रनाथ : इंडियाज स्टूडन्स फोर क्रीडम, नेशनल बुक एजेंसी, कलकत्ता, 1962
- ” मु. पी. के. एम. : विलप्रिमेज टू क्रोडम (1902-1950), खंड 1, भारतीय विद्या भवन, बम्बई
- मु. श्रीराम तथा रामदेव : बी आर्गेसमाज एण्ड इट्स डिस्ट्रिबुटर्स, गुरुकुल कांगड़ी, 1930
- मूर्ति, बी. बी. रमण : ज्ञानवापसलेस इन पोलिटिक्स, फ्रैंकफर्ट, दिल्ली, 1958
- ” ” (सम्पा.) : गांधी : एसेंशल राइटिंग्स, गांधी पोस फाउंडेशन, नई दिल्ली, 1970

- मैरी, कार्टर आरु मिटी : इंडिया : मिटी एण्ड मोर्ले, नैशनल, लंदन, 1934
- मेनन, जे. आर. : दी पोलिटिकल एवेरिंग्स इन इंडिया, प्रेंटिस हल, न्यू जर्सी, 1970
- मेहरसली, सुब्रुह : दी प्राइम आरु लिबर्टी, मेनन पब्लि. बम्बई, 1948
- मेहरोत्रा, एन. आर. : इंडिया एंड फामनवेल्थ : 1885-1929, जोर्ज एनन एण्ड फनविन, लंदन, 1965
- मेहता, अमोल तथा : दी कम्युनल ट्राएफल इन इंडिया, एडवर्ड, कम्युनलिस्ट्स, इलाहाबाद, 1942
- मोदी, होमी : सर फिरोजशाह मेहता : ए पोलिटिकल बायोग्रेफी, एशिया, बम्बई, 1963
- मोर्ले, जान : रिक्सेरान्स, 2 खंड, नैशनल, म्युपार्क, 1917
- मंगहस्वैड, सर फ्रांसिस : जान इन इंडिया, जान मर्ले, लंदन, 1930
- रघुवनी, बी. पी. एन. : इंडियन नेशनलिस्ट मुवमेंट एण्ड पाट, लक्ष्मीनारायण प्रकाश, आगरा, 1959
- रमरा, एन. पट्टाभि. : पोलिटिकल इनवोल्वमेंट आरु इंडिया टूडे मूनिपल, एशिया, बम्बई, 1967
- राधाकृष्णन, एम. : गौतम बी बुक, हिन्दु किंगडम, बम्बई, 1946
- राजगोपालाचारी, सी. : सत्यन एव जयते, खण्ड 1, भारतन पब्लि., नयाग, 1961
- राजगोपाल : हाउ इंडिया स्ट्रगल फोर फ्रीडम, बुक सेंटर, बम्बई, 1967
- " : सोवियत नितरु : ए बायोग्रेफिक, एशिया, बम्बई, 1954
- राव, के. मम्मयगिरी : श्री बट ऑफ, हार्वर्ड ट्रस्ट, हार्वर्ड, डि. ए.
- राव, यू. एस. मोहन (मम्मा) : वेन पोर्ट्रेट्स एण्ड डिस्क्रिप्शन्स बाई गांधीजी, मेनन बुक ट्रस्ट, नई दिल्ली, 1969
- राव बीछरी, सी. सी. : सी. एक. एंग्लू : हिज साइड एंड टाइम्स, सोमैया, बम्बई, 1971
- राव, एम. एन. : दी फुल्लर आरु इंडियन पोलिटिकल, मिनीर, इल्लुस्ट्रा, 1971
- रेवडी, सी. : दी इंडियन टूडे मूनिपल मुवमेंट, ऑरिएण्ट सोरनेस, नई दिल्ली, 1972
- रे. पी. सी. : साइड एंड टाइम्स आरु सी. आर. राव, आरुनचंद, लंदन, 1927
- रेडक्लिफ, एन. के. : सर विलियम बेटरबर्न एण्ड दी इंडियन रिफार्म मुवमेंट, जोर्ज एनन एंड फनविन, लंदन, 1923
- रोला, रोमी : प्रोफेटर आरु दी न्यू इंडिया, फाउल एण्ड फं. लंदन,
- " " : मारी, एल्विन सिबेन, रेसिड, 1960
- रोबिन्सन, फ्रांसिस : सेपरेटिज्म अथवा इंडियन मुक्तिम्मा : दी पोलिटिकल आरु

बी युनाइटेड प्रोविंसेज मुस्लिम्स : 1860-1923, विकास,
दिल्ली, 1975

रोनल्डो, फर्ल आफ : बी हार्ट आफ आर्पावर्त, बोस्टेबल, लंदन, 1925

सास्की, हेरल्ड : ए घाबर आफ पोलिटिक्स, जोर्ज एसन एण्ड अनविन, लंदन
1948

साइफ एण्ड राइटिंग्स आफ जोसेफ मस्सीनी, 6 वॉक, स्मिथ,
एड्डर एण्ड क लंदन, 1891

लाल बहादुर : बी मुस्लिम लीग : इट्स हिस्ट्री, एडिटिविटीज एण्ड एक्सीव-
मेन्ट्स, आगरा बुक स्टोर, आगरा, 1954

सुयरा, वेद प्रकाश : बी कन्सेप्ट आफ बी सेक्युलर स्टेट इन इंडिया, आक्सफोर्ड
युनिवर्सिटी प्रेस, लंदन, 1964

लोबेट, बर्नी : ए हिस्ट्री आफ बी इंडियन नेशनल मूवमेंट, जॉन मर्से, लंदन
1920

लोहिया, राम मनोहर : आक्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, नवहिंद, हैदराबाद, 1953

लोसे, डेविड : बंगाल टेस्टिफ एण्ड बी मार्क्सस्ट लेफ्ट : आसपेक्ट्स
आफ रीजनल मेनसलिज्म इन इंडिया (1905-1942)
फर्मा ने एल. मुखोपाध्याय, कलकत्ता, 1973

बर्मा, बी पी. : आदर्श इंडियन पोलिटिकल पाठ, लक्ष्मीनारायण भद्रवाल,
आगरा, 1961

बर्मा, शान्तिप्रसाद : प्रोबलम्स आफ डिमोक्रेसी इन इंडिया, एल धन्द, दिल्ली,
1946

बस्ती, सैयद रखा : लोर्ड मिंटो एण्ड बी इंडियन नेशनलिस्ट मूवमेंट : 1905-
1910, क्लेरेंडन प्रेस, आक्सफोर्ड, 1964

बाटविम्स, कंडरिक एम. : बी एज आफ आइडियोलोजी : पोलिटिकल पाठ 1750
टू बी प्रजेंट, प्रेन्टिसहॉल, नई दिल्ली, 1965

ब्यान, के. सी. : बी सोशल रिनाता इन इंडिया, बोरा एंड कं, बम्बई,
1957

हार्ड इंडिया इज इन रिबोल्ड अगेस्ट बिडिया कल, इंडियन
नेशनल पार्टी, लंदन, 1916

बाजपेयी, जे एन. : बी एक्स्ट्रीमिस्ट मूवमेंट इन इंडिया, भुग पब्लिश, इलाहाबाद,
1974

बिद्यावाचस्पति, इन्द्र : आर्यसमाज का इतिहास, 2 भाग, तार्यदेशिक आर्य प्रति-
निधि सभा, दिल्ली, 1957

बुररोफ, जॉन : इज इंडिया बिडियाइज्ड ? गणेश, मद्रास, 1918

बुद्धरफ, क्लिफ : बी मेन हू बूल्ड इंडिया, खंड 1, प्रोबेन बुक्स, न्यूयार्क, 1953

बेस्ट, एमोफो : बी साइफ आफ एनी बीसैंड, चेराल्ड होवे, लंदन, 1929

- वेटरबर्ग, विलियम : एलन आक्टोबियन ग्रुप : फादर आफ दी इंडियन नेशनल काँग्रेस (1829-1912), टी फ्लिगर, लंदन, 1913
- शर्मा, श्रीराम : महात्मा हंसराज : मेकर आफ दी भाइन पंजाब, प्राय प्रादेशिक प्रतिनिधि सभा, लाहौर, 1941
- " " : पंजाब इन फर्मेंट, एस. चन्द, दिल्ली, 1971
- शर्मा, जगदीशगंगा : इंडियाज स्ट्रगल फोर प्रोग्रेस : सिलेक्टेड ओब्सर्वेंस एण्ड सोर्सेज, 3 खण्ड, एम. चन्द, 1962-65
- " " : इंडियन नेशनल काँग्रेस : बिब्लोग्रेफि एण्ड क्रोनोलाजी, एस. चन्द दिल्ली, 1959
- शास्त्री, बी. एस. श्रीनिवास : माई मास्टर गोखले, माहन पब्लि. मद्रास, 1946
- शक्तिर, मोहन : लिताफत दु पाटौगान, कलमकार प्रकाशन, नई दिल्ली, 1970
- शिरमत्त, के. भार. : काफन जोसेफ बापटिस्टा : फादर आफ होमरुल मुवमेंट इन इंडिया, पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1974
- शिरोल, बेलेन्टीन : इंडिया मोल्ड एण्ड न्यू, मैकमिलन, लंदन, 1921
- शुक्ला, बी. डी : ए हिस्ट्री आफ दी इंडियन लिबरल पार्टी, इंडियन प्रेस, इलाहाबाद, 1960
- शे, मियोहर एल. : दी लिपेसी आफ दी सोशमान्य, प्राक्करहं, 1956
- सर्मा, डॉ. एस. : हिन्दूइज्म ग्रू दी एजेज, भारतीय विद्याभवन, बम्बई, 1956
- सगौ, पी. डी. (सम्पा.) : साइफ एण्ड वर्क आफ साल, बाल एण्ड पाल, मोरानीज पब्लि नई दिल्ली, 1962
- सरकार, मुमिद : दी स्वदेशी मुवमेंट इन बंगाल : 1903-1908, पी. पी. एच., नई दिल्ली, 1973
- साहनी, जे. एन. : दी लिड ओक : फिस्टी ईयर्स आफ इंडियन पोलिटिक्स : 1921-1947, एनाइड, बम्बई, 1971
- स्मिथ, विलफ्रेड सी. : माइन इस्लाम इन इंडिया, विक्टर गोर्नोज, लंदन, 1946
- स्टोबन, एरिक : दी इंगलिश यूटीलिटेरियन्स एण्ड इंडिया, बेलेन्डन, प्राक्करहं, 1959
- स्मिथ, विनियम राय : नेशनलिज्म एण्ड रिफोर्म इन इंडिया, देल युनीवर्सिटी प्रेस, न्यू हैवन, 1938
- सिंह, जी. एन. : सेन्ट्रलमाकन इन कोन्स्टीट्यूशनल डेवेलपमेंट आफ इंडिया, दिल्ली, 1967
- सिंह, करण : प्रोटेस्ट आफ इंडियन नेशनलिज्म, एलन एण्ड अनरिन, लंदन, 1963
- सिंह, संगत : प्रोडम मुवमेंट्स इन रेल्स : 1858-1919, एसोसिएट, नई दिल्ली, 1972

- मिन्हा, शमधर . इण्डियन इन्डिपेन्डेन्स इन पर्सपेक्टिव, एशिया, बम्बई, 1964
- मीतारमैया, बी पी : बी हिस्ट्री आफ् बी इण्डियन नेशनल काँग्रेस, 2 खण्ड, पचा पब्लि, बम्बई, 1946
- मीतारवाद, मी एन . रिक्लेरान्स एण्ड रिक्लेरान्स, पचा पब्लि बम्बई, 1946
- मीन, अनिल : बी इमरजेन्स आफ् इण्डियन नेशनलिज्म, बेन्ट्रिज युनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, 1968
-
- बी धूरत काँग्रेस एण्ड काङ्ग्रेस्मेन्, नटेसन, मद्रास, 1907
- मूद, जे पी . मेन बरेट्स आफ् सोशल एण्ड पोलिटिक्स पाठ इन माइने इण्डिया, जयप्रकाशनाथ, मेरठ, 1963
- सेनगुप्ता, पद्मिनी . सरोजिनी नाथः ए बायोप्रेकि, एशिया, बम्बई, 1966
- सेन, एन. बी (मम्पा) : कश्मा एमिनेन्ट हिन्दूज, न्यू बुक सोसाइटी, लाहौर, 1944
- सेन, एम पी (.,.) . दिवागरी आफ् नेशनल बायोप्रेकि, 2 खण्ड, इस्टीदपूट आफ् हिस्टोरिकल स्टडीज, बलकता, 1973
- स्वेनसन, जे डब्ल्यू . पोलिटिक्स प्योरी आफ् एनसन्ड इण्डिया, प्राक्मकहं, 1964
- सैयद, एम एच . मोहम्मद अली जिन्ना : ए पोलिटिक्स स्टडी, मोहम्मद प्रगरफ, लाहौर, 1945
-
- स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स आफ् बाबासाई नीरोजी, नटेसन, मद्रास, 1917
- स्नार्डर, सुई (मम्पा) . बी डायनेमिक्स आफ् नेशनलिज्म, वेन मोस्ट्रेंड, न्यूजर्सी, 1964
- थोनिबाम, एम एम . सोशल सेन्ज इन मोडर्न इण्डिया, केनिफोर्निया युनिवर्सिटी, बर्केले, 1966
- थ्रीकास्टव, एन. एम पी. . धीय आफ् नेशनलिज्म इन इण्डिया : इफेक्ट्स आफ् इटरनेशनल इवेन्स, मीनाली, मेरठ, 1973
- हमीद, अब्दुल . मुस्लिम सेपरेटिज्म इन इण्डिया : 1858-1947, प्राक्मकहं, लाहौर, 1967
- हाइडेन, एच एम. : बी एवेर्निंग्स आफ् एशिया, लन्दन, 1919
- हिदायतुल्ला, एम . डिमोक्सी इन इण्डिया एण्ड बी क्यूबिजियल प्रोसेस, एशिया, बम्बई, 1966
- हीमनाथ, बाल्ल . नेशनलिज्म एण्ड हिन्दू सोशल रिफोर्म, प्रिंसटन युनि प्रेस, न्यू जर्सी, 1964
- हैपकोक, जॉन पैट्रिक . कम्युनिज्म एण्ड नेशनलिज्म इन इण्डिया : एम. एन. राय एण्ड कोमिनटर्न पोलीसी : 1920-1939, प्रिंसटन युनि. प्रेस, न्यूजर्सी, 1971
- हीडमन, एच बी . बी ग्रेट डिवाइड, हविलमन, लन्दन, 1969

अध्याय 2—राजा राममोहन राय

इकबाल सिंह : राम मोहन राय, भाग 1, एशिया, बम्बई, 1958

-
- बी इंगलिस वधर्स आफ राजा राममोहन राय विथ एन इंगलिसा ट्रांसलेशन आफ "तुहफातुल मुबाहिदीन," पाणिनी प्रेस, इलाहाबाद, 1906
- कोलेट, सोफिया डामन : साइफ एण्ड सेटर्स आफ राजा राममोहन राय, 1913
- बागुली, नलिन : राजा राममोहन राय, वाई एम. सी. ए पब्लि. हाउस, 1939
- जोगी, बी सी (सम्पा) : राममोहन राय एण्ड बी प्रोसेस आफ मोडर्नाइजेशन इन इण्डिया, विवास, दिल्ली, 1975
-
- बी फादर आफ माडर्न इण्डिया : कोमेमोरेशन बोल्स्युम आफ बी राममोहन राय सेन्टेनरी सेलिब्रेशन्स, 1933, एम. सी. चत्रवर्ती (सम्पा.), कलकत्ता, 1935
- बाल, उपेन्द्रनाथ : राममोहन राय : ए स्टडी आफ हिज लाइफ, वधर्स एण्ड थाट्स, राय एण्ड सन्स, कलकत्ता, 1933
- मजूमदार, जे. के. : राजा राममोहन राय एण्ड प्रोग्रेसिव मूवमेंट्स इन इण्डिया, कलकत्ता, 1941
- " पी. सी. : बी फेथ एण्ड प्रोग्रेस आफ बी ब्रह्मो समाज, कलकत्ता, 1882
-
- राजा राममोहन राय हिज लाइफ, राईटिंग्स एण्ड स्पीचिज, नटसन, मद्रास, 1925
- शास्त्री, पण्डित तिवनाथ : हिंदी आफ बी ब्रह्मोसमाज, 2 भाग, भार. चटर्जी कलकत्ता, 1911

अध्याय 3—स्वामी दयानन्द सरस्वती

- दयानन्द, स्वामी : सत्यार्थप्रकाश, स्टार प्रेस, बनारस, 1875 (सर्व प्रथम संस्करण)
- " " : वेदान्तिध्वान्ति निवारण, थोरियंटल प्रेस, बम्बई, 1876
- " " : पंचमहायज्ञविधि, बनारस संस्करण, 1877
- " " : शिक्षापत्रो ध्वान्त निवारण, 1876
- " " : वेदविरुद्धमततण्डन, निर्णयसागरप्रेस, बम्बई, 1873
- " " : आपांमिबिन्दय, प्रथम संस्करण, बम्बई, 1876
- " " : अनुसन्धोद्वेदन, बनारस, 1880
- " " : संस्कारविधि, प्रथम संस्करण, एशियाटिक, बम्बई, 1877
- " " : ऋग्वेदविभाष्य भूमिका, सनारस प्रेस, बनारस, 1877
- " " : स्युपहारभानु, वैदिक यन्त्रालय, बनारस, 1879
-
- दयानन्द : कोमेमोरेशन बोल्स्युम, हरिदत्तास शारदा द्वारा सम्पादित, प्रजमेर, 1933

-
- आटोबायोप्रेकि आफ पण्डित दयानन्द सरस्वती, (सम्पा) मंडम ब्लावटस्की, पियोसोफिकल पब्लि हाउस, मद्रास, 1952
-
- आटोबायोप्रेकि आफ स्वामी दयानन्द सरस्वती, (सम्पा), वे सी यादव, मनोहर, दिल्ली, 1976
-
- बी आटोबायोप्रेकि एण्ड बी ट्रेवल्स आफ स्वामी दयानन्द सरस्वती, (सम्पा) दुर्गाप्रसाद, विरजानन्द प्रेस, लाहौर, 1908
- भु शीराम तथा रामदेव . बी आर्यसमाज एण्ड इट्स डिस्ट्रिबटर्स . ए विण्डिकेशन, लाहौर, 1910
- रोला, रोमा . प्रोफेड्स आफ बी न्यू इण्डिया, लन्दन, 1930
- साजधतराय, लाला . बी आर्यसमाज, लॉगमेन्स, ग्रीन एण्ड क, लन्दन, 1915
-
- महावि दयानन्द की आत्मकथा, (सम्पा) भवानीलाल भारतीय, वैदिक यन्त्रालय, भजमेर, 1975
- शारदा, हरबितास . लाइफ आफ दयानन्द सरस्वती, परोपकारिणी समा, भजमेर, 1968
- सेन, एन बी (सम्पा) . बिट एण्ड विज्डम आफ स्वामी दयानन्द, न्यू बुक सोसाइटी, नई दिल्ली, 1964

अध्याय 4—स्वामी विवेकानन्द

-
- बी कम्प्लोट वर्क्स आफ स्वामी विवेकानन्द, 8 भाग, अद्वैत आश्रम, अल्मोडा
- दत्त, भूपेन्द्रनाथ . विवेकानन्द . पैट्रियट प्रोफेड, नवभारत, कलकत्ता, 1954
- निवेदिता, सिद्धर . बी मास्टर एज आई सा हिम, उद्बोधन, कलकत्ता, 1939
- बक, मेरी सुई . स्वामी विवेकानन्द इन अमेरिका : न्यू डिस्कवरीज, अद्वैत आश्रम, बनकत्ता, 1958
- मजूमदार, सत्येन्द्रनाथ . विवेकानन्द-घरित
-
- बी मेसेज आफ विवेकानन्द, अद्वैत सायम, अल्मोडा, 1966
- योगेश्वरानन्द, (सम्पा) . बी लाइफ आफ स्वामी विवेकानन्द, अद्वैत आश्रम, अल्मोडा, 1949
- रोला, रोमा : लाइफ आफ विवेकानन्द, अद्वैत आश्रम, अल्मोडा, 1953
-
- : लाइफ आफ स्वामी विवेकानन्द : आई हिज ईस्टर्न एण्ड वेस्टर्न डिस्कावरीज, अद्वैत आश्रम, अल्मोडा, 1933
- विवेकानन्द, स्वामी . फ्रीम कोलम्बो टु अल्मोडा सेक्वर्त्स, मद्रास, 1904
- " " . स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स,
- " " . इंडिया एण्ड हर प्रोब्लम्स,

- विवेकानन्द, स्वामी : एपिस्तल्स आफ स्वामी विवेकानन्द, मायावती, मल्होत्रा, 1920
- " " : सिलेक्शन्स फ्रॉम स्वामी विवेकानन्द,
- " " : ज्ञानयोग
- " " : राजयोग
- " " : प्रेक्टिकल वेदान्त
- " " : इन्स्पायर्ड टाक्स, माई मास्टर एन्ड अदर राइटिन्स, रामकृष्ण-विवेकानन्द सेंटर, न्यूयार्क, 1939
- " " : माइन इंडिया, प्रिंटेड माथम, मल्होत्रा, 1923
- " " : भक्तियोग
- " " : प्रेमयोग
- " " : शिक्षापी वस्तुता, श्रीरामकृष्ण माथम, नागपुर, 1972

अध्याय 5 - श्रीमती एनी बेसेंट

- बेसेंट, एनी : हाऊ इंडिया रोट फोर फ्रीडम, पियोसोफिकल पब्लि हाउस, प्रद्वार, मद्रास, 1915
- " " : दी पयूब्लिक ऑफ इंडियन, पोलिटिक्स, पि. ए. हा. मद्रास, 1922
- " " : इंग्लैंड, इंडिया एन्ड अफगानिस्तान, पि. ए. हा. मद्रास, 1931
- (सम्पा.) : अदर ऐल्डर बेसेन्ट, पि. ए. हा. मद्रास, 1934
- बेसेंट, एनी : दी एनिवर्सल टेक्स्ट-बुक ऑफ रिलीजन्स एन्ड मोरल्स, मद्रास, 1910
- " " : इंडिया एन्ड दी एम्पायर, पियोसोफिकल पब्लि. सोसायटी, लंदन, 1914
- " " : कांग्रेस स्पीचेज ऑफ एनी बेसेंट, मद्रास, 1917
- " " : दी बेसेन्ट स्पिरिट, 4 भाग, मद्रास, 1938
- " " : ब्रह्मविद्या, मद्रास, 1932
- " " : दी वेगिंग टूथ्स ऑफ बार्ड रिलीजन्स : दी प्रो बार्ड मुवमेंट्स, मद्रास, 1926
- " " : शॉल इंडिया लिब और डाइ, मद्रास, 1925
- " " : पोपुलर सेवधर्म आन पियोसोफी, मद्रास, 1939
- " " : इंडिया, पि. ए. सो. लंदन, 1913
- " " : बी इंडिया बेट रोल बी, मद्रास, 1940
- " " : सिविलीजेशन देडमोस एन्ड बी बी, मद्रास, 1925
- " " : दी बिजनेस ऑफ दी एपिपदस, मद्रास, 1907

- बेसैंट, एनी • इंडियन आइडियलिज्म इन एजुकेशन, रिसीजन, क्रिसोसोफोज, आर्ट, बमला भाषण माला 1924-25, मद्रास, 1930
- " " • सेल्फर्स आन पोलिटिक्स साइस, मद्रास, 1919
- " " • इंडिया : ए नेशन, मद्रास, 1939
- " " • आटोबायोप्रेफि, मद्रास, 1939
- " " • डी मास्टर्स, मद्रास, 1912
- पाल, विपिनचन्द्र • मित्रज एनी बेसैंट ए साइकोसोजिक्सल स्टडी, गणेश, मद्रास, ति २
- श्री धनराज • एनी बेसैंट, भारतीय विद्या भवन, बम्बई, 1954

अध्याय 7—महादेव गोविंद रानाडे

- रानाडे, महादेव गोविंद • एसेज आन इंडियन इफोनोमिक्स, बम्बई, 1899
- " " • डी मितालेनियस राइडिंग्स आफ एम जी रानाडे, मनोरजन प्रेस, बम्बई, 1915
- " " • डी राइज आफ मराठा पावर, बम्बई, 1900
- " " • रिसीजिणस एण्ड सोशल रिफोर्म्स, बम्बई, 1918
- प्रभेकर, भीमराव • रानाडे, गांधी एण्ड जिन्ना, चेंबर, बम्बई, 1924
- बर्वे, डी जी • रानाडे, डी प्रोफेट आफ लिबरेटेड इंडिया, धायं भूषण प्रेस, पूना, 1942
- बेलोव, जेम्स • महादेव गोविंद रानाडे : रेड्रिफ्ट एण्ड सोशल सर्वे, यलबस्ता, 1926
- गोयले तथा बाबा चिन्तामणि, • रानाडे तथा तैलंग, नटेशन, मद्रास, 1915
- सी बाई (सम्पाद) • इंडियन सोशल रिफोर्म्स, 4 भाग, मद्रास, 1901
- कागीरदार, पी. जे • स्टडीज इन डी सोशल घाट आफ एम. जी रानाडे, एशिया, बम्बई, 1963
- पावेंते, टी बी • महादेव गोविंद रानाडे : ए बायोप्रेफि, एशिया, बम्बई, 1963
- मावड, जी ए • ए स्केच आफ डी साइक एण्ड वर्क आफ डी लेट जस्टिस महादेव गोविंद रानाडे, 2 भाग, बम्बई, 1902
- रानाडे, रमाबाई • हिज बाइस रेमिनिसेन्सेज, पब्लि इंडीजन, नई दिल्ली, 1963

अध्याय 8—दादाभाई नौरोजी

- नौरोजी, दादाभाई • पावर्टी एण्ड अन-ब्रिटिश क्ल इन इंडिया, स्वान सोनेनशीन, लंदन, 1901

- पारिख, सी. एल. (सम्पा.) : एसेज, स्पेचेज, एडिटेज एण्ड राइटिंग्स आफ दादामाई नौरोजी, बम्बई, 1887
- मसानी, प्रार. पी. : दादामाई नौरोजी, दो ग्रैंड ओल्डमेन आफ इंडिया, एलन एण्ड अनविन, लंदन, 1939
-
- स्पेचेज एण्ड राइटिंग्स आफ दादामाई नौरोजी, नटेमन, मद्रास, 1917

अध्याय 9—फिरोजशाह मेहता

- चिन्तामणि, सी. वाई . स्पेचेज एण्ड राइटिंग्स आफ दी ओनरेबल सर फिरोजशाह मेहता, इंडियन प्रेस, इलाहाबाद, 1905 (सम्पा.)
- जीजीभाय, जे. प्रार. बी. : सभ अनपब्लिशड एण्ड लेटर स्पेचेज एण्ड राइटिंग्स आफ दी ओनरेबल सर फिरोजशाह मेहता, बम्बई, 1918
- मोदी, एच. पी. : सर फिरोजशाह मेहता : ए पोलिटिकल बायोग्राफी, 2 भाग, वाचा, दी० इ० : स्पेचेज एण्ड राइटिंग्स आफ दी ओनरेबल सर फिरोजशाह मेहता, इलाहाबाद, 1905
- शास्त्री, बी. एस. श्रीनिवास . लाइफ एण्ड टाइम्स आफ सर फिरोजशाह मेहता, मद्रास, 1945

अध्याय 10—सुरेन्द्रनाथ बनर्जी

- बनर्जी, सुरेन्द्रनाथ . ए नेशन इन मेकिंग : बींग दी रेमिनिसेन्सेज आफ फिफ्टी ईयर्स आफ पब्लिक लाइफ, प्रावनफर्ट, बम्बई, 1925
- " " : स्पेचेज, 6 भाग, कलकत्ता, 1891-1908
- मार्गव, डेनियल : मोडरेट्स एण्ड एक्स्ट्रेमिस्ट्स इन दी इंडियन नेशनलिस्ट मूवमेंट : 1883-1920, एशिया, बम्बई, 1967
- थॉम, के. एम. : सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, पब्लि. डिवाजन, नई दिल्ली, 1974
- " जे. एस. : सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, (ए स्नेपशाट), वाका, 1939
- नटेमन, जी. ए. : बापू सुरेन्द्रनाथ बनर्जी : दी मेन एण्ड हिज मिशन, मद्रास, 1917

अध्याय 11—गोपाल कृष्ण गोखले

- रुवे, बी. जी. (सम्पा.) : स्पेचेज एण्ड राइटिंग्स आफ गोपातकृष्ण गोखले, बम्बई, 1966
- हुजूर, एच. एन. : गोपाल कृष्ण गोखले : दी मेन एण्ड हिज मिशन, नई दिल्ली, 1966
-
- : गोखले सेन्ट्ररी सुबेनिर (1866-1966), नई दिल्ली, 1966
- देवगिरिकर, टी. प्रार. : गोपाल कृष्ण गोखले, पब्लि. डिवाजन, नई दिल्ली, 1964

- नदा, बी. भार . गोखले : दो इंडियन मोडरेट्स एण्ड द ब्रिटिश राज, प्राबसफर्ड, दिल्ली, 1977
- पटवर्धन, भार पी. . दो सिलेक्ट गोखले, नई दिल्ली, 1968
- पराजपे, भार पी . गोपालकृष्ण गोखले, पूना, 1915
- पावेंते, टी. बी. : गोपालकृष्ण गोखले, नवजीवन, अहमदाबाद, 1959
- माथुर, बी बी गोखले : ए पोलिटिकल बायोग्रेफिक, बम्बई, 1966
- रामास्वामी, सी पी. तथा गोखले : दो मेन एण्ड हिज मिशन, बम्बई, 1966
- अन्य
- राव, पी कोंदट गोखले एण्ड शास्त्री, मैसूर, 1961
- शास्त्री, बी एम श्रीनिवास माई मास्टर गोखले, मोडल पब्लिश मद्रास, 1946
- शाहनी, टी के . गोपालकृष्ण गोखले : ए हिस्टोरिकल बायोग्रेफिक, बम्बई, 1929
- शाह, ए बी तथा ऐयर, एस पी (सम्पा) गोखले एण्ड माडर्न इंडिया : सेन्टेनरी सेलेक्शंस, बम्बई, 1966
-
- स्वीडेज आफ गोपालकृष्ण गोखले, नटेसन, मद्रास, 1920
-
- स्वीडेज एण्ड राइटिंग्स आफ गोपालकृष्ण गोखले, भाग प्रथम, प्रार्थिव, पूना, 1962
- होयलैंड, जे. एस गोपालकृष्ण गोखले . हिज लाइफ एण्ड स्पीचेज, कलकत्ता, 1933

अध्याम 12—बी. एस. श्रीनिवास शास्त्री

- जगदीशान, टी एन बी. एस. श्रीनिवास शास्त्री, एन्जि डिबीजन, नई दिल्ली, 1969
- „ „ (सम्पा) . सेटर्स आफ बी. एस. श्रीनिवास शास्त्री, रोच हाउस, मद्रास, 1944
- राव, पी कोंदट . दो राइट आनरेबल बी एस. श्रीनिवास शास्त्री : ए पोलिटिकल बायोग्रेफिक, एशिया, बम्बई, 1963
-
- दो राइट आनरेबल बी. एस. श्रीनिवास शास्त्री : ए स्केच, नटेसन, मद्रास, 1924
- शास्त्री, बी एस श्रीनिवास माई मास्टर गोखले, मोडल पब्लिश, मद्रास, 1946
- „ „ . दो राइट्स एण्ड ड्यूटीज आफ बी इंडियन सिटीजन, कलकत्ता युनिवर्सिटी प्रेस, 1927
- „ „ : दो अदर हार्मनी, एस विश्वनाथन, मद्रास, 1927
- „ „ शास्त्री स्पीचस, नाटाल प्रेस, पीटर बेरिजबर्ग, 1931
- „ „ रेमिनिस्सेन्स (तमिल), कलाइमगल प्रेस, मद्रास, 1954
- „ „ सेल्फ गवर्नमेण्ट फोर इंडिया अंडर बी ब्रिटिश रूलिंग, सर्वेड्स आफ इंडिया सोसायटी, पूना, 1916

- शास्त्री, बी एम श्रीनिवास : कांग्रेस-लीग स्कीम : एन एक्सपोजीशन, सर्वेन्ट्स आफ इंडिया सोसायटी, पूना, 1917
- " " : बी कीन्या प्रोजेन्स, सर्वेन्ट्स आफ इंडिया सोसायटी, पूना, 1924
- " " : साइफ एण्ड टाइम्स आफ किरोजशाह मेहता, मद्रास ला जर्नल प्रेस, मद्रास, 1945
- " " : लेक्चर्स ऑन दी रामायण, एस. विश्वनाथन, मद्रास, 1949
- " " : दम्बनेल स्केचेज, मद्रास, 1946
- • स्पीचेज आफ दी राइट आनरेबल श्रीनिवास शास्त्री, नटेशन, मद्रास, 1924
- सर्वेन्ट आफ इंडिया (साप्ताहिक) दी सर्वेन्ट आफ इंडिया सोसायटी, पूना

अध्याय 13—बाल गंगाधर तिलक

- अठाल्ये, डी. बी. : साइफ आफ सोरमान्य तिलक, जगत हितेच्छु प्रेस, पूना, 1921
- श्री भरविन्द बकिम, तिलक, दयानन्द, धार्य एन्जि हारम, कलकत्ता, 1940
- करमकर, डी पी • बाल गंगाधर तिलक : ए स्टडी, पोपुलर बुक डिपो, बम्बई 1936
- करदिकर, एस. एल : सोरमान्य बाल गंगाधर तिलक : बी हरषपूसोज एण्ड प्रामेय्युज आफ माइन इंडिया, पूना, 1957
- बेलकर, एन. सी. : साइफ एण्ड टाइम्स ओफ सोरमान्य तिलक, मद्रास, 1928
- तहमानकर, डी. बी. • सोरमान्य तिलक : फादर आफ इंडियन अनरेस्ट एण्ड बी मेकर आफ मोडर्न इंडिया, जान मर्, लन्दन, 1956
- तिनव, बाल गंगाधर : दी आर्कटिक होम इन दी बेवाज, तिलक ब्रदर्स, पूना
- " " • ओरिया ओर रिसर्च इन्टु दी एन्टिबिटी आफ बी बेवाज, तिनव ब्रदर्स, पूना
- " " • वैदिक क्रोनोमोजी एण्ड बेवंग ज्योतिष
- " " : राइटिंग्स एण्ड स्पीचेज, मद्रास, 1922
- " " : गोता रूस्थ
- " " : आर्टिक्ल्स आफ सोरमान्य तिलक इन दी बेसरी, 4 भाग
- पार्वते, टी बी • बाल गंगाधर तिलक, नवजीवन, ग्रहमदावाद, 1958
- प्रधान तथा भागवत : सोरमान्य तिलक : ए बायोप्रेफि, जंको, बम्बई, वि १
- बापट, एस बी (कम्पा.) : ग्लोर्निस प्रोम तिलक राइटिंग्स एण्ड स्पीचेज, पूना, 1926
- मट्ट, बी. जी : सोरमान्य तिलक : हिम साइफ, माइन्ड, पोसिटिव्स एण्ड फिजोगोफी, पूना, 1956
- रामगोपाल : सोरमान्य तिलक, एशिया, बम्बई, 1956

- रोजनर तथा मोल्डवर्ग : तिसक एण्ड बी इन्डियन कोर मूव्मन्ट, पी पी एच, नई दिल्ली, 1966
- मोल्डवर्ग, स्टेनले : तिसक एण्ड मोल्डवर्ग, कैविकोनिमा युनि प्रेस, बर्कले, 1962
- रे टी एच बी सिगोसो माफ बी तोरनाम, पाबलकर्स बम्बई, 1956
- सारमुनु : माफ एबाज्ड सोकमाय तिसक, मद्रास, 1922

अध्याय 14—सात्ता लाजपतराय

- लाजपत राय, सात्ता अन्तर्पी इंडिया, बन्ना पब्लि बलकला, 1928
- " " माफमन्था, नवयुग ग्रन्थमाला लाहौर 1932
- " " बी माफमन्था, मोगमन्थ, डीन एण्ड ब, मद्रास, 1915
- " " माफमन्थ माफ माफ-कोमोपरेशन एण्ड अन्ध प्रोप, मोगमन्थ, मद्रास, 1924
- " " इंग्लिश डेट इ इंडिया, लुभश, म्यूयाक, 1917
- " " इन्डियन माफ लाजपत एण्ड अन्ध प्रोप, मोगमन्थ, मद्रास, 1919
- " " बी लाजपत इ इंडिया, मोगमन्थ मद्रास, 1920
- " " मोल्डवर्ग, मोगमन्थ बुक ट्रस्ट नई दिल्ली, 1967
- " " एन्डमन्थ सिपायी, लाहौर, 1896
- " " मोल्डवर्ग माफ बी लाजपत सिपायी, सिपायी, लाहौर, 1914
- " " माफमन्थ, बुक 6, 1919, म्यू यार्न, मोगमन्थ माफमन्थ माफ इंडिया (माफमन्थ फिल्म)
- " " बी मोल्डवर्ग लुभश माफ इंडिया, लुभश, म्यूयाक, 1919
- " " बी मोल्डवर्ग माफ मोगमन्थ एन्डमन्थ इंडिया, पब्लि. सिपायी, नई दिल्ली, 1966
- " " बी मोल्डवर्ग इंडिया, मोगमन्थ, मद्रास, 1907
- " " बी मोल्डवर्ग माफ बी मोगमन्थ, इंडियन प्रेस, इलाहाबाद, 1908
- " " मोल्डवर्ग, मोगमन्थ बुक ट्रस्ट, नई दिल्ली 1967
- " " माफमन्थ माफमन्थ ' बी लुभश प्रोटेस्ट मोन, मोगमन्थ पब्लि क, बम्बई, 1922
- " " मोगमन्थ : एन इन्डियन माफ बी मोल्डवर्ग लुभश, मोगमन्थ, 1917
- " " बी मोल्डवर्ग स्टेट्स माफ मोल्डवर्ग ए इन्डियन इन्डियन एण्ड ए स्टडी, मोगमन्थ, मद्रास, 1916
- " " रिफ्लेक्शन माफ बी मोल्डवर्ग सिपायी इंडिया, 3 मोग, लाजपत, सि द

- " " . रिपोर्ट आफ पीपुल्स केमोनि रिसीक मूवमेंट 1908, लाहौर, 1909
- " " : साइफ आफ महात्मा श्रीकृष्ण, लाहौर, 1900
- " " : साइफ एण्ड टीचिंग्स आफ स्वामी दयानन्द, लाहौर, 1898
- " " : साइफ आफ पंडित गुरुदत्त विद्यापी, विरजानन्द प्रेस, लाहौर, 1891
- " " सभाट अशोक, चौधरी एण्ड सन्स, बनारस, 1933
- " " स्टोरी आफ माई डिपोजीशन, पंजाबी प्रेस, लाहौर, 1908
- " " . बी स्टोरी आफ माई साइफ, दी पीपुल (लाहौर), लाजपतराय नम्बर, अप्रैल 13 तथा, 18, 1929
- साता लाजपतराय . आटोबायोप्रेफिकल राइटिंग्स, युनिवर्सिटी पब्लि., दिल्ली, 1965, बी सी जोशी द्वारा संपादित
- साता लाजपतराय . राइटिंग्स एण्ड स्पीचिंग, 2 भाग, युनि. पब्लि 1966, बी सी जोशी द्वारा संपादित
- मधुवाल, भार. सी. . बेगमल लाजपति, देवनागरी प्रकाश, बलवत्ता, 1912
- कैलाश, एन. एन . साता लाजपतराय . हिज रिलेवेन्स फोर अवर टाइम्स, सलवाणी ब्रदर्स, बम्बई, 1965
-
- पेट पाट्स आफ साता लाजपतराय, अलबर्ट प्रेस, लाहौर, 1928
- गर्ग, बी. एच. . साता लाजपतराय एज एन इन्फ्लुएन्सिस्ट, अम्बाला, 1973
- गोल्डन जुबली सुवर्ण . सर्वेन्ट्स आफ बी पीपुल सोसायटी, लाजपत भवन, नई दिल्ली, दिसम्बर, 1972
- धोषास, ज्योतिषचन्द्र . साइफ आफ साता लाजपतराय, रामकृष्ण पब्लि. ब्रदर्स, (सम्पा.) : बलवत्ता, 1928
- चदवानी, पी. बी. . साता लाजपतराय एण्ड हिज रिलेवेन्स टु डे, सलवाणी ब्रदर्स, बम्बई, 1965
- जगन्नाथ, साता . गोट बायोप्रेफि आफ साता लाजपतराय, नई दिल्ली, ति. र. पटवर्ग, एम. के. . साता लाजपतराय बिना नव युगाचा पूर्वराग (मराठी), नवयुग प्रकाशना, पणवेल, 1931
-
- प्रोसीडिंग्स आफ दी हिन्दू कॉन्फेरेन्स ट्रॉयस आफ संन-ग्रॉसिस्को (1917-18), (माइक्रोफिल्म)
-
- बायोप्रेफिकल स्केच आफ साता लाजपतराय, लाजपत भवन, नई दिल्ली
-
- मोहन भाल . साता लाजपतराय : जीवन और कार्य, विश्वेश्वरानन्द इस्टीमेट, टोगियारपुर, 1965
- नटेमन, जी. ए . साता लाजपतराय आन नोन्-बोरोपेगेशन. बी मॉनिटरीटी आन ओडम आफ ओपोनिपन एटसेट्टा, नटेमन, मद्रास, ति. र.

- नागर, पुष्पोत्तम • साता साजपतराय : दी सेन एण्ड हिज आइडियाज, मनोहर,
नई दिल्ली, 1977
- रामदेव • साता साजपतराय धर्मि आत्मचरित्र थ चरित्र (मराठी)
बर्नाटिक पब्लिश. हाउस, बम्बई, 1931
-
- साजपतराय एण्ड रसेवेन्स आफ हिज आइडियाज टु बे,
पञ्जाब युनिवर्सिटी, चंडीगढ़, 1972 (मिमोग्राफ)
-
- साका साजपतराय ग्लिम्पसोज फ्रोम हिज साइफ, सालपत
भवन, नई दिल्ली, 1965
- शास्त्री, भल्लूराय • साता साजपतराय, लोक सेवक मंडल, दिल्ली, 1951
- सहोदा, डी एस • साता साजपतराय हिज साइफ एण्ड वाट, दूधिके, 1974
- हार्डीकर, एन. एस. • साता साजपतराय इन अमेरिका, सर्वेडस आफ दी वीथुन
सोसायटी, नई दिल्ली, ति र
- बी पंजाबी • साहोर, मई 15, 1905 से जुलाई 15, 1909
- बी वीपुल • साहोर, जुलाई 5, 1925 से दिसम्बर 5, 1929

अध्याय 15—विपिन चन्द्र पान

- पाल, विपिनचन्द्र • एनो बेसेट, गंगेश, मद्रास, 1917
- " " • एन इन्ट्रोडक्शन टु दी स्टडी आफ हिन्दूइज्म, कलकत्ता,
1908
- " " • विगिनिंग्स आफ फ्रीडम मूवमेंट इन आइने इंडिया, युगयात्री
प्रकाशन, बनारस, 1954
- " " • रैस्पॉन्सिबल गवर्नमेंट, बनर्जी, दाय एण्ड क कलकत्ता, 1917
- " " • दी सोल आफ इंडिया, चौधरी एण्ड चौधरी, कलकत्ता,
1911
- " " • नेशनलिज्म एण्ड दी ब्रिटिश एम्पायर,
- " " • नेशनलिटी एण्ड दी ब्रिटिश एम्पायर, पैकर, स्पिक एण्ड क,
कलकत्ता, 1916
- " " • इंडियन नेशनलिज्म : इट्स परीनेसिटीज एण्ड प्रिंसिपल्स,
भूति एण्ड क, मद्रास, 1918
- " " • दी रिपब्लिक आफ इंडियन नेशनलिज्म, हिन्दू नेशनलिस्ट
एजेन्सी, लंदन,
- " " • बी न्यू इकोनॉमिक मीनेस टु इंडिया, गंगेश एण्ड क.,
मद्रास, 1920
- " " • धोइरण, टेंगोर एण्ड क, मद्रास,
- " " • मॅमोरीज आफ माइ साइफ एण्ड टाइम्स, (1858-1885),
भाग 1, कलकत्ता, 1932

- " " : मेमोरीज ऑफ माइ लाइफ एण्ड टाइम्स, (1885-1900)
भाग 2, कलकत्ता, 1951
- " " : स्वराज, वाघवाणी एण्ड क., बम्बई, 1922
- " " : स्वराज एण्ड स्वराज : बी राजन आर न्यू पेंडिपोटिज्म,
युगयात्री प्रकाशन, कलकत्ता, 1954
- " " : पेंडिपोटिज्म, युगयात्री प्रकाशन, कलकत्ता, 1954
- " " : मोन-कोआपरेशन, इडियन बुक क्लब, कलकत्ता, 1920
- " " : बी न्यू पोलिती, मद्रास, 1918
- " " : बी न्यू स्प्रिट, कलकत्ता, 1907
- " " : स्पोचेज एंड मद्रास, मद्रास, 1907
- " " : स्वराज, बी गोल एण्ड बी वे, 1921
- " " : बर्लैंड सिन्धुएशन एण्ड अपरसेल्सज, 1919
ब, मद्रास,
- " " : बी स्टर्क ऑफ हिंदूइज्म, युगयात्री प्रकाशन, कलकत्ता,
1951
- " " : राइटिंग एण्ड स्पोचेज, एण्ड 1, युगयात्री, कलकत्ता, 1958
-
- बुध, एम ए : राजन एण्ड प्रोप आर इडियन मिसिटेड नेशनलिज्म,
बरोदा, 1940
- मजूमदार, बिमान बिहारी : मिसिटेड नेशनलिज्म इन इंडिया, कलकत्ता, 1966
- मुखर्जी, हरिदास तथा उमा : बी सी. पाल एण्ड इंडियाज स्टुडन्स कोर स्वराज, फार्म वे
एल. मुखोपाध्याय, कलकत्ता, 1958
- मुखर्जी, ए. पी. : सीगल एण्ड पोलीटिक्स ऑफ इंडियाज आर बिनिचर पाल,
मिनर्वा, कलकत्ता, 1974
- वाजपेयी, जे एन. : बी एन्ट्रीमिस्ट मूवमेंट इन इंडिया, पुण पब्लिश इलाहाबाद,
1974
- सांगी, पी. डी. (सम्पा) : लाइफ एण्ड वर्क ऑफ लाल, बाल एण्ड पाल, घोबरमोड
पब्लिश. नई दिल्ली, 1962

ग्रन्थाप 16—हिन्दू राष्ट्रवाद : विनायक साधोबर सावरकर

- ग्रन्थेयर, ए. एम. : स्टेट एण्ड नेशनमेंट इन एनशन्ट इंडिया, बनारस, 1944
- ग्रन्थेर, सी. पी.
सामाख्यमी : इंडियन पोलीटिक्स थ्योरीज, मद्रास, 1938
- एण्ड प्रकाश : हिन्दू महात्मन, बी प्रचिन भारतीय हिन्दू महात्मन, नई
दिल्ली, 1936
- बीर, धनराज : बीर सावरकर, पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1966
- गोलवलकर, एम. एस. : बी और अवर नेशनलिज्म इंडियाज, नागपुर, 1947

- पिन्गुप्त : शाहक माफ डेरिस्टर सावरकर, हिन्दू मिशन पुस्तक मंडार,
नई दिल्ली, 1939
- आयसवाल, के. पी. : हिन्दू बीजिटी, बंगलोर, 1943
- बुच, एम. ए. : बी स्परिट आफ एनरान्ड हिन्दू कल्चर, बडोदा, 1921
- घई परमानन्द : हिन्दू संगठन, बी सेंट्रल हिन्दू युवक सभा, लाहौर, 1936
- देवपांडे, बी. एस. : घई हिन्दू राष्ट्र ?, नई दिल्ली, 1949
- राधाकृष्णन, एस. : बी हिन्दू ग्यु आफ साइक, एमन एण्ड मनविन, लवन, 1954
- सावरकर, विनायक दामोदर : हिन्दुरथ, सदाशिव पेठ, पुना 1942
- " " : हिन्दू पर पारशाही, राजपास एण्ड सन्स, लाहौर,
- " " : समग्र सावरकर बाणमय, खण्ड 6, हिन्दू राष्ट्र दर्शन,
महाराष्ट्र प्रांतिक हिन्दूसभा, पुना, 1954
- " " : बी इंडियन वार आफ इंडियेन्सेस 1857, फीनिक्स पब्लिश,
बम्बई, 1947
- " " : भारतीय इतिहास के छः स्थितिम कृष्ण, 2 भाग, राष्ट्र धर्म
पुस्तक प्रकाशन, लखनऊ, विक्रमसंवत् 2022
- शर्मा, बी. एस. : बी रेनासा आफ हिन्दूधर्म, बनारस, 1944

अध्याय 17, 18 एवं 19—मुस्लिम राष्ट्रवाद : सर सैयद अहमद खां, मोहम्मद इकबाल तथा मोहम्मद अली जिन्ना

- अफजल, रफीक : स्वीचेज एण्ड स्टेटमेंट्स आफ जिन्ना, अमरक, लाहौर,
1966
- अमीर अली, सैयद : बी स्परिट आफ इस्लाम, लाहौर, कलकत्ता, 1902
- अलबिरुनी, ए. एच. : मेकर्स आफ पाकिस्तान एण्ड मोडर्न मुस्लिम इंडिया, अमरक,
लाहौर 1950
- अहमद, खान ए. : बी काउंटर आफ पाकिस्तान, मुजाक एण्ड क, लवन, 1942
- अहमद, जमालुद्दीन (सम्पा.) : सम रीपेन्ट स्वीचेज एण्ड राइटिंग्स आफ मि. जिन्ना,
अमरक, लाहौर, 1942
- आगा खां : इंडिया इन ट्रांजीशन, टाइम्स आफ इंडिया, बम्बई, 1918
- अली, रहमत : बी मिस्सल आफ इस्लाम एण्ड बी बीजेस आफ इंडियनियस,
हैकर एण्ड सन्स, कैम्ब्रिज, 1940
- अली, मोहम्मद : कोन्ट्रिबुटिब मोम-कोओपरेशन, गणेश एण्ड क, मद्रास
- अली, एस. ए. : इकबाल : हिज योइटी एण्ड मेसेज, कुतुबखाना, लाहौर,
1932
- : ऐमिनेन्ट मुसलमान्स, नटेशन मद्रास, 1926
- कबीर, हुमायूँ : मुस्लिम पोलिटिक्स, 1906-1942, गुप्ता रहमान गुप्ता,
कलकत्ता, 1944
- कन्सल, जी. डी. : जिन्ना : बी ओप्टिमिज, गीयस एण्ड गीयस, जयपुर, 1940

- हृष्या, के बी - दो प्रोबलम आफ माइनोरिटिज, ऐलन एण्ड घनदिन, लंदन, 1939
- कौमिक, बी. जो - दो हावस डेट जिन्ना बिल्ट, पद्या एमिन. बम्बई, 1944
- माहम, जो एफ आई - बी लाइफ एण्ड वर्क आफ सर सैयद अहमद खां, हादर एण्ड स्टाउटन, लंदन, 1909
- खलिकुज्जमा - पाथ थे टु पाकिस्तान,
इब्बाल, मोहम्मद - सिवस सेवचर्म आन दी रिबल्टेशन आफ रिलीजियस पाट इन इस्लाम, बपूर घाटें प्रि. वर्क, लाहौर, 1930
- " " - रिबल्टेशन आफ रिलीजियस पाट इन इस्लाम, फाकलर, 1934
- " " - दो डेवलेपमेंट आफ मेटाफिजिक्स इन पर्सिया, तुज्जक एण्ड क, लंदन, 1908
- चौधरी, बी एन - मुस्लिम पोलिटिक्स इन इण्डिया, घोरेपण्ट 'बुक क. कलकत्ता, 1946
- जैदी, ए एन - प्रोम सैयद टु इमरअंस आफ जिन्ना : इवोल्यूशन आफ मुस्लिम पोलिटिक्स पाट इन इण्डिया, खण्ड 1, निचिको, दिन्सो, 1975
- जैन, एम एम - आधुनिक भारत में मुस्लिम राजनीतिक विचार, रात्रस्यान हिन्दी ग्रन्थ प्रकाशनी, जयपुर, 1973
- जकारिया, रफीक - राज्ज आफ मुस्लिम्स इन इण्डियन पोलिटिक्स, सोर्नेना पणि बम्बई, 1970
- एनवर, आई. एच - मेटाफिजिक्स आफ इब्बाल, फनारक, लाहौर, 1933
-
- जिन्ना, एम ए - 'जिन्ना इन पाकिस्तान', इन्स्टिट्यूट ऑफ इण्डिया, दिगम्बर 26, 1976
-
- स्फोवेन्न एण्ड राइडिंग (1912-1917), नेशन, मद्रास, 1917
-
- जिन्ना-भाषी टाबल (मिनम्बर, 1944), फाल इण्डिया मुस्लिम सोस, 1944
-
- बी ट्रिम्पन (लाहौर), दिगम्बर 14, 1924
-
- ए स्टडी आफ इब्बाल फिमोसोफी, फनारक, लाहौर, 1944
- दुर्रानी, एच के. के. : बी मोरिंग आफ पाकिस्तान, फनारक, लाहौर, 1946
- " " - दो फपुवर आफ इस्लाम इन इण्डिया, इब्बाल एकेडेमी, लाहौर, 1926
- प्रसाद, राजेन्द्र - इण्डिया डिवाइडेड, हिन्दु विज्ञान, बम्बई, 1946
- फारूकी, रिवाजत हसन : दो डेवलेप लुल एण्ड बी डिमांड फोर पाकिस्तान, एजिडा, बम्बई, 1963

- फिनिस, सी एच . बी इथीयूपायन आरु इरिया एण्ड पाकिस्तान, भाक्सफर्ड, लन्दन, 1962
- बानू, रजिया फाह्द . कुबरात-ए-इबरात, दिन्ली, 1946
- वेग, ए ए . बी पोपट आरु बी ईस्ट, कुतुबुलाना, लाहौर, 1939
- बोलियो, हेनरि . जिन्ना : क्विटर आरु पाकिस्तान, जान मर्रे, लन्दन 1954
- बेनी प्रसाद . बी हिन्दू-मुस्लिम बरेलन्स, किताबिस्तान, इलाहाबाद, 1941
- मलिक, हाफिज . मुस्लिम नेशनलिज्म इन इण्डिया एण्ड पाकिस्तान, पब्लिशिंग प्रेस, वाशिंगटन, 1963
- मेहता, मंगोक लपा . बी कम्युनल ट्राएगल इन इरिया, किताबिस्तान, इलाहाबाद, 1942
- भायदू, मारोबिनी . मोहम्मद अली जिन्ना, एन एम्बेलेडर आरु मूनीटी . हिज एपोजेन एण्ड राईटिग्स, 1912-1917, मणश, मद्रास, 1918
- नागरकर, बी बी . कैनेसिस आरु पाकिस्तान, एनाइर पब्लिश ब्रम्बई, 1977
- नोमान, मोहम्मद . मुस्लिम इरिया, किताबिस्तान, इलाहाबाद, 1942
- साजपनराय, लाला . "भापन लेटर्स टु सर सैयद महमद खा", अक्टूबर 27-दिसम्बर 20, 1888 देखि साता साजपनराय : बी मेल इन हिज फंड
- अमलू, (मक) . इपीकेज एण्ड स्टेटमेंट्स आरु इबबाल, अल-यन्लार मकादमी, लाहौर, 1948
- रोरवाणी, हारु खा . स्टडीज इन मुस्लिम पोलिटिक्स आरु एण्ड एडमिनिस्ट्रेशन, मगरफ, लाहौर, 1945
- सैयद, महमद खा . बी प्रजेन्ट स्टेट आरु इरियन पोलिटिक्स, पायोनियर प्रेस, इलाहाबाद, 1888
- ” ” . बी काब्रेज आरु बी इरियन रिपोरट
- सैयद, एम एच . मोहम्मद अली जिन्ना : पोलिटिक्स स्टडी, मगरफ, लाहौर, 1945
- सिन्हा, सच्चिदानन्द . इबबाल बी पोपट एण्ड हिज मेमेज, रामनारायणलाल, इलाहाबाद, 1943
- स्मिथ, विनफ्रेड सी . माइने इस्लाम इन इरिया, विक्टर गालेज, लन्दन 1946

प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनैतिक चिन्तन

खण्ड 2

अध्याय 20—मोहनदास करमचन्द गांधी

अप्रवान, श्रीमन्माराजरा	गांधीयन सोमस्टोड्युशन फोर श्री इंडिया, इलाहाबाद, 1946
" "	बी गांधियन'प्सान, बम्बई, 1944
" "	गांधीयन : ए सोसलिटिक एप्रोच, इलाहाबाद, 1946
" "	त्रिसोपत्त आक गांधियन प्सानिग, इलाहाबाद, 1960
अजगरिया, जे जे	एसेज आन गांधियन इकोनोमिक्स, बम्बई, 1945
अठाले	नियो-हिन्दुइज्म, बम्बई, 1932
अबेदर, बी आन	एनिहिलेशन आक कास्ट एण्ड ए रिप्लाय टु महात्मा गांधी, बम्बई, 1939
" "	कहाट कांफरेस एण्ड गांधी हेव इन फोर बी अनटचेबल्स, बम्बई, 1945
" "	मि गांधी एण्ड बी इमेन्सीयेसन आक अनटचेबल्स, बम्बई, 1943
" "	: रानाडे, गांधी, जिन्ना, बम्बई, 1943
अनेकराटर, होरेस अण्ड	सोगात् एण्ड सोलोटिक्स आईडियाज आक महात्मा गांधी, नई दिल्ली, 1947
आमनापहन, आनादेवी	गांधी : बी टोचर, बम्बई, 1966
आहुनीवालिपा, बी के.	
(नम्पा)	जेमेट्स आक गांधी, नई दिल्ली, 1968
ईटन, जेनेट	: गांधी : काइटर विवाउट ए स्कोई, न्यूयार्क, 1950
एन, ज्योकी	गांधी : ए स्टडी इन रिबोस्युशन, सदन, 1968
एरिबमन, ई एच	: गांधीज ट्रूथ : आन बी ओरिजिन आक मोनवायोलेन्स, न्यूयार्क, 1969
एड्ज, सी एण्ड	महात्मा गांधी : हिज ओन स्टोरी
" "	: महात्मा गांधीज आईडियाज, सन्दन, 1949
" "	मोनिग आक मोन-कोशपरेसन, मद्रास, 1922
" "	बी सेलज आक बी मार्च-वेस्टर्न कंटिपर, सन्दन, 1937
	: बी कलेबरेट कर्म्स आक महात्मा गांधी, नई दिल्ली,

- कामेलकर, बाबा : गांधीवाद और समाजवाद, दिल्ली, 1939
 बिग, मार्टिन मूर : इन्स्टीट्यूट ऑफ़ गैर-विरोध, लंदन, 1959
 कुमारप्पा, जे सी : गांधियन इकोनोमी एण्ड अदर एसेज, ग्रहमदावाद, 1942
 " " : नोन-वापोलेट रिबोल्यूशन एण्ड वर्ल्ड पीस, बर्मा, 1958
 कुमवर्णी, बी बी : बी इंडियन ट्रिपमबिरेट, बम्बई, 1969
 मूर, मिया : पेंसिव रेजिस्टेंस इन साउथ अफ्रीका, लन्दन, 1956
 नेटलिन, एम एम : बी पाथ आफ महात्मा गांधी, लंदन, 1948
 नौमिक, ने बी : बी कापेस आईडियोलोजी एण्ड प्रोग्राम : 1920-47, बम्बई, 1964
 " नारायण : एसी फोर ए गू वर्ल्ड आर्डर : ए साइंटिफिक एप्रोच इन टूथ एण्ड मोन बापोलेस, नेमारा, 1941
 कृष्णानी, कृष्ण : गांधी - ए लाइफ, 1968
 " (सम्पा) : आल मैन आर ब्रदर्स, ग्रहमदावाद, 1960
 " जे बी : गांधी : बी स्टैंडस्टमेन, दिल्ली, 1951
 " " : बी गांधियन वे, बम्बई, 1938
 " " : गांधी : हिज लाइफ एण्ड पाठ, नई दिल्ली, 1970
 " " : नोन-वापोलेट रिबोल्यूशन, बम्बई, 1938
 " " : फोर्गोटिबल आफ बर्मा, बम्बई, 1943
 कृष्णमूर्ति, वाई जी. : गांधियन ईरा इन वर्ल्ड पीसोटिबल, बम्बई, 1943
 " " : निजी-गांधीयन, बम्बई, 1954
 " " : रिबेवशनल आन बी गांधियन रिबोल्यूशन, बम्बई, 1944
 कृष्णदास : सेवन मधुस धिय महात्मा गांधी, ग्रहमदावाद, 1951
 कृष्णैया, पी जी (सम्पा) : महात्मा गांधी एण्ड बी यू. एस. ए., न्यूयार्क, 1949
 गांधी, मोहनदास करमचन्द : अज्ञातबिल योग, कलकत्ता, 1934
 " " : अवर सैविय प्रोब्लम, कराची, 1942
 " " : आरोग्य बर्जल,
 " " : इकोनोमिक एण्ड इन्स्ट्रुमल लाइफ एण्ड रिलेशनस, 3 खण्ड, (स) खेद, ग्रहमदावाद, 1957
 " " : इकोनोमिकल आफ लारी, ग्रहमदावाद, 1941
 " " : इन सर्व्स आफ बी सुग्रीध, 2 खण्ड, बम्बई, 1932
 " " : इंडिया आफ माई ड्रीम, (सक) प्रभु ग्रहमदावाद, 1960
 " " : इंडियन स्टेट्स प्रोग्राम, ग्रहमदावाद, 1941
 " " : एक्जिल रिलीजन, मद्रास, 1922
 " " : कौन्सेलर आफ सेल्फ, प्रभु तथा राव द्वारा सम्पादित, बम्बई, 1943
 " " : कौन्सिलर प्रोग्राम, ग्रहमदावाद, 1941
 " " : बम्बूनिजम एण्ड बम्बूनिस्ट्स, ग्रहमदावाद, 1959

- गांधी, मोहनदास करमचन्द्र - कोओपरेटिव फार्मिंग, अहमदाबाद, 1959
- " " : गांधीज कोरेस्पोंडेन्स विथ दी गवर्नमेन्ट, अहमदाबाद, 1945
- " " : गीता एन्ड्रिग टु गांधी, अहमदाबाद, 1948
- " " : गांधीवाणी, रामनाथ सुमन द्वारा सम्पादित, इलाहाबाद, 1942
- " " : गीता बोध, दिन्नो, 1938
- " " : गीता दी गदर, जग प्रवेशचन्द्र द्वारा सम्पादित, लाहौर, 1932
- " " : टोचिस आफ महात्मा गांधी, (सं) जग प्रवेशचन्द्र, लाहौर, 1945
- " " : दू दी हिवूज एण्ड मुस्लिम्स, (सं) हिगोरानी, कराची, 1942
- " " : दू दी प्रिमेज एण्ड दी पीपुल, (सं) हिगोरानी, कराची, 1942
- " " : दू दी स्टूडेन्ट्स, (सं) हिगोरानी, कराची, 1941
- " " : दू दी वीमेन, कराची, 1945
- " " : दू दी परस्पेक्टिव, (सं) हिगोरानी, बम्बई, 1966
- " " : दुवाईस लास्तिंग पीस, बम्बई, 1966
- " " : दुवाईस नोन-वायोलेंट सोशलिज्म, अहमदाबाद, 1951
- " " : ट्रस्टोशिप, अहमदाबाद, 1960
- " " : डिमोक्रेसी : रोपल एण्ड डिनेस्टिव, अहमदाबाद, 1961
- " " : डेल्टो डायरी, अहमदाबाद, 1948
- " " : ट्रिब, कृष्ण एण्ड गेम्बलिंग, अहमदाबाद, 1952
- " " : नोन-वायोलेंट इन पीस एण्ड वार, 2 खण्ड, अहमदाबाद, 1942-1945
- " " : पंचायती राज, अहमदाबाद, 1961
- " " : प्रार्थना प्रवचन, 2 खण्ड, रामनाथ, (सं. तथा प्र.) हिगोरानी, बलबत्ता, 1947
- " " : पुना स्टेटमेंट्स, संघनज, 1933
- " " : फोर पेसोफिज्म, अहमदाबाद, 1949
- " " : फ्रीम पर्वदा मंदिर, अहमदाबाद, 1949
- " " : फ्रीडमूत बंटल, मशाम, 1921
- " " : माई सोशलिज्म, अहमदाबाद, 1959
- " " : दी माइन्ड आफ महात्मा गांधी, (सं) प्रभु तथा राव, बम्बई, 1945
- " " : माई सोल्स एगनो, बम्बई, 1932

- गांधी, मोहनदास करमचन्द • रीविजिंग अवर विलेजेज, अहमदाबाद, 1956
- " " : भा एण्ड बी सापर्स, (सक) एस बी खेर, अहमदाबाद, 1950
- " " • वर्णाश्रमधर्म, अहमदाबाद, 1962
- " " विलेज इन्स्टीज, अहमदाबाद, 1960
- " " ब्रूट जोसस मीन्स टु गौ, अहमदाबाद, 1958
- " " बीमेन एण्ड सोशल इनजस्टिस, अहमदाबाद, 1942
- " " सर्वोदय : इट्स प्रिंसिपल्स एण्ड प्रोग्राम, अहमदाबाद, 1957
- " " • सत्याग्रह इन साउथ अफ्रीका, अहमदाबाद, 1961
- " " सत्याग्रह (1910-35), इलाहाबाद, 1945
- " " सत्याग्रह, दिल्ली, 1940
- " " सेलेक्शन्स फ्रॉम गांधी, (स) निमंतकुमार बोस, कलकत्ता, 1934
- " " सेल्फ रेस्ट्रेंट वसंत सेल्फ इन्ट्रिगेन्स, 2 भाग, अहमदाबाद, 1930 तथा 1939
- " " स्टोरी आफ माई एक्सपेरिमेंट्स विथ ट्रूथ, अहमदाबाद, 1946
- " " : स्पीचिज एण्ड राईटिंग्स, मद्रास, 1922
- " " स्वराज इन वन ईयर, मद्रास, 1921
- " " हिंद स्वराज और इंडियन होमरूल, अहमदाबाद, 1958
- " " हिंदूधर्म, अहमदाबाद, 1958
- " " फौमस लैंडर्स आफ महात्मा गांधी, (सक) थार एल. धिपले, लाहौर, 1947
- " " बी मेमेज, (स) यू एस मोहन राय, नई दिल्ली, 1968
- " " सेलेक्टेड लैटर्स, सैकंड सोरीज, (सक) बी जी देसाई, अहमदाबाद, 1962
- " " • बी सेलेक्टेड वरस आफ महात्मा गांधी, 6 खंड, (सम्पा) श्रीमन्नारायण, अहमदाबाद, 1968
- " " : वेन पोरट्रेट्स एण्ड ट्रीब्यूट्स टो गांधीजी, (सक) यू एम मोहन राय, नई दिल्ली, 1969
- गांधी, एम के. एण्ड टैगोर, दूथ काल्ड बेम डिफरेंटली, (सक) प्रभु तथा कालेसकर, रवीन्द्रनाथ • अहमदाबाद 1961
- _____ : गांधीयाना, नई दिल्ली, 1962
- _____ गांधी, व्यक्तित्व, विचार, और प्रभाव, (सम्पादित) काका कालेसकर, विद्योगी हरि, बनारसीदास चतुर्वेदी, बी बी केसकर, हरिभाऊ उपाध्याय, विष्णु प्रभाकर, यशपाल, नई दिल्ली, 1966

- गांधी देवदाम (म) : बहिष्ता अनरिक्कोमाइन्ड, दिल्ली, 1943
 वेद, रिचर्ड वा : दो इन्फोर्मिन्स आफ एडर, मद्रास 1928
 " " : ए डिप्लीसीन आर मोन-वापोलेम, मद्रासदावाद, 1941
 " " : दो पाउर आर मोन-वापोलेम, लंदन 1960
 एंड कमल : दो कमिग म्यूगल फोर ट्यूटोरिगिण, नई दिल्ली, 1971
 च तथा पारेष : महात्मा गांधी, बनारस 1924
 गुला नगेन्द्रनाथ : गांधी एंड गांधीन्स जम्माई, 1945
 गगन : गांधियन वे टु लर्न फीस, बम्बई 1960
 गेरा : एन एपीएट विथ गांधी मद्रासदावाद
 " : पाटोलेट डिमोपति इट्स मोड्स एंड फोर्म, रामपुर, 1961
- गोजिंदर एन पी : ए बट टु गांधी, लंदन, 1937
 गोप, प्रदुन्ध : अहिंसा एन्ड गांधी, बनारस 1954
 गोप पी सी : महात्मागांधी-एन्ड आइ सा हिम दिल्ली 1968
 गदीवाना, बृजहन्त : एट दो फीट आर बाबू, मद्रासदावाद, 1954
 चौधरी, एम : बाबू एन आई सा हिम, मद्रासदावाद, 1959
 जोरं एम के : गांधीज चेनेन्स टु क्रिश्चनिटी, मद्रासदावाद, 1959
 जाजू, श्री कृष्णदाम : दो आईडिप्रोराजी आर दो वर्ल्स, बागो, 1951
 जोन्स, स्टैनली : महात्मा गांधी . एन इन्ट्रिडेगन, न्यूयार्क, 1948
 टासम्पान, तियो : दो बिगइम आर गोड इन दिविन यू, लंदन, 1936
 टागे, एन ए : गांधी वर्मस लेनिन, बम्बई, 1921
 टोव, जे जे : एम. के. गांधी, एन इन्डियन पेंटिपट, मद्रास, 1909
 टोवटर, ए एच. : प्रोव इन्टु दो गांधियन कमिप्ट आर अहिंसा, बनारस, 1962
- डबल, रोमान्ड (स) : मेसेजेट राइटिंग्स आर महात्मा गांधी, लंदन, 1951
 निबारी, धार दो. : गांधी-मीमासा, देवाहावाद, 1941
 ठेदुनवर, दो जी : महात्मा, 8 गड, बम्बई, 1951-54
 ठेदुनवर तथा अन्य : गांधी : हिज सार्कि एंड बर्न, बम्बई, 1944
- (कम्पा)
- दयाल, मन्वाजी : बसिण अशीका के सत्याग्रह का इतिहास, इन्दौर, 1916
 दसा, बी. एस. : दो डिमोमोरी आर महात्मा गांधी, बिरकोमिन, 1953
 दिवाकर, धार धार. : सत्याग्रह इन एग्जन्, बनारस, 1949
 " " : सत्याग्रह : इट्स टेक्नीक एंड हिम्नरी, बम्बई, 1946
 " " : सत्याग्रह : दो पाउर आर टूथ, निबारी, 1948
 " " : गांधीकीर बेमिग आईरियाक एंड सय माइन्स प्रोपाम, बम्बई, 1963

देसाई, महादेव	बी एनिक भाग दुं बनबीर, ग्रहमदावाद 1937
" "	गांधीजी इन इंडियन बिनेमेज, मद्रास, 1927
" "	बी हरीरौ आन बारहोली, ग्रहमदावाद 1929
" "	दू सर्वेदत भाग मोर, दिल्ली, 1935
" "	विष गांधीजी इन सोलोन, मद्रास, 1928
" "	बै दू रे विष गांधी, मारागमा 1968
देसाई, बी जी	ए गांधी एचोतोली, ग्रहमदावाद 1952
धर्मवीर	गांधी विमलेशाफी, बरीगढ़ 1967
धवन, गोपीनाथ	बी सोलोडिबल विमोतोफी आन महात्मागांधी, ग्रहमदावाद, 1957
नंदान, जी ए (प्र)	महात्मा गांधी बी मेन एण्ड हिज मिशन, मद्रास 1932
नाथ, मारिदास	दासदाव एण्ड गांधी, पटना,
मेस, धार्जे	गांधी एण्ड बी ग्युबिलियर एन, लंदन 1965
नैहृष, जवाहरलाल	महात्मा गांधी, न्यूयार्क, 1948
" रामेश्वरी	गांधी इन माई हदार, पटना,
नदा, गुप्तराजीलाल	सम आतमेवदत आन लारी, मद्रादावाद, 1935
नदा, बी प्रार	महात्मा गांधी : ए बायोपेफिक, लंदन, 1958
पटेम, एम एम	देजुकेनलन विमोतोफी आन महात्मा गांधी, ग्रहमदावाद, 1953
शारर,	गांधी आन वर्ल्ड अफेयर्स, लंदन 1961
पेंटर, दिग, साइमोन	गांधी अगेण्ड मेकिपावेलिगम : नोन-बायोलेस इन सोलोडिबल, बम्बई, 1966
भोसव, एम. जी	महात्मा गांधी : बी मेन, मद्रादा, 1931
चोवड एन एन एन	महात्मा गांधी, मद्रास, 1930
चोवड, बं लखोई तथा लारेंस	महात्मा गांधी, लंदन, 1949
व्यादिनाथ	गांधियन डेवलोपस इन बी मोशन वर्ल्ड, ग्रहमदावाद, 1953
"	बी लाट फेज
"	: ए विन्डिमेज फोर पीपल, ग्रहमदावाद, 1950
"	बी एनिक क्रास्ट, ग्रहमदावाद 1932
प्रसाद, महादेव	भोतम किलोतोफी आन महात्मा गांधी, गोरगपुर, 1958
प्रसाद राजे द	सत्याग्रह इन सत्याग्रह, ग्रहमदावाद, 1946
" "	एड बी फीट आन महात्मा गांधी, बम्बई, 1961
पुनोर मिलर, रैने	लेनिन एण्ड गांधी, लंदन 1927
पिणर लुई	साइफ आन महात्मा गांधी, लंदन, 1951
पीरूड जी जी	पेसिफिज्म एण्ड बालोशन ओदेवशन, बंमिज, 1945
बनौज, प्रार	लेपेड पबीर, लंदन 1932

- वार, मेरी एक कनवर्सेशन्स एण्ड कोरेस्पोंडेन्स विथ महात्मा गांधी, बम्बई, 1949
- व्राउन, हो मेक्जेजी दी ग्लाइड अम्बेला : इंडियन मोलोटोव्स्क थाट फ्रोम मनु टू गांधी, बम्बई, 1953
- विहला, घनश्यामदास बापू, दिल्ली, 1944
- " " डायरी के कुछ पन्ने, दिल्ली, 1944
- " " इन दी रोडो आफ दी महात्मा बम्बई, 1968
- वोल्फ़गैंग जोन वी कॉन्क्वेस्ट आफ वोलेंट्स : दी गांधियन फिलोसोफी आफ फोनसिलवट, बम्बई, 1958
- बोस, एन के गांधी दी मेन एण्ड हिज मिशन, बम्बई, 1966
- " " माई बेज विथ गांधी, कलकत्ता, 1953
- बोल्डन, जी दी ट्रेजेडी आफ गांधी, लन्दन, 1934
- बघोपाध्याय, जे भाओ त्से-नु ग एण्ड गांधी, दिल्ली 1973
- भावे, विनोया राजघाट की तन्मिधि मे, नई दिल्ली, 1955
- भज्रमदार, बी वी बी गांधियन कॉन्सेप्ट आफ दी स्टेट, पटना, 1957
- मथुराला, के जी फोर्सीटिवल नोन-वायोलेन्स, अहमदाबाद, 1941
- " " गांधी एण्ड मार्क्स, अहमदाबाद, 1956
- मणि, धार एस एजुकेशनल आईडियाज एण्ड आईडियल्स आफ गांधी एण्ड डेंगोर, नई दिल्ली, 1961
- माधुर, बी एस गांधी एज एन ऐजुकेशनलिस्ट, दिल्ली, 1971
- मिचीसन, नाथोमी बी मोरल बेसिस आफ पोलीटिक्स, लन्दन, 1938
- मुखर्जी, हीरेन गांधी : ए स्टडी, कलकत्ता, 1960 (द्वितीय स)
- भून, पेन्डेरेल गांधी एण्ड मोरल इडिया, लन्दन, 1968
- मोरेर, हैरीमेन • ग्रेट सोल, बम्बई, 1969
- यशपाल गांधीवाद की राह परीक्षा, लखनऊ, 1952
- याज्ञिक, आई के गांधी एज आई नो हिम, दिल्ली, 1942
- रमणमूर्ती, बी वी • नोन-वायोलेन्स इन पोलीटिक्स, दिल्ली, 1958
- " " (सम्पा.) • गांधी : एसेंसल राइटिंग्स, नई दिल्ली, 1970
- रत्नस्वामी, एस. • बी पोलीटिक्स फिलोसोफी आफ मि. गांधी, मद्रास, 1922
- राजगोपालाचारी, सी. • गांधीजीज टोविंग्स एण्ड फिलोसोफी, बम्बई, 1967
- राजगोपालाचारी तथा • बी नेशन्स बोवल्स, अहमदाबाद, 1957
- कुमारप्पा (सम्पा) •
- राधाकृष्णन, एस (सम्पा) • महात्मा गांधी 100 ईयर्स, नई दिल्ली, 1968
- रामचन्द्रन, जी तथा • गांधी—हिज रेसेवेन्स फोर अवर टाइम्स, नई दिल्ली, 1967
- महादेवन, टी के (सम्पा) •
- रामकृष्ण राव, के गांधी एण्ड प्रोपेटीज्म—एन इटरनल्लरस स्टडी, कलकत्ता, 1968

- रोला, रोमा : महात्मा गांधी, नई दिल्ली, 1968
- " " : महात्मा गांधी, बी मेन हू बिसेस वन थिंग बी यनोवर्सस
बॉग, 1924
- राय, दित्तोश (सम्पा) : गांधी सेमोस्मिल पीस नम्बर, बिबरभास्ती, शांतिनिवेदन,
1949
- रेनोल्ड्स, रेजिनाल्ड : ए बवेस्ट फोर गांधी, न्यूयार्क, 1952
- रे, बिनीय गोपाल : गांधियन एथिक्स, ग्रहमदावाद, 1950
- रोलैंड, थार एम : गांधी, लंदन, 1931
- साला साजपतराय द्वारा : "एन एपीसियेशन", महात्मा गांधी : बी वर्ल्ड्स प्रेस्टेड
गांधीजी पर लिखित मेन, बम्बई, 1922
- सेस्टर, म्यूरियल : गांधी : वर्ल्ड सिटिजन, इलाहाबाद, 1945
- वर्मा, बी पी : पोलीटिक्स फिलोसोफी आफ महात्मा गांधी एण्ड सर्वोदय,
भागरा, 1959
- बाडिया, पी ए : महात्मा गांधी, 1940
- म्यास, एच एम : महात्मा गांधी, 1940
- (सबलनवर्त्ता) : गांधीजी एक्सपेक्ट, ग्रहमदावाद, 1965
- वेंलोव, विक्टोर् : नई तालीम एण्ड बी सोशल आर्डर, बर्मा, 1949
- शार्प, जेम्स : गांधी बोल्ड्स बी वेपन आफ मोरल पावर, ग्रहमदावाद,
1960
- शार्प, जेम्स : गांधीज्म वर्ल्ड कोमनसेंस, लाहौर, 1946
- शोमान, विसेंट : लोड काइन्डली लाइट, लंदन, 1950
- " " : महात्मा गांधी—ए ग्रेट साइक इन क्रोड, दिल्ली, 1968
- शुक्ला, धनशेखर : गांधीज्म थू आफ साइक, बम्बई, 1960
- शर्मा, बी एस : गांधी एज ए पोलीटिक्स थिंकर, इलाहाबाद, 1956
- शर्मा, जे एस : महात्मा गांधी : ए डेफिनिटिव बिब्लोग्रेफी, दिल्ली, 1968
- सीतारामैया, पट्टाभि : गांधी और गांधीवाद, 2 भाग, वेदराज वेदालकार द्वारा
संशोधित, भागरा, 1957, 1959
- सुमन, रामनाथ : गांधीवाद की रूपरेखा, दिल्ली, 1939
- " " : महात्मा गांधी, दिल्ली 1939
- स्ट्रेट, पी : गांधीज्म : एन एनेलिसिस, मद्रास, 1939
- मथानम, वे : सरप्राइज एण्ड बी इडेट, बम्बई, 1960
- होथ, बार्न : गांधी, लंदन, 1944
- होमजर, मूजीन (सम्पा) : रेजिस्टेन्स अगेस्ट टाइरेसी—ए सिम्पोजियम, न्यूयार्क, 1960
- होम्स, जे एच : माई गांधी, लंदन, 1954
- होमलैंड, जे एस : बी क्रोस थूज ईस्ट, लंदन, 1931
- होर्सवंग, एच जे एन : महात्मा गांधी, लंदन, 1972

अध्याय 21—अरविन्द घोष

- घोष, अरविन्द : डॉ आईडियल आर ह्यूमन यूनीटी, श्री अरविन्द लायब्रेरी, न्यूयार्क
- " " : डॉ ह्यूमन साइडल, न्यूयार्क, 1950
- " " : डॉ आईडियल आफ इमॅयोगिन, मायं पब्लिश हाउस, कलकत्ता, 1921
- " " : डॉ डेन आर इडिया, कलकत्ता, 1923
- " " : ए सिस्टम आफ नेशनल एजुकेशन, कलकत्ता, 1924
- " " : डॉ रेनासा इन् इडिया, कलकत्ता,
- " " : स्पीचेज, कलकत्ता, 1922
- " " : इस्मि-निलक-दयामंद, कलकत्ता, 1940
- " " : डॉ फाउण्डेशन ऑफ इडियल कल्चर, न्यूयार्क, 1950
- " " : डॉ लाइफ डिवाइन, न्यूयार्क, 1951
- " " : आन हिमसेल्फ एण्ड आन दी मरर, पांडिचेरी, 1953
- " " : दी स्पर्डि एण्ड कोमं आर इडियन मोलीटी, कलकत्ता, 1947
- " " : डॉ होमटुन आफ पेंसिव रेजिस्टेन्स, श्री अरविन्द माथम, पांडिचेरी, 1952
- " " : आर एण्ड सेल्फ डिटरमिनेशन, पांडिचेरी, 1957
- " " : एमेज घान दी गीता, कलकत्ता, 1945
- " " : उत्तरपादा स्पीचेज, कलकत्ता, 1943
- " " : डॉ मुनरमेन, कलकत्ता, 1944
- " " : डॉ प्रजेक्ट मिज्युएशन, मद्रास, 1909
- " " : एन ओवन सेटर टू हिज-कन्ट्रिमेन, कलकत्ता, 1909
- " " : हिज सेटसं टू हिज बाइफ, पूना, 1909
- " " : आन दी बेदा, पांडिचेरी, 1956
- " " : इस्मि चन्द्र घटर्जी, पांडिचेरी, 1950
- " " : "न्यू लैम्प फोर पोन्ड" इन् प्रकाश, घण्ट, 7, 1893, घण्ट 21, 1893, घण्ट 28, 1893, सितम्बर 18, 1893, फाट्बर 30, 1893, दिमाबर 4, 1893, मार्च 6, 1894
- घामण, के धार ओनिशम : श्री अरविंदो, मायं पब्लिश हाउस, कलकत्ता, 1945
- केजव भूनि : श्री अरविंदो : डॉ होप आर मेन, दोग्नि पब्लिश, पांडिचेरी, 1969
- गुल, नोनिर्वात : डॉ योग आर श्री अरविंदो, 9 भाग, पांडिचेरी, 1958
- घोष, हेमन्त प्रसाद : अरविंदो : डॉ प्रोजेक्ट आर वेडिओडिगम, एम के. मिटर, कलकत्ता, 1949

दादुर, रवीन्द्रनाथ	सेल्फुथेशन टु श्री अरविबो, पाटिचेरी, 1959
इनिनी, मोर्वेन	फाउण्डि की साइड डिवाइज, राइवर एन्ड व, सदन, 1955
इमा, मजीन	श्री अरविबो इन हो फाउंडेशन आफ वी सेल्फुथे, पाटिचेरी, 1972
दिवान, धार धार	भद्रायोगी, भारतीय विद्यामन बन्द, 1954
निरोद बरन	टागत विष श्री अरविबो, श्री अरविबो फाउण्डेशन, बनवता, 1960
विदरमन, भाषानीय	श्री अरविबो एन्ड वी सोल बवेरि आफ मेन, एन एन्ड मनन, सदन, 1952
पुराणी, ग बी	साइड माथ श्री अरविबो पाटिचेरी, 1958
" "	श्री अरविबो इन इग्लैंड, पाटिचेरी, 1956
पुराणी, ग बी (ममरा)	ईश्वर टागत विष श्री अरविबो, पाटिचेरी, 1959
भद्राचार्य, हरिदास (ममरा)	श्री बनवरत हेरिटेज आफ इगिया, 4 एन्ड, बनवता, 1956
भागी, बुढाद	श्री अरविबो . श्री विद्यान फाउण्ड, पाटिचेरी, 1948
मित्र, गिगिरिबुधर	श्री अरविबो एन्ड इग्लैंड मोडन, श्री अरविबो फाउण्डेशन, भद्रा, 1948
" "	श्री अरविबो एन्ड वी न्यू वर्न, पाटिचेरी, 1957
" "	श्री विवेकर, जैवो, बन्द, 1954
" "	श्री इन एटनस, पाटिचेरी, 1954
मुण्डी, इन्दिरा हाथ उमा	श्री मातरन एन्ड इग्लैंड नेशनलिय, (1906-1908) वर्षा के एन मुण्डीहाथ बनवता, 1957
" "	श्री अरविबो एन्ड वी सोल बवेरि (1906-1908), बनवता, 1958
" "	श्री अरविबो एन्ड वी सोल बवेरि इन इग्लैंड पोनिटिबल, बनवता, 1954
दीया, लस के	श्री मोडन आफ वी ईस्ट एन्ड वी वेस्ट इन श्री अरविबो विसोमोरी, पाटिचेरी, 1956
पोटवाणी, के	श्री अरविबो मान मोडन साइड एन्ड इग्लैंड, पोनिटिबल, बन्द, 1962
राम हाथ राधवल	श्री अरविबो एन्ड इग्लैंड, मैगूर, 1961
राय, दिनीशुमार	भद्रा वी सोल, जैवो, बन्द, 1950
वर्मा श्री गी	श्री पोनिटिबल विसोमोरी आफ श्री अरविबो, इगिया, बन्द, 1966
विजयत, ज	सायबेवत आफ श्री अरविबो, भद्रा

सिंह, करण : प्रोफेट ऑफ इंडियन नेशनलिज्म, जोर्ज एलन एण्ड अनविन,
लंदन, 1963, भारतीय विद्या भवन, बम्बई, 1970

अध्याय 22—रवीन्द्रनाथ ठाकुर

- कृपलाणी, कृष्ण : रवीन्द्रनाथ टैगोर. चाक्लफर्ड, लंदन, 1962
- घानोसकर, जी. डी. डी. ह्यूड एण्ड बी प्लो : ए साइड ऑफ रवीन्द्रनाथ टैगोर,
बुक्सेंटर, बम्बई, 1963
- गोपाल, के : सोशल पाठ ऑफ रवीन्द्रनाथ टैगोर, अणु प्रकाशन, मेरठ,
1974
- ठाकुर, रवीन्द्रनाथ : नेशनलिज्म, मैकमिलन, न्यूयार्क, 1917
- " " : बी रिलीजन ऑफ मेन, मैकमिलन, लंदन, 1920
- " " : सेंट्स फ्रॉम इरा, विश्वभारती, कलकत्ता, 1960
- " " : फाइतिस् इन सिविलीजेशन, विश्वभारती, कलकत्ता, 1941
- " " : क्रिस्टिय यूनीटी, मैकमिलन, न्यूयार्क, 1922
- " " : दुषड्स पुनिवर्सल मेन, एशिया, बम्बई, 1961
- धामसन, एडवर्ड : रवीन्द्रनाथ टैगोर, एसोसिएशन प्रेस, कलकत्ता, 1928
- दास, तारकनाथ : रवीन्द्रनाथ टैगोर : हिज रिलीजियस, सोशल एण्ड
पोलिटिकल आईडियल, सरस्वती लायब्रेरी, कलकत्ता,
1932
- मुखर्जी, धुर्जटी प्रसाद : टैगोर-ए स्टडी, पद्मा पब्लिश, बम्बई, 1944
- रीस, अर्नेस्ट : रवीन्द्रनाथ टैगोर, मैकमिलन, लंदन, 1915
- रे, विनोय गोपाल : डी फिलोसोफी ऑफ रवीन्द्रनाथ टैगोर, हिन्दू विद्याभूष,
बम्बई, 1949
- सेज्नी, बी. : रवीन्द्रनाथ टैगोर, एलन एण्ड अनविन, लंदन, 1939
- बर्मा, राजेन्द्र : रवीन्द्रनाथ टैगोर, प्रोफेट अगेन्स्ट टोटैलिटेरियनिज्म, एशिया,
बम्बई, 1964
- सेन, सचिन : पोलिटिकल फिलोसोफी ऑफ रवीन्द्रनाथ, एशर, कलकत्ता,
1929
- " " : डी पोलिटिकल पाठ ऑफ टैगोर, जनरल प्रिन्टर्स, कलकत्ता,
1947

अध्याय 23—जवाहरलाल नेहरू

- : ए. आई. सी. सी इकोनोमिक रिप्यू, नई दिल्ली, 15
अगस्त, 1958
- एडवर्ड्स, मार्सेल : नेहरू : ए पोलिटिकल बायोग्रेफि, विद्या, दिल्ली, 1971
- करजिया, सार. के. : डी फिलोसोफी ऑफ मि. नेहरू, एलन एण्ड अनविन,
लंदन, 1960
- कड़वा, डी. एफ. : नेहरू : डी सोटस इंटर फ्रॉम कश्मीर, लंदन, 1953
- बजिन्स, जर्मेन : टाइट थिंक्स नेहरू, गोलेन्ज, लंदन, 1951

कृष्णमूर्ति, वार्ड जी. : जवाहरलाल नेहरू : बी मेन एण्ड हिज आईडियाज, पापुलर
बुक डिपो, बम्बई, 1944

कुलकर्णी, बी. डी. : बी इंडियन ट्रिपमॉबिलेट, भारतीय विद्या भवन,
बम्बई, 1969

कोकर, डब्ल्यू. चार. : नेहरूज, एलन एण्ड घनविन, लंदन, 1966

गोपाल, सार्वपल्ली : जवाहरलाल नेहरू : ए बायोग्राफिक, खण्ड 1, 1889-1947,
धावताफ्टे, 1976

टेंडन, पी. डी. (सम्पा.) : नेहरू युवर मेबर, सिनेट प्रेस, बलबत्ता (निवि रहित)

टाइमन, ज्योर्ज : नेहरू : बी ईपर्स आफ पावर, पान मात प्रेस, लंदन, 1966

तेंदुलकर, बी. जी. : महात्मा, खण्ड 1, प्रावाचन, मवेरी एण्ड तेंदुलकर, बम्बई,
1951

दास, एस. एन. : बी सोलोडिक्स विलीसोफी आफ जवाहरलाल नेहरू, एलन
एण्ड घनविन, लंदन, 1962

नरसिंहचार, के. टी. : प्रोफास आफ जवाहरलाल नेहरू, बी युव सेंटर, बम्बई,
1965

नदा, बी. चार. : बी नेहरूज : मोतीलाल एण्ड जवाहरलाल, एलन एण्ड
घनविन, लंदन, 1962

————— नेहरू अभिनयन पंच, कमीटी फार सेलेक्शन आफ जवाहर
लाल नेहरूज सिविलियस मर्च डे, बलबत्ता, 1949

नेहरू, जवाहरलाल : एन आटोबायोग्राफिक, जौन लैन, लंदन, 1936

" " : इंडियनरी आफ इंडिया, बी सिनेट प्रेस, कोलंबिया, 1945

" " : स्पीचेज, खण्ड 3, पब्लिश डिवीजन, नई दिल्ली, 1958

" " : इंडियनेस एण्ड आपटर, पब्लिश डिवीजन, दिल्ली, 1949

" " : इंडिया एण्ड बी प्ले, एलन एण्ड घनविन, लंदन, 1936

" " : इंडियाज प्रीडम, घनविन बुश, लंदन, 1965

" " : ए बॉय आफ ओल्ड लेंटर्स, एशिया, बम्बई, 1958

" " : टुवर्ड प्रीडम, बी जौन डे कम्पनी, न्यूयार्क, 1941

" " : विजिट टु अमेरिका, बी जौन डे कम्पनी, न्यूयार्क, 1950

" " : ग्लिम्पसेज आफ कर्नल हिस्ट्री, मिन्डसे ड्रम, लंदन, 1949

" " : रीसेंट एरोज एण्ड राईटिंग्स मान बी पपुलर आफ इंडिया
आफ कम्पनसिज एण्ड अवर सवनेबट्स, मिताविस्तान,
हलाहावाद, 1934

" " : इंडियाज कोरेन पालिसी, पब्लिश डिवीजन, नई दिल्ली,
1961

————— नेहरू : एक्स्पर्ट्स फ्रीम हिज राईटिंग्स एण्ड स्पीचेज, पब्लिश
डिवीजन, नई दिल्ली, 1964

- नोमैन, थोरोपी : नेहरू : दी फर्स्ट सिक्सटी ईयर्स, पण्ड 2, एशिया, बम्बई, 1965
- ग्राहट, जे एस (सम्पा) : नेहरू : बिफोर एण्ड आफ्टर इंडिपेन्डेन्स, पण्ड 1, इंडिया प्रिंटिंग प्रेस, नई दिल्ली
- ब्रेचर, मार्टिन : नेहरू : ए पीलीटिकल बायोग्रेफि, ब्राक्सफर्ड, लंदन, 1959
- मूर्ति, बी. एस. एम. : नेहरूज फोरन पालिसी, दी बीवन इनफोर्मेशन एण्ड पब्लि, नई दिल्ली, 1953
- मेन्डे, टाडवर : कन्वर्सेंस विथ नेहरू, लंदन, 1956
- मोरे कैंक : जवाहरलाल नेहरू : ए बायोग्रेफि, मैकमिलन, न्यूयार्क, 1956
- " " : जवाहरलाल नेहरू, टाईम्स प्राफ इंडिया प्रेस, बम्बई, 1956
- " " : नेहरू : सनलाइट एण्ड शेडो, जैको, बम्बई, 1964
- राय, प्रमीय तथा राव, बी जी : सिक्स चाउजंड डेन : जवाहरलाल नेहरू बी ग्राइम मिनिस्टर, स्टलिंग, नई दिल्ली, 1974
- राय, एम एन : जवाहरलाल नेहरू, रैंडियन डेमोक्रेटिक पार्टी, दिल्ली, 1945
- राजन, एम एन (सम्पा) : इंडियाज फोरन रिलेन्स इयूरोप दी नेहरू ईरा, एशिया, बम्बई, 1976
- रामगोपाल बैकटेस्वर, मार जे : ट्रायल आफ जवाहरलाल नेहरू, बुक सेण्टर, बम्बई, 1962
- भीमान, विनसेन्ट : नेहरू : दी ईयर्स आफ पावर, विक्टर गोलेज, लंदन, 1960
- सिन्हा, सच्चिदानंद : ए शोर्ट लाइफ स्केच आफ जवाहरलाल नेहरू, लॉ प्रेस पटना, 1936
- स्मिथ, डोनल्ड यूजीन : नेहरू एण्ड टिपोकसि, थोरियट लॉगमेन्स, बलकत्ता, 1958
- स्पेन्सर, कोर्नेला : नेहरू आफ इंडिया, पी. टी. ग्राई बुक रिपो, बैंगलोर, 1951
- सेलेक्टड वर्क्स आफ जवाहरलाल नेहरू, पण्ड 9, थोरियट लॉगमेन्स, नई दिल्ली, 1976
- रेज, बिनाड : जवाहरलाल नेहरूज थर्ड ड्यू, युनिवर्सिटी आफ जोर्जिया प्रेस, 1967

अध्याय 24—मानवेंद्रनाथ राय

- भवस्यी, मार. के : साइटिफिक ह्यूमेनिज्म : सोशियल-पीलीटिकल आइडियाज आफ एम. एन. राय (ए क्वाटो), जयपुर, निधि रहित
- मोवरस्ट्रेंट तथा विहमिलर : बम्पूनिज्म इन इंडिया, दी पेरेनियल प्रेस, बम्बई, 1960
- मोवर, बी. सी. : एम. एन. राय : रिवोल्यूशन एण्ड शेजन इन इंडियन पीलीटिक्स, बलकत्ता, 1973

- जेना, कृष्णचन्द्र : कोन्ट्रीयूशन आफ एम एन राय टू पोलीटिकल फिलोसोफी, एम चंद, दिल्ली
- घर, निरजन : बी पोलीटिकल घाट आफ एम. एन. राय (1936-1954), यूरेन, कलकत्ता, 1966
- मट्टाचार्जी, जी पी : रिवोल्यूशन आफ पोलीटिकल फिलोसोफी आफ एम एन. राय, मिनर्वा, कलकत्ता, 1971
- राय, मानकेन्द्र नाथ : रोजन, रोमेन्टिसिज्म एण्ड रिवोल्यूशन, 2 भाग, रेतगां पब्लिश कलकत्ता, 1952 तथा 1955
- " " : म्यू ह्यूमेनिज्म : ए मेनिकेस्टो, कलकत्ता, 1947
- " " : रिवोल्यूशन एण्ड काउंटर रिवोल्यूशन इन चाइना, कलकत्ता, 1946
- " " : पावर्टी और प्लेंटी, कलकत्ता, 1943
- " " : म्यू ओरियंटेशन, कलकत्ता, 1946
- " " : मेटीरियलिज्म : एन आउटसाइडन आफ बी हिस्ट्री आफ साइंटिफिक घाट, देहरादून, 1940
- " " : माई एक्सपेरियेन्स इन चाइना, कलकत्ता, 1945
- " " : बी कम्युनिस्ट इंटरनेशनल, बम्बई, 1943
- " " : थर्गुनिंग इन इंडिया, कलकत्ता, 1944
- " " : इंडियन प्रोग्राम एण्ड इट्स सोल्यूशन, 1922
- " " : क्रोम सेवेजरी टू सिविलीजेशन, कलकत्ता, 1940
- " " : साइंटिफिक पोलीटिक्स, कलकत्ता, 1942
- " " : रेडिकल ह्यूमेनिज्म, नई दिल्ली, 1952
- " " : नेशनल गर्वर्नमेन्ट और पीपुल्स गर्वर्नमेन्ट, दिल्ली, 1943
- " " : वार एण्ड रिवोल्यूशन, दिल्ली, 1942
- " " : फ्रॉगमेन्ट्स आफ ए प्रिजनर्स डायरी, 2 भाग, देहरादून, 1941
- " " : साइन्स एण्ड फिलोसोफी, कलकत्ता, 1947
- " " : पोलीटिक्स, पावर एण्ड पार्टीज, कलकत्ता, 1960
- " " : ग्रांट डू बी वान्ट, जे बी टागैट, जिनेवा, 1922
- " " : बी ग्यूसर आफ इंडियन पोलीटिक्स, आर विशप, लंदन, 1926
- " " : हेरेसीज आफ बी 20थ सेन्चुरी, मुरादाबाद, 1940
- " " : मेरानसिज्म, बम्बई, 1942
- " " : बी आल्टरनेटिव, थोरा एण्ड क, बम्बई, 1940
- " " : इंडियन लेबर एण्ड पोस्ट-वार रिकंस्ट्रक्शन, दिल्ली, 1943
- " " : फ्रीडम और फाशिज्म, 1942,
- " " : प्रोग्रेस आफ फ्रीडम, कलकत्ता, 1945

- राय, मानबेन्द्र नाथ : दो आक्टर्मेस आफ नोन-कोओपरेशन, लंदन, 1926
 ————— . एम. एन. राय मेमोरिअल, कलाइड, बम्बई, 1964
- राय, एम. एन. तथा
 मुखर्जी, प्रबन्धी इंडिया इन ट्रांजीशन, जे. बी. टायट, ज़िनेवा, 1922
- राय, एम. एन. तथा
 बालिह, बी. बी. : अवर प्रोब्लमस, कलकत्ता, 1938
- राय, एम. एन. तथा
 राय, एलेन सी. पी. आई., कलकत्ता, 1923
- लोथे, डेविड एम. : बंगाल डेरिन्ड एण्ड बी मार्क्सिस्ट लेफ्ट : 1905-1942, कलकत्ता, 1975
- धर्मा, बी. एल. : दो पोलीटिकल चिन्तोसोफी आफ एन. एन. राय, नेशनल पब्लि. हाउस, दिल्ली, 1965
- ह्यूडोक्स, जॉन पैट्रिक : कम्युनिज्म एण्ड मेथानिज्म इन इंडिया : एम. एन. राय एण्ड कोमिन्टर्न पालिसी : 1920-1939, रिपब्लिकन युनि-
 वर्सिटी प्रेस, न्यू जर्सी, 1971

अध्याय 25—जयप्रकाश नारायण

- नारायण, जयप्रकाश : एहार्ड सोशलिज्म ? बनारस, 1936
- " " : टुवार्डस् स्ट्रुगल, पद्मा पब्लि., बम्बई, 1946
- " " : ए पिक्चर आफ दो सर्वोदय सोशल आइड, सर्वोदय प्रबु-
 रालयम, ठंजोर, 1961
- " " : ए प्लो फोर बी रिफ्लेक्शन आफ बी इंडियन सोसोटी,
 प्रथिल भारतीय सर्व सेवा सघ, 1959
- " " : क्रीम सोशलिज्म टु सर्वोदय, प्र. भा. सु. से. सं., 1959
- " " : ज्ञान का आधुनिक प्रयोग, जनता प्रकाशन, पटना, 1954
- " " : सोशलिज्म, सर्वोदय एण्ड डिमोक्रेसी, विमलाप्रसाद द्वारा
 संपादित, एगिया, बम्बई, 1964
- " " : स्वराज फोर बी पीपुल, प्रथिल भारतीय सर्व सेवा सघ,
 1961
- " " : श्री बेनिक प्रोब्लमस आफ क्री इंडिया, एगिया, बम्बई,
 1964
- " " : बी मिशन डायरी, पीपुल प्रकाशन, बम्बई, 1977
- नारायणकर, कमल : जे. पी. विन्डिक्टेड, एम. चन्द, नई दिल्ली, 1977
- बारिल, राधाशंकर : पोलीटिकल आफ बी जे. पी. मुखर्जी, रेडिएण्ट, नई दिल्ली,
 1977
- भगानी, मीनू : इन जे. पी. बी एन्सर ? मैग्जिसेन, दिल्ली, 1975
- मान, मधुसूदनराय : जयप्रकाश, मैग्जिसेन, दिल्ली, 1974

शाह, घनश्याम : प्रोटेस्ट मूवमेंट्स इन द इंडियन स्टेट्स : ए स्टडी आफ गुजरात एण्ड बिहार मूवमेंट्स, प्रजता, नई दिल्ली, 1977
स्कार्फ, एलन तथा बेंडी : हिज बायोपोग्री, प्रोरियट सोपमेन्स, नई दिल्ली, 1975

अध्याय 26—विनोबा भावे

- कुमारप्पा, भारतन : हेपेटाइटिस, सोसलिज्म एण्ड बिलेजिज्म, शक्ति कार्यालय, मद्रास, 1946
- " जे सी स्वराज फोर वी मासेस, प्र भा स से स, पर्थी, 1957
- केला, भगवानदास : भुरान, भमवान, जीवनदान, भारतीय ग्रन्थमाला, इलाहाबाद, 1955
- गोरा : व्हाई ग्राम राज ? काशी, 1958
- बीघरी, एम : भूमि कान्ति की महानदी, प्र भा स से स, 1956
- आजू, श्रीकृष्णदास : सम्यक्तिकान यत्न, पर्थी, 1957
- टडन, पी डी : विनोबा भावे : मेन एण्ड मिशन, बोरा एण्ड क बम्बई, कान्ति का समग्र बरान, वाराणसी, 1972
- टिक्कर, हनु : गांधी दू विनोबा, लदन, 1956
- बेल वास्टो, साजा : ग्रामदान, काशी, 1958
- बड्डा, सिद्धराज : सर्वोद्योग बरान, 1958
- धर्माधिकारी, दादा : कान्ति का आधुनिक प्रयोग, पटना, 1954
- नारायण, जयप्रकाश : बी कीड आफ सेंट विनोबा, बम्बई, 1963
- नारायणलकर, बसंत : दुवार्डस् ए न्यू सोसायटी, 1959
- पटवर्धन, प्रप्पा साहेब : भुरान यत्न, क्या और क्यों, काशी, 1956
- भावे, विनोबा : भुरान यत्न, अहमदाबाद, 1957
- " " : घुनाथ, 1957
- " " : क्रोम भुरान दू ग्रामदान, तजौर, 1957
- " " : ग्रामराज, वाराणसी, 1957
- " " : हिंसा का मुकाबला, काशी, 1956
- " " : लोकनीति, काशी, 1958
- " " : बी प्रिंसिपल एण्ड फिलोसोफी आफ भुरान यत्न, तजौर, 1955
- " " : रिबोल्यूशनरी सर्वोद्योग, बम्बई, 1964
- " " : सर्वोद्योग बरान, नई दिल्ली, 1960
- " " : सर्वोद्योग एण्ड कम्युनिज्म, तजौर, 1957
- " " : सर्वोद्योग एण्ड बी बिजनेस कम्युनिटी, तजौर, 1958
- " " : सर्वोद्योग, तजौर 1957
- " " : शान्ति सेवा, तजौर, 1950
- " " : स्वराज शास्त्र बम्बई, 1946

- भावे, विनोबा : भूदान गंगा, 7 खंड
 " " : त्रिवेणी, निर्मला देशपांडे द्वारा सम्पादित, काशी, 1956
 मजूमदार, धीरेन्द्र : शासन मुक्त समाज की ओर, 1957
 मधुवाला, के. जी. : प्रेक्टिकल नान-वोयलेन्स, ग्रहमदावाद, 1941
 ममानो, आर. पी. : दो फाइव गिप्ट्स, लंदन, 1956
 मिश्रा, एल. आर. : बी फोर विनोबा, बम्बई, 1956
 मू. देहा, दामोदरदास : भूदान गंगा, काशी, 1957
 रामभाई, एस. : विनोबा एण्ड हिंदू मिशन, 1958
 ————— : लाइफ आफ विनोबा, तजोर, 1958
 व्यास, एच. एम. (सम्पा.) : विलेज स्वराज, ग्रहमदावाद, 1963
 विनोयो हरि आदि : विनोबा : व्यक्तित्व और विचार, नई दिल्ली, 1971
 वेल्की, डब्ल्यू. : इंडियाज सोशल रिवोल्यूशन सेइ बाई महात्मा गांधी एण्ड
 नाऊ विनोबा, प्रेस्टन, इंग्लैंड, ति. र
 " " : ऑफ दो बीटन टूके, एडवेंचर्स इन बी आर्ट्स आफ लिविंग,
 तजोर, 1962
 सिचली, मल्कंड : दो क्वाइट बंटल राइटिंग्स आन बी थियरि एण्ड प्रैक्टिस
 आफ नान-वायोलेन्ट रेजिस्टेंस, बम्बई, 1965
 हॉफमेन, डी. पी. : इंडियाज सोशल मिरेकल, लंदन, त्रिवि रीह्ल

अध्याय 27—राष्ट्रवाद एवं स्वराज

- महाले : निधी-हिन्दूगम, बम्बई, 1932
 मण्पाडोराय, ए. : रिबीजन आफ डिमोक्रेसी, भाक्सफंड, बम्बई, 1940
 ऐयर, ए. सुब्रह्मण्य : ए सेक्चर आन स्टेट इंटरफियरेन्सेज इन सोशल मेटर्स इन
 इंडिया, श्रीनिवास वर्दाचारी एण्ड क., मद्रास, 1891
 मोमाले, एन. एस. एस. : मोडर्न इंडिया एण्ड दो वेस्ट, लंदन, 1941
 अडरबुड, ए. सी. : कोन्टेम्परेरि थाट आफ इंडिया, विलियम्स एण्ड नोर्गट,
 लंदन, 1930
 बर्मिथ, जॉन (सम्पा.) : पीपीटिवल इंडिया (1832-1932) : ए कोन्ट्रोपरेटिव सर्वे
 आफ ए सेन्चुरी, लंदन, 1932
 बार्गिज, बी. बी. : इंडियन कम्युनिस्ट पार्टी ओपेनमेंट्स : 1930-56, न्यूयार्क,
 1957
 कूपलेंट, थार. : बी बीन्स्टीट्यूशनल प्रोब्लम आफ इंडिया, 1937
 लेग्नेन, जानगन एनन : मिशन थिय माउंटबेटन, लंदन, 1951
 बोमालकर, एम. बी. : रिलीजस एण्ड सोशल रिफॉर्म, बम्बई, 1902
 ————— : क्राइस प्रे सिडेनियल एड्जु सेज, मद्रास, 1934
 गार्डिन, टी. थार. : बी इन्स्ट्रुयल रिवोल्यूशन आफ इंडिया, भाक्सफंड, 1954
 गेरेट, जॉ. टी. (सम्पा.) : बी लिपेसी आफ इंडिया, लंदन, 1937

- स्लेडिंग, पर्सो • इंडिया अंडर ब्रिटिश रेजर, लंदन, 1931
- गोपालकृष्ण, पी के • डिवेलपमेंट आफ इकोनोमिक आईडियाज इन इंडिया, बम्बई, 1959
- गोईन, सियॉनार्ड ए • बेंगाल : बी नेशनलिस्ट मूवमेंट 1876-1940, दिल्ली, 1974
- गोनवॉलर, एम एस • बी और अवर नेशनलिस्ट डिफाइन्ड, नागपुर, 1947
- गोयल, मो पी • स्टडीज इन मोडर्न इंडियन पोलिटिकल थॉट, इलाहाबाद, 1964
- " " • कोन्ट्रेस्पोरेंडी इंडियन पोलिटिकल थॉट, इलाहाबाद, 1965
- गंगाधरण, बी के (सम्पा) • इंडियन नेशनल कोग्रेसनर्स : थोथ एण्ड डिवेलपमेंट, नई दिल्ली, 1972
- घोष, शंकर • बी रैनासा टु मिलिटेंट नेशनलिज्म इन इंडिया, कलकत्ता, 1969
- " " • बी घेस्टने इपेक्ट आन इंडियन पोलिटिक्स, कलकत्ता, 1967
- " " • पोलिटिक्स आईडियाज एण्ड मूवमेंट्स इन इंडिया, बम्बई, 1975
- चटर्जी, ए सी • इंडियाज स्ट्रगल फोर फ्रीडम, कलकत्ता, 1947
- चविल, विन्स्टन • इंडिया स्पेसिज एण्ड एन इन्ट्रोडक्शन, लंदन, 1931
- चिन्तामणि सो यज्ञेश्वर • इंडियन सोशल रिफॉर्म, 4 खंड, मद्रास, 1910
- " " • इंडियन पोलिटिक्स सिन्स बी स्फुटिनी, इलाहाबाद, 1937
- चदर, जे पी (सम्पा) • मोता : बी मदर, लाहौर, 1942
- इयाकोव, ए एम • ए न्यू स्टेज इन इंडियाज लिबरेशन स्ट्रगल, 1947
- दत्त, रामेशचन्द्र • स्पेसिज एण्ड वेपर्स आन इंडियन एक्सेरसिस 1897-1900, कलकत्ता, 1902
- दत्ता, टी के • ग्राहट इगलिया एनुकेशन हेज मेड ओफ अस, लाहौर, ति २
- दीक्षित, प्रभा • कम्पूनलिज्म : ए स्ट्रगल फोर पावर, नई दिल्ली, 1974
- देवल, जी. एस • बी रोल आफ बी गदर पार्टी इन बी नेशनल मूवमेंट, दिल्ली, 1969
- देशपांडे, बी एस • ग्हाई हिन्दू राष्ट्र ? नई दिल्ली, 1949
- देशाई, ए प्रार • सोशल बैकग्राउंड आफ इंडियन नेशनलिज्म, बम्बई, 1954
- नटराजन, एस • ए सेन्चुरी आफ सोशल रिफॉर्म इन इंडिया, लंदन, 1908
- नर्विन्, बी एस • गोडर्न इंडियन थॉट, बम्बई, 1964
- नायक, बी एन • इंडियन लिबरलिज्म • ए स्टडी, बम्बई, 1945
- नेकिनसन, एच डब्ल्यू • बी न्यू रिपरिट इन इंडिया, लंदन, 1908
- नीरोजी, दादाभाई • फायटी एण्ड अन ब्रिटिश क्लब इन इंडिया, 1901
- पलिकर, के एम • हिन्दू सोसाइटी एंड क्रोसरोड्स, बम्बई, 1955
- पराजपे, प्रार पी • बी क्लब आफ बी इण्डियन प्रोब्लम, लन्दन, 1931

- पाकं तथा टिकर : सोडरशिप एण्ड पोलिटिकल इन्स्टीट्यूट्स इन इण्डिया, प्रिन्टन, 1959
- पान बिपिनचन्द्र : दो स्पिरिट आफ इण्डियन नेशनलिज्म, लन्दन, 1910
- : पीपुल्स प्लान फोर इकोनोमिक डिवेलपमेन्ट आफ इण्डिया, दिल्ली, 1944
- पावंते, टी वी : मेकर्स आफ मोडर्न इण्डिया, जालधर, 1964
- पाडे, घनपति : दो आर्य समाज एण्ड इण्डियन नेशनलिज्म, नई दिल्ली, 1972
- पुरोहित, वी भार : हिन्दू रिवाइवलिज्म एण्ड इण्डियन नेशनलिज्म, सागर, 1965
- फकुंहर, जे एन : माडर्न रिलीजस मूवमेन्ट्स इन इण्डिया, न्यूयार्क, 1911
- फिगर तथा बोडुरेड : इण्डियन एप्रोचेज टु ए सोशलिस्ट सोसाइटी, बर्कले, 1956
- बनर्जी, सुरेन्द्रनाथ : ए नेशन इन दी मेकिंग, मद्रास, 1925
- बालाबुधोबिच तथा इयायूब : ए कोन्टेम्पोररी हिस्ट्री आफ इण्डिया, नई दिल्ली, 1964
- बेसैंट, एनी : हाउ इण्डिया रोड फोर फ्रीडम, मद्रास, 1915
- बेवान, एडविन : इण्डियन नेशनलिज्म, लन्दन, 1913
- बेस्सफोर्ड, एच एन : सज्जेक्ट इण्डिया, बम्बई 1946
- बोम, सुभाषचन्द्र : दो इण्डियन स्ट्रगल (1920-1934), लन्दन, 1935
- ” ” : स्वदेशी एण्ड बायकाद, कलकत्ता, 1931
- मडफोर्ड, पीटर : थर्ड्स आफ ए डिफरेंट प्लेमेज : ए स्टडी आफ ब्रिटिश-इण्डियन रिलेगन्स फ्रोम अक्बर टु कर्जन, लन्दन, 1974
- मस्मीनी, जोसेफ : दो इण्डोज आफ मेन एण्ड अदर एजेज, लन्दन, 1929
- मजमूदार, ए सी : इण्डियन नेशनल इवोल्यूशन, मद्रास, 1915
- ” जे व : इण्डियन स्पीचेज एण्ड डोक्युमेन्ट्स आन ब्रिटिश रूल 1821-1918, कलकत्ता, 1937
- माकम, बालें : आर्टिबल्ल्स आन इण्डिया, बम्बई, 1943
- मुछर्जी, राधा बमल : कन्डामेन्टल यूनीटी आफ इण्डिया, 1926
- ” हरिदास तथा उमा : दो घोष आफ नेशनलिज्म इन इण्डिया (1857-1950), कलकत्ता, 1958
- ” हीरेन्द्रनाथ : इण्डियाज स्ट्रगल फोर फ्रीडम, कलकत्ता, 1962
- मेवाले, माई : स्पीचेज विथ हिज मिनट आन इण्डियन एजुकेशन, लन्दन, 1935
- मैकममूनर : बायोप्रेपिक्ल एमेज,
- मैकनिकोम, निहोल : दो मेकिंग आफ माडर्न इण्डिया, लन्दन, 1924
- मोक्षने, नियोनाई : दो सास्ट डेज आफ ब्रिटिशराज,
- मण्टस्बैंट, मर फ्रांसिस : डान इन इण्डिया, लन्दन, 1930
- रएवरी, थो पी. एम : इण्डियन नेशनलिस्ट मूवमेन्ट्स एण्ड पाट्स, प्रागरा, 1959

- राजगोपालाचारी, सी . सायम एव जयते, मद्रास, 1961
- रानाडे, महादेव गोविन्द . बी राईज आफ मराठा पावर,
राधाकृष्णन, एम बी रिलीजन धी मोड, वाराणसी, 1963
- राजगोपाल . इण्डियन मुस्लिम (1858-1947), बम्बई, 1959
- राय, एम एन. तथा अन्य . सत्याग्रह एंड बी पोर्टोरायलिजिज आफ बी कांग्रेस,
प्रजमर, 1941
- राय, एम एन . इण्डिया इन ट्रांजिशन, जिनेवा, 1922
- रोनाल्ड के, ब्लैक आफ . बी ट्राट आफ आर्यावर्त, लन्दन, 1925
- रोबिनसन, फ्रांसिस . सेपरेटिज्म अमंग इण्डियन मुस्लिम (1860-1923),
दिल्ली, 1975
- साल बहादुर . बी मुस्लिम लीग, भागरा, 1954
- साजफराय, सला . यंग इण्डिया : एन इटरप्रिटेशन एंड ए हिस्ट्री आफ बी
नेशनलिस्ट मूवमेंट फ्रॉम विडिन, न्यूयार्क, 1917
- " " : बी पोलीटिकल फ्यूचर आफ इण्डिया, न्यूयार्क, 1919
- दर्मा, विश्वनाथ प्रसाद . साइने इण्डियन पोलीटिकल पाट, भागरा, 1967
- दस्ती, सैयद रजा . लोड मिटी एंड बी इण्डियन नेशनलिस्ट मूवमेंट, 1905-
1910, लन्दन, 1964
- बुहरोप, जान . इज इण्डिया सिविलाइज्ड ? मद्रास, 1918
- भाकिर, मोहन . लिताफत इ पार्शियन, नई दिल्ली, 1970
- ब्रीटजर, फ्रान्कर्ट . इण्डियन पाट एंड इट्स डिसेम्पमेन्ट, लन्दन, 1936
- गिरोस, वेलेन्टीन . इण्डियन अक्सेस, लन्दन, 1910
- सरकार, मुमित . बी स्पेरोस मूवमेन्ट इन बेंगाल, 1903-1908, नई दिल्ली,
1973
- सावरकर, विनायक दामोदर . हिन्दुत्व, पूना, 1949
- " " : बी इण्डियन बार आफ इण्डिपेन्डेन्स : 1857, बम्बई, 1947
- सोतारमेया तथा राय . इण्डियन नेशनल एजुकेशन, ममुनीपट्टम, 1910
- स्मिथ, बी. एन . नेशनलिज्म एंड रिफॉर्म इन इण्डिया, लन्दन, 1938
- पील, अनिल . बी इमरजेंस आफ इण्डियन नेशनलिज्म, लन्दन, 1968
- सेन, मुरेन्द्रनाथ . पेट्रीन फिफ्टी सेवन, नई दिल्ली, 1957
- हाइडमेन, एच एम . बी एक्वेनिंग आफ एशिया, लन्दन, 1919
- हाडिंग, लोर्ड . माई इण्डियन ईयर्स रेमिनीसेन्स, लन्दन, 1948
- हीमसाय, चार्ल्स. एच. : इण्डियन नेशनलिज्म एंड हिन्दू सोशल रिफॉर्म, प्रिंसटन,
1964
- ह्यूम, ए. ओ. . ए एपीक ऑन बी इण्डियन नेशनल कांग्रेस, बलकत्ता, 1888
- होडसन, एच पी . बी ग्रेट इंडियाइज, लन्दन, 1969

अध्याय 28—न्यासिता एवं सत्याग्रह

- अग्रवाल, श्रीमन्नायण : दो गांधियन प्लान आफ इकोनोमिक डिवेलपमेन्ट फोर इण्डिया, बम्बई, 1944
- " " : प्रिन्सीपल्स आफ गांधियन प्लानिंग, इलाहाबाद, 1960
- अचारिया, जे. जे : एसेज आन गांधियन इकोनोमिक्स, बम्बई, 1945
- अलेक्जेंडर, होरेस तथा अन्य : सोशल एण्ड पोलिटिकल आईडियाज आफ महात्मा गांधी, नई दिल्ली, 1949
- एड्ज, सी एफ : मीनिंग आफ नोन-कोओपरेशन, मुद्रास, 1922
- " " : महात्मा गांधीज आईडियाज, न्यूयार्क, 1930
- एग, ज्योफे : गांधी : ए स्टडी इन रिवोल्यूशन, लन्दन, 1968
- इफालानी, इप्पा : गांधी : ए साइड, 1968
- " जे बी : गांधी : द स्टेट्समेन, दिल्ली, 1951
- " " : गांधियन बे, बम्बई, 1938
- " " : नोन-वायोलेंट रिवोल्यूशन, बम्बई, 1938
- " " : गांधी : हिज लाइफ एण्ड वाट, नई दिल्ली, 1970
- इप्पा, मूर्ति वाई जो : नियो-गांधिज्म, बम्बई, 1954
- " " : रिप्लेशन्स आन दो गांधियन रिवोल्यूशन, बम्बई, 1944
- कुमारप्पा, जे. सो. : गांधियन इकोनोमी एण्ड अदर एसेज, अहमदाबाद, 1942
- कौशिक, नारायण : प्लो फोर ए न्यू बहंड ओवर् : ए साइंटिफिक अप्रोच इन टू ए एण्ड नोन-वायोलेंस, 1941
- गद्दे, कमल : दो कमींग स्ट्रगल फोर इन्स्टीगिय, नई दिल्ली, 1971
- गांधी, मोहनदास करमचन्द : दो स्टोरी आफ आई एंस्परिमेंट्स विथ टूथ, अहमदाबाद, 1940
- " " : सत्याग्रह, (1910-1935), अहमदाबाद, 1935
- " " : नोन-वायोलेंस इन पीस एण्ड वार,
- " " : सत्याग्रह इन साउथ अफ्रीका, अहमदाबाद, 1950
- " " : कोन्ट्रिबूटिव प्रोप्रेस : इट्स मीनिंग एण्ड प्लो, अहमदाबाद, 1945
- " " : सर्वोदय, अहमदाबाद, 1958
- " " : सेंट परसेंट स्वदेशी, गांधी, 1938
- " " : कोओपरेटिव कामिंग, अहमदाबाद, 1959
- " " : बलिदानायण, ए टी हिगोरानी द्वारा सम्पादित, कराची, 1946
- " " : इकोनोमिक एण्ड इन्स्ट्रुयल-साइड एण्ड रिसेशन्स, 3 खण्ड, बी जी मेर द्वारा सम्पादित, अहमदाबाद, 1957
- " " : इकोनोमिक्स एण्ड लाडी, अहमदाबाद, 1949

गांधी, गोहनदास बरमचन्द	हिंद स्वराज और इंडियन होमरूल, ग्रहमदावाद, 1958
" "	फोर पेसोकिस्ट्स, ग्रहमदावाद, 1949
" "	ट्रस्टीशिप, ग्रहमदावाद, 1960
" "	नोन-वायोलेट वे टु वर्ल्ड पीस, ग्रहमदावाद, 1959
" "	बी साइड आफ सत्याग्रह, बम्बई, 1957
" "	इंडियाज केस फोर स्वराज, बम्बई, 1932
— — — — —	"गांधी एण्ड दी वर्ल्ड नादमिस्त . ए सिम्पोजियम" गांधीमार्ग, जनवरी, 1962
ग्रेंग, रिचर्ड (गम्पा)	बी पावर आफ नोन-वायोलेट, लन्दन, 1960
" "	गांधीज सत्याग्रह, मद्रास, 1930
" "	गांधीजम वर्तमान सोशलिज्म, मद्रास, 1930
गमल	गांधियन वे टु वर्ल्ड पीस, बम्बई, 1960
जादू, श्रीहृष्यादास	बी आईडियोलोजी भाफ बी चर्चा : ए कलेक्शन आफ सभ भाफ गांधीज स्पेचेज एण्ड राइटिंग अबाउट खादी, वाणी, 1951
का, एस एन.	ए थ्रिटिजल स्टडी आफ गांधियन इकोनॉमिक थॉट, प्रागरा,
कॉन्टर्, ए एम.	प्रोथ इ-टू बी गांधियन कोन्सेप्ट आफ अहिंसा, बलवत्ता, 1962
सैयबुल्ला, एम	इस्ताम एण्ड नोन-वायोलेट, इलाहाबाद, 1959
दत्ता, बी एम	बी किलोसोफी आफ महत्मा गांधी, विस्कोसिन, 1953
दासगुप्ता, प्रकरणचन्द्र	नोन-वायोलेट - बी इन्विन्सिबल पावर, बलवत्ता, 1946
दांतवाला, एम एल	गांधीजम रीकन्सीडर्ड, बम्बई, 1944
दिवाकर, भार भार	सत्याग्रह इट्स टेक्नीक एण्ड हिस्ट्री, बम्बई, 1951
" "	सत्याग्रह इन एक्शन, बलवत्ता, 1949
" "	सत्याग्रह . बी पावर आफ ट्रुथ, शिवागो, 1948
" "	: गांधीजीज वैसिक आईडियाज एण्ड सभ मोडर्न प्रोब्लम्स, बम्बई, 1963
देसाई, ए भार	गांधीज ट्रुथ एण्ड नोन-वायोलेट एक्स-रेड : एन ओपन सेटर, जून, 1939
देसाई, बालिलास	गांधी एण्ड गांधीजम, ग्रहमदावाद, 1930
देसाई, महादेव हरिभाई	बी गोस्पेल आफ सेल्फलेस एक्शन थोर बी गीता अफोर्डिंग टु गांधी, ग्रहमदावाद, 1946
" "	ए राइजुअस स्ट्रगल : ए फ्रेनिबल आफ बी अहमदाबाद टेक्स्टाईल सेक्टर फाइट फोर जस्टिस, ग्रहमदावाद, 1951
" "	हिस्ट्री आफ बी बारबोसी सत्याग्रह भाफ 1928 एण्ड इट्स सोवियल, ग्रहमदावाद, 1929
दव, शंकरराव	कुड बी नोट एप्रो आन गांधीज आल्टरनेटिव टु कैपिटलिज्म, बज्रवर, 1969

- देवपादे, पी जी . ए गांधियान्त, ग्रहमदावाद, 1948
- धवन, गोपीनाथ . दी पोलिटिकल फिलोसोफी आफ महात्मा गांधी, ग्रहमदावाद, 1951
- नन्दा, बी. पार . महात्मा गांधी, लन्दन, 1958
- नेहरू, जवाहरलाल . फ्रीडम फ्रोम फोपर, नई दिल्ली, 1960
- नेल्सन, स्टुअर्ट . "नोन-वायोलेस इन अमेरिका", गांधी मार्ग, अक्टोबर, 1960
- नैपर, शकरन् . गांधी एण्ड एनर्जी, मद्रास, 1922
- प्रसाद, राजेन्द्र . सत्याग्रह इन चंपारण, ग्रहमदावाद, 1946
- " " . इकोनोमिक्स आफ सादी, मुजफ्फरपुर, 1927
- प्यारेलाल . महात्मा गांधी : दी सास्ट फेद, 3 खण्ड, ग्रहमदावाद, 1956, 1958, 1965
- " . गांधियन टेक्नीक्स इन दी मोडर्न वर्ल्ड, ग्रहमदावाद, 1953
- प्रीतमसिंह, भाई . गांधोज कोन्स्ट्रक्टिव प्रोग्राम, लाहौर, 1944
- पोलिंग, थियोडोर . इन्ट्रोडक्शन टु नोन-वायोलेस, 1944
- पोलक, एम जी . महात्मा गांधी : दी मेन, लन्दन, 1931
- फिशर, लुई . साइफ आफ महात्मा गांधी, लन्दन, 1951
- फुलोप-मिलर, रेने . गांधी दी होली मेन, लन्दन, 1931
- बधोपाध्याय, एन. सी . गांधीज्म इन थियरि एण्ड प्रैक्टिस, मद्रास, 1958
- बैकहं, पी. सी. . हिस्ट्रीज आफ दी नोन-कोओपरेशन एण्ड सिसाकल मूवमेंट्स, दिल्ली, 1925
- बोन्डुराट, जोन बी. . कोन्वेस्ट आफ वायोलेस, बर्कले, 1965
- बोस, झार एन. . गांधीयन टेक्नीक एण्ड ट्रेडिशन इन इंडस्ट्रियल रिसेशन, कलकत्ता, 1956
- बोस, निर्मल कुमार . स्टडीज इन गांधीज्म, कलकत्ता, 1947
- " " . गांधी बी मेन एण्ड हिज मिशन, बम्बई, 1966
- बोस, ए के तथा . गांधी इन इंडियन पोलिटिक्स, बम्बई, 1967
- पटवर्धन, पी. .
- मर्चेंट, विजय . एन एंथोसोजी आफ गांधोज थाट्स आन इन्स्टीगिण मेनेजमेंट थिय एन एक्सपेरिमेंट आन दी कोन्सेप्ट, बर्क, 1969
- मजूमदार, बी बी . दी गांधीयन कोन्सेप्ट आफ बी स्टेट, पटना, 1957
- मथुरासा, के. जी. . गांधी एण्ड मार्क्स, ग्रहमदावाद, 1956
- " " . प्रैक्टिस नोन-वायोलेस, ग्रहमदावाद, 1941
- माथुर, जे एम तथा . इकोनोमिक पाट आफ महात्मा गांधी, इलाहाबाद, 1962
- माथुर, ए एम. (गम्पा)
- माथुर, जे एम. . एसे आन गांधीयन इकोनोमिक्स, इलाहाबाद, 1960

- मु. शी, क. मा. • गांधी, बी मास्टर, दिल्ली, 1948
- " " • रिवोल्यूशन आफ सोसाइटी ब्रू ट्रस्टीशिप, बम्बई, 1960
- मून, पेंडरेल • गांधी एण्ड मोडर्न इंडिया, लंदन, 1969
- महल, सतराम • गांधी एण्ड वर्ल्ड पीस, कॅलिफोर्निया, 1932
- रत्नरवामी, एम • बी पोलीटिकल किनोसोफी आफ मि. गांधी, मद्रास, 1922
- रमणमूर्ति, श्री श्री • नोन-वायोलेट इन पोलीटिक्स, दिल्ली, 1958
- रामचन्द्रन, जी तथा • गांधी हिज रिलेवेन्स फोर अवर टाइम्स, नई दिल्ली, 1967
- महादेवन, टी. के. (सम्पा.) •
- रामकृष्णराव, के • गांधी एण्ड प्रोभेटिज्म एन इंटरकल्चरल स्टडी, कलकत्ता, 1968
- राय चौधरी, पी. सी • गांधीजोर्ज फर्स्ट स्टुडन इन इंडिया, ग्रहमदाबाद, 1955
- रिवेट, के • इकोनोमिक फाट आफ महात्मा गांधी, बम्बई, 1959
- लेस्टर, मूरियत • गांधी : वर्ल्ड सिटिजन, इलाहाबाद, 1945
- दाकर, रे • बी विजयन आफ गांधी, लंदन, 1943
- वाइनी, टाइसन, एस्मे • "बी टू सिगनीफिकेन्स आफ गांधी," गांधी मार्ग, अक्टोबर, 1958
- वेलोक, विल्फ्रेड • गांधी एज ए सोशल रिवोल्यूशनरी
- " " • "गांधी एण्ड वेस्टर्न मेटोरियलिज्म", गांधी मार्ग, अप्रैल, 1950
- वेस्टन, ब्लैश • गांधी एण्ड नोन-वायोलेट रेजिस्टेन्स, मद्रास, 1923
- वेकट रंगया, एम. • गांधीजोर्ज गोस्पेल आफ सत्याग्रह, बम्बई, 1966
- शर्मा, बी. एस • गांधी एज ए पोलीटिकल थिंकर, इलाहाबाद, 1956
- शर्मा, जेने • गांधी वील्ड्स बी वेपन आफ मोरल पावर, ग्रहमदाबाद, 1960
- शाहू लसिंह, बबीशवर • नोन-वायोलेट नोन-कोओपरेशन, लाहौर, 1934
- शुक्ला, चन्द्रशेखर • गांधीज रूप् आफ लाइफ बम्बई 1960
- सानसातवाला तथा गांधी • इज इंडिया डिफरेंट ? लंदन, 1927
- सिक्ली, थर्कोर्ड • बी स्वाइट बंटस राइटिंग्स थोन बी पियरि एण्ड प्रेंटिस
आफ नोन-वायोलेट रेजिस्टेन्स, बम्बई, 1965
- सीतारामैया, पट्टाभि • गांधी एण्ड गांधीज्म 2 खण्ड, इलाहाबाद, 1942
- श्री भरविन्द • बी डोकट्रीन आफ पेसिब रेजिस्टेन्स, पांडिचेरी, 1952
- श्रीधरानी, कृष्णलाल • बार विवाउट वायोलेट, न्यूयार्क, 1939
- सोमन • पीसफुल इंडस्ट्रियल रिलेशन्स : देयर साइन्स एण्ड टेक्नीक,
ग्रहमदाबाद, 1957
- सथानम, के • सत्याग्रह एण्ड बी स्टेट, बम्बई, 1960
- हुसन, आबिद एस. • बी के आफ बी गांधी एण्ड नेहरू, बम्बई, 1960

हैड्रिक, जोर्ज - "इन्प्लुएंस आफ थोर एण्ड एमरसन आन गांधीज सत्याग्रह" गांधी मार्ग, जुलाई, 1959

होसबर्ग, एच जे एन : नोन-वायोलेंस एण्ड एंगेज, 1968

" " : महात्मा गांधी, लंदन, 1972

अध्याय 29 - समाजवाद एवं विकेन्द्रीकरण

अग्रवान, श्रीमन्नारायण : गांधीयन कौन्सिल्यूशन फोर फ्री इंडिया, इलाहाबाद, 1946

" " : गांधीयन : ए सोशलिस्टिक एप्रोच, इलाहाबाद, 1946

" " : लेटर्स फ्रॉम गांधी, नेहरू एण्ड विनोबा, बम्बई, 1966

अप्पादोराय, ए. : रिवीजन आफ डिमोक्रेसी, बम्बई, 1940

" " : पोलिटिकल आर्इडियाज इन माडर्न इंडिया : इम्पेक्ट आफ दी वेस्ट, बम्बई, 1971

" " : इंडियन पोलिटिकल थिंकिंग : फ्रॉम नौरोजी टु नेहरू, बम्बई, 1972

ऐयर, एस पी तथा

थीनिवासन, आर (सम्पा)

कल्याणकर, के पी.

वर्णिक, बी बी

बालेनवर, बाका (सम्पा)

कुमारप्पा, भारतन

कुमारप्पा, जे सी

" "

" "

" "

बेटलिन, एन. एम.

गजेंद्रगडकर, पी बी

गांधी, मोहनदास नरमचंद

" "

" "

" "

" "

गोपन, प्रो पी.

घोष, शंकर

चौधरी, एम

चौधरी, गुणबीर

भा, मनोरजन

बॉग, एम. ए

मोडर्न इंडियन पोलिटिकल ट्रेडिशन, नई दिल्ली, 1962

इंडियन ट्रेड यूनियन्स, बम्बई, 1966

गांधीवाद और समाजवाद, दिल्ली, 1939

केपिटलिज्म, सोशलिज्म एण्ड विलेजिज्म, 1960

स्वराज फोर दी मासेस, वर्धा, 1957

व्हाई बी विलेज मूवमेंट ? राजपूटो, 1938

एन ओवरऑल प्लान फोर रूरल डिवलपमेंट, वर्धा, 1960

इकोनोमी आफ परमानेंस, 2 भाग वर्धा, 1957

बी पाय ओफ महात्मा गांधी, लंदन, 1948

सा, लिबर्टी एण्ड सोशल जस्टिस, बाबई, 1960

हिन्द स्वराज और इंडियन होम रूल, प्रहमदाबाद, 1958

टुवेंस मोन वायोलेंस सोशलिज्म, प्रहमदाबाद, 1951

सोशलिज्म आफ माई कन्सेप्शन, बम्बई, 1957

सर्वोदय, इट्स प्रिंसिपल्स एण्ड प्रोग्राम, प्रहमदाबाद, 1957

पचायती राज, प्रहमदाबाद, 1961

कौन्टेम्पोररी इंडियन पोलीटिकल थाट, इलाहाबाद, 1966

सोशलिज्म, डिमोक्रेसी एण्ड नेशनलिज्म इन इंडिया, बम्बई, 1973

भूमिर्कान्ति बी महानदी, वाशी, 1956

पेजेंट्स एण्ड यर्सेंस मूवमेंट इन इंडिया, 1905-1929, नई दिल्ली, 1971

माडर्न इंडियन पोलीटिकल थाट, मेरठ, 1975

गांधी वर्सस लेनिन, बम्बई, 1921

- डांगे, एस ए महात्मा गांधी एण्ड हिस्ट्री, नई दिल्ली, 1969
- डेल वास्टो, लेंजा गांधी एण्ड प्रो इंडिया, बम्बई, 1956
- डे, एस के . कम्युनिटी डिवेलपमेन्ट, इलाहाबाद, 1962
- " " पचायती राज, बम्बई, 1961
- डोंवटर, आदी एच सर्वोदय . ए पोलिटिकल एण्ड इकोनोमिक स्टडी, 1967
- दत्त, रजनी पाम इंडिया टुडे, लंदन, 1940
- देव, शंकरराव सर्वोदय का इतिहास और शास्त्र, काशी, 1956
- धर तथा लाइडल : रोस आफ रमाल एटरप्राइजेज इन इंडियन इकोनोमिक डिवेलपमेन्ट, बम्बई, 1961
- धर्माधिकारी, दादा . ज्ञानि का अगला कदम, काशी, 1953
- " " सर्वोदय दर्शन, काशी, 1957
- नम्बूद्रोपाद, ई एम एस इकोनोमिक्स एण्ड पोलिटिक्स आफ इंडियाज सोशलिस्ट पेटरन, नई दिल्ली, 1966
- " " बी महात्मा एण्ड बी इज्ज, नई दिल्ली, 1959
- नरेन्द्र देव, आचार्य सोशलिज्म एण्ड बी नेशनल रिवोल्यूशन, बम्बई, 1946
- " " राष्ट्रियता और समाजवाद, वाराणसी, 1949
- नारायण, जयप्रकाश सोशलिज्म, सर्वोदय एण्ड डिमोक्रेसी, बम्बई, 1964
- " " . "धार्मिक डिमोक्रेसी", स्टडीज इन इंडियन डिमोक्रेसी, बम्बई, 1965
- " " . स्हाई सोशलिज्म, बनारस, 1936
- " " . प्रेम सोशलिज्म टु सर्वोदय, 1959
- " " समाजवाद से सर्वोदय की ओर, काशी, 1958
- नेहरू ओन सोशलिज्म . सेलेक्टेड स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स, दिल्ली, 1964
- फिलिप्स, सी एच पोलिटिक्स एण्ड सोसाइटी इन इंडिया, लंदन, 1963
- फिशर तथा बोद्यूरान्ट इंडियन एप्रोचेज टु ए सोशलिस्ट सोसाइटी, मोनोग्राफ, बंलिफोर्निया, बर्कले, 1956
- फिशर, सुई गांधी एण्ड स्टालिन, न्यूयार्क, 1947
- वृजनारायण इंडियन सोशलिज्म, लाहौर, 1937
- ब्राउन, डी मेक्जो क्रोम रानाडे टु भावे, बर्कले, 1961
- भट्ट, श्रीकृष्ण क्रूमि ज्ञानि का तीर्थ, कोरापुट, काशी, 1955
- भावे, विनोबा लोकनीति, काशी, 1958
- " " सर्वोदय दर्शन, नई दिल्ली, 1960
- " " स्वराज शास्त्र, बम्बई, 1946
- सूबान थल, क्या और क्यों वर्धा, 1956
- मजूमदार, धीरेन्द्र शोषण मुक्त समाज की ओर, काशी, 1957
- मधुवाला, के जी गांधी एण्ड मार्क्स, अहमदाबाद, 1956
- मसानी, एम प्रार सोशलिज्म रोकनसोड्डे, बम्बई, 1944

मेहता, प्रमोद : स्टडीज इन एशियन सोशलिज्म, बम्बई, 1969

" " : डिमोक्रेटिक सोशलिज्म, बम्बई, 1959

रमण, एन पट्टाभि : पोलीटिक्स इन बोल्सवेट आफ इंडियाज टुडे यूनिवर्स,
बम्बई, 1967

राव, एम बी (मम्पा) : डॉ महात्मा - ए मार्क्सिस्ट सिम्पोजियम, नई दिल्ली, 1969

राय, मानवेन्द्र नाथ : रोजन, रोमेट्रीसिज्म एण्ड रिवोल्यूशन, बलुक्ता, 1952

" " : डॉ पयूचर आफ इंडियन पोलीटिक्स, लंदन, 1926

राजपतराय, लाला : डॉ पोलीटिक्स पयूचर आफ इंडिया, न्यूयॉर्क, 1919

लोहिया, राम मनोहर : भारत, गांधी एण्ड सोशलिज्म, हैदराबाद, 1963

" " : ऑसपेक्ट्स आफ सोशल पालीसी, बम्बई, 1952

निमये, मधु : इथोल्यूशन आफ सोशलिस्ट पोलीसी, बम्बई, 1951

सखनपाल, पी एन : हिस्ट्री आफ डॉ कापेस सोशलिस्ट पार्टी, लाहौर, 1946

बर्मा, विश्वनाथ प्रसाद : डॉ पोलीटिक्स फिलोसोफी आफ महात्मा गांधी एण्ड सर्वोदय,
प्रागरा, 1959

व्याम, एच एम (मम्पा) : विलेज स्वराज, प्रहमदाबाद, 1963

शाह, सी एफ : मार्क्सिज्म, गांधीज्म, स्टालिनिज्म, बम्बई, 1963

सच्चिदानंद : सर्वोदय इन ए कम्युनिस्ट स्टेट, बम्बई, 1961

सरदेसाई, एस जी : इंडिया एण्ड डॉ रगन रिवोल्यूशन, नई दिल्ली, 1967

सर्वोदय एण्ड कम्युनिज्म : तजीर, 1957

सहस्र बुद्धे, प्रभा साह्य : रिपोर्ट ऑन कामरान इन कोरापुट विलेजेज, बंगाल, 1960

सोनारमैया, पट्टाभि : सोशलिज्म एण्ड गांधीज्म, राजमू टो, 1938

हर्न, वियोगी (मम्पा.) : विनोबा और उनके विचार, दिल्ली, 1940

कैरीसन, एस एम : इंडिया : डॉ मोस्ट बेन्चरस डेवेल्स, मद्रास, 1965

अनुक्रमिका

अ

- अकबर 61, 225
 अकसई चोन 522
 अखिल भारतीय ग्रामोद्योग सघ 336
 अखिल भारतीय हाथ चर्खा समिती 335
 अग्निहोत्री, पंडित शिवनारायण 213
 अद्युतोद्धार 178, 201, 202, 218,
 236, 247, 248, 259, 281,
 286, 336, 343, 347, 367, 475
 अजीतसिंह, राजा (जोधपुर) 37
 अजीतसिंह, सरदार 44, 217
 अर्जुन 185, 208
 अजता 12
 अतिमानव 449, 461
 अतिमानववाद 477
 अर्थशास्त्र 238, 265, 406
 अद्वैतवाद 23, 59-60, 63, 67, 201,
 204, 263, 268, 308, 348,
 449, 460, 464, 478
 अध्यात्मोक्त्य 7, 83-84, 102, 257,
 276
 अध्यात्मवाद 282
 अधिनायक (डिक्टेटर) 336, 412
 अधिनायकत्व, दलीय 20
 अधिराज्य स्थिति (होमोनियम स्टेट्स) 172,
 173, 175-176, 198, 231,
 244, 246, 254, 335
 अन्तरराष्ट्रवाद 9, 11, 14, 197-198,
 225, 232, 254, 257, 258,
 265, 310, 423-424, 476
 अन्तःकरण-नियम 167
 अन्तर्जातीय विवाद 177, 281, 282,
 292
 अन्तराष्ट्रीय मजदूर सम्मेलन 220
 अन्तराष्ट्रीय विश्व समिती 453
 अन्तराष्ट्रीय विधि (कानून) 280, 323
 अन्त्योदय 383
 अग्न्यसूत्रमण (एलियनेशन) 419
 डा० अन्तारी 203
 अनीश्वरवाद 204, 308
 अनुपस्थित भूस्वामित्व 228, 241
 अनुसूया देव 434
 अनेकात्मवाद-स्वादाद 344
 अनेकेश्वरवाद 59
 अपरिग्रह 353-354, 406-408, 418
 अपादोराय 17, 18, 19, 21 टि०
 अफजल खाँ 185
 अफुल फजल 295
 अफुल गणपार खाँ, खान 320
 अभिजन, नासकौय 16, 17, 384
 अभिजन वर्णचक्र 66
 अभिजाततन्त्र 78-79, 457
 अभिजातीय लोकतन्त्र 84, 383
 अभूतकीर्ति, राजकुमारी 432
 अभितवाद 9
 अमेरिका की स्वतन्त्रता 12
 अम्बेडकर, डा० भीमराव 16, 284
 अय्यर, बी० वृण्णस्वामी 169
 अय्यर, सी० पी० रामास्वामी 86 टि०
 अय्यर, डा० मुद्रहण्य 74
 अरविंद घोष 9, 10, 12, 14, 15, 21
 टि०, 50 टि०, 90, 187, 196,
 217, 218, 221, 254, 255,
 444-462
 — राजनीतिक विचार 449-460
 — निदर्श 460-461

- परम्पू 22, 397
 पराजयतावाद 17, 18, 263, 341, 343, 372, 389, 392, 395, 457
 पराष्ट्रवाद 10
 प्रश्नोद्देश, डा० जी० एम० 74
 प्रस्ताव 387
 - प्रयोगद्वयान्दोलन 298, 302
 प्रयोगद्वय मुस्लिम विश्वविद्यालय 298, 321
 प्रयोगपुर दमकाद 354, 447
 प्रयोग दम्पू 188, 203, 335, 412
 प्रवक्तृवाद 82, 201, 205, 344, 348, 450
 प्रयोग 61, 225
 प्रयोगाधीन 37
 प्रयोगयोग प्रान्दीन 6, 10, 40, 74, 85, 88, 170, 171, 179, 189, 230, 231, 254, 257, 335, 365, 370, 422-423 प्रालोचना 471-472
 प्रत्यय के साथ बागान 143, 146
 प्रत्यय 352, 354
 प्रत्ययानता की नीति 483
 प्रत्यय, मुजफ्फर 666
 प्रत्यय प्रान्दीन 230, 388, 431, 433
 प्रत्यय 10, 195, 219, 230, 231, 232, 248, 349, 351, 369, 370, 374-381, 391
 प्रत्यय, मापेस 285, 288
 प्रत्यय 61
 प्रा
 प्राइमरी 465, 527
 प्राग्विक 109, 111, 151, 183, 184
 प्राग्विक 154, 161, 174, 232, 244
 प्राग्विक प्रेमवाद 140
 प्राग्विक सिद्धान्त 454
 प्राचार्य कुल 605
 प्राचार्य कृपलानी 285, 339
 प्राचार्य शास्त्र 388
 प्राजाद, चन्द्र शेखर 220
 प्राजाद, मौलाना अबुल कलाम 320
 प्राजाद हिन्द फौज 194, 339, 484
 प्रागविक शास्त्र 434-435
 प्रात्म निर्णय (सिद्धान्त) 176, 189, 196, 198, 224, 286, 308, 459, 470
 प्रात्मा 257, 260, 265, 269, 271, 309, 408
 प्रादर्शवाद 248, 267, 460, 467
 प्राध्यात्मिक प्रादर्शवाद 457
 प्राध्यात्मिक पराजयतावाद 457
 प्राध्यात्मिक प्रजातन्त्र 386
 प्राध्यात्मिक समाजवाद 275
 प्राध्यात्मिकवाद, द्विजात्मक 312
 'प्राज्ञानद मठ' 20 टि०
 प्रातुपातिक प्रतिनिधित्व 244
 प्रापस्तम्ब 238
 प्रायं 209, 213, 236, 262
 प्रायं भट्ट 83
 प्रायं समाज 5, 8, 36, 40, 44, 213, 214, 215, 234, 235, 236, 247, 285, 287
 प्रायंवत् 112
 प्रायगर, श्रीनिवास 655
 प्रायरलंड का गृहयुद्ध 12
 प्रायुर्वेदिक 238
 प्रायैरियम, मापेस 179
 'प्रायोग्य दर्शन' 332
 प्राय दृष्टिवा दृष्टि पुनियत प्रायस 220
 प्राय-माहित्य 37
 प्रायम ध्वस्त 264
 प्रायम धनी 203

इ

इब्नबाल, शेख मोहम्मद 10, 13, 225,
305-315, 321, 323

— राजनीतिक एवं धार्मिक विचार
308-313

— समीक्षा 313-315

इजिप्टियन कमीशन 153, 154, 159,
228

इण्डियन एसोसिएशन 5, 136, 137, 138

इण्डियन नेशनल ट्रेड यूनियन कांग्रेस 240

इण्डियन पेट्रियोटिक एसोसिएशन 300

इण्डियन बॉय स्कूल्स एण्ड गर्ल्स-गाइड
एसोसिएशन 72

इण्डिया ऑफिस 239

इण्डिया हाउस, लन्दन 216, 279, 280

'इन्दु पत्रिका' 96, 111, 445, 448

इलस्ट्रेटड डिप्लेक्स 127-128, 138, 295,
299

इलियट, जार्ज 179

इस्लाम 8, 22, 29, 30, 213, 214,
244, 246, 261, 262, 271,
305, 306, 308, 309, 311,
312, 313, 314, 317, 322,
387, 430, 452

इस्लाम, बाजी नजरूल 666

इस्लामिक समाजवाद 325

इस्लामी शरियत 307, 308

ई

ईमाम, हुसैन 189, 198

ईश्वर 39, 203-204, 205, 254,
258, 262, 263, 266, 269,
270, 271, 272, 302, 308,
309, 310, 311, 312, 313,
322, 344, 345, 346, 348,
379-381, 387, 407, 449,
450, 451, 452, 464, 470,
478, ईश्वरीकरण 456, 457

ईशोपनिषद् 416

ईस्ट इंडिया एसोसिएशन 115, 126,
132

ईस्ट इंडिया कम्पनी 11, 22, 26, 294

ईसाई, भारतीय 105, 215, 271, 285,
292, 302

ईसाइयत 8, 31, 59

ईसाई धर्म 22, 29, 30, 38, 55, 108,
178, 202, 235, 237, 309,
310, 340, 366, 387

ईसा मसीह 31, 186, 309, 412 यीशू
196

ईसाई मिशनरी 5, 23, 29, 31, 167,
202, 215

उ

उग्रवाद 7, 9, 84, 164, 187, 190,
191-192, 207, 217, 248,
255, 256, 465, 466

उत्तरप्रदेश 37

उदयपुर (मेवाड़) 37

उदारवाद 7, 111, 150, 154, 168,
169, 179, 190, 191-192,
466

उदारवाद तथा उग्रवाद 88-94

उपनिषद् 8, 12, 22, 29, 30, 39, 64,
67, 81, 83, 200, 202, 264,
269, 270, 340, 343, 347,
450, 460, 463, 464, 477

उपनिवेशवाद 381, 475

उदनिवेशीकरण 161

उप राष्ट्रवाद 12, 93, 221, 225, 247

उपयोगितावाद 196, 204, 381, 382,
459, 460

ऋ

ऋग्वेद 40, 46, 186, 204, 269,
450

ऋग्वेद काल 3

ऋतु-राज 526

ऋषि 144, 237, 281, 283, 346,
374

ए

एकबयं रेल्वे-समिति 168

एक्टन, साहं 13, 451

एकनाथ 101, 108, 111

एकप्राणता (मोलिदैरिटि) 271

एकेस्वरवाद 8, 22, 29-30, 36, 96,

102, 311, 478

एटली, साहं 339

एहम, गवर्नर-जनरल 23

एण्ड्रूज, सी० एफ० 442 टि.,

एनस्टे 133

'एनमाइक्लोपोडिया डिटेनिवा' 52, 181

एम्हर्स्ट, साहं 24

एमर्सन 238, 342

एमेट 223

एमरी, भारत सचिव 175

एल्विन्स्टन बनिज 95, 96, 115, 126,

130

ऐ

ऐंगलो-इंडियन 285

ऐजिप्त 16

ओ

ओक्मरहं 139, 147, 181, 305, 466

ओम् 37

ओटोमन साम्राज्य 272

ओहायर 219

'ओरियो' 186

ओवेन, रॉबर्ट 25

ओस्टिन 26

ओ

ओशर 292

ओद्योगिक क्रान्ति, इंग्लैंड की 12, 240,

507

ओद्योगिकवाद 343 उद्योगवाद 383, 402

ओद्योगिक प्रदर्शनो 239

ओपनिवेशिक स्वराज्य 650

ओरगनेज 284, 291

अ

अगिरस ऋषि 262

अहमन (कालापानी) 280

अंतःकरण 343, 346, 398, 449

अनरिम सरकार 339

क

कर्जन, साहं 6, 90, 138, 151, 192

कन्या तप-वित्त 176

कवीर 225, 406, 427, 464

'कमला व्याख्यान माला' 81, 168, 171

'कम्प्यूनिटीज फाफ बर्क' (पॉस) 674

'कम्प्यूनिस्ट मेनिफेस्टो' 481

कर्मयोग 110, 205, 282, 312, 350

कर्मयोगी 461

कर्मवाद 6, 178, 187, 203, 208,

222, 346

कम्बोदिया 523

कराजिया, भार० के० 526

करंदोवर 189

करिमाबादी नेतृत्व 485

कर्ब, डी० के० 176

कस्तूरबा 167, 331, 338, 433

काट 14, 52, 102, 200

काइस्ट, जोमस 271, 360, 366, 406

काहरे, घनन्त 280

कापोडं घट्टाचार काट 184

कामनवेल्थ फाफ इटिया बिल (1925)

78

कामराज योगना 523

कामा, श्रीमती 279, 292

'कामदे-धाम' 324, 325

कारिब थम 354-355

कार्लिन 383

कानिदाम 225, 279, 283

- बाणो 144
 बिग, माटिन लुवर 665
 'बिबूल्जीम' (द्वजरायल) 674
 निष्प मिशन 286, 324
 निष्प, सर स्टाफर्ड 287, 337, 338
 बनीमेशो 198
 बीर हार्डी 216, 240
 बुट्टीर उद्योग 12, 206, 274, 393,
 402, 475
 बुण्डलिनी 287, 292
 बुरान 29, 38, 213, 298, 302,
 311, 313, 426
 बृपलानी, जे० बी० 285, 339
 बृपक भादोलन 240
 श्री बृष्ण, भगवान 58, 60, 61, 141,
 185, 193, 204, 215, 255,
 257, 262, 283, 312, 365,
 371, 405, 450
 बृष संस्मरण (गजराव) 206
 कैमवर, एन० बी० 189
 कैतकर, मा० वृ० 209
 केपूर 12, 169, 213, 223
 कैबिनेट मिशन 316, 324, 339
 काँग्रेस-लीग धोत्रता 228
 काँग्रेस-लीग समझौता 74, 167, 188
 202 244, 286, 318
 कोपोटकिन 395
 कोवेन 13
 'कोमिट्टन' 532-533
 कोल्मबरा 358
 कोलेट, मोफिया डाबसा 23
 कोस्पूथ 223
 कोहात प्रयाचार 174, 335
 कोटिल्य 238
 ख
 खलीकुज्जमा खी 245
 खलीफा 301-302, 334
 खादी 355, 356, 367, 436, 438,
 627, 639
 खापडे 189
 खिलाफत भादोलन 189, 219, 231,
 301, 314
 खुमरो, अमीर 225
 खेतड़ी (राजस्थान) 53
 खोजा मुहलमान 105
 ग
 गणतन्त्र 40, 41, 42
 गणतन्त्रवाद 25, 258, 395
 गलाराज्य 382
 गलाधिपति 40
 गणपति उत्सव 185, 201, 221
 गदर पार्टी 218, 279
 गर्म निरोध 177
 गगा 283, 366
 गगोत्री 210
 गांधी-इरविन समझौता 168, 336, 400
 गांधी, श्रीमती इंदिरा 493
 गांधी, मोहनदास करमचंद (महात्मा) 10,
 14, 15 16, 17, 18, 20, 74,
 82, 84, 85, 86, 88, 92, 129,
 139, 142, 153, 164, 167,
 169, 170, 171, 174, 175,
 178, 179, 180, 188,
 189, 190, 191, 198, 209,
 219, 230, 231, 236, 246,
 248, 249, 254, 281, 301,
 316, 317, 322, 323, 324,
 331-443, 457, 465, 471,
 472, 483, 521
 — गांधीजी का दर्शन पाश्चात्य प्रभाव
 340-343
 — दार्शनिक तरंग 344-348
 — नैतिक आधार 348-357
 — साधन तथा साध्य 357

- सत्याग्रह 357-361
 — निष्क्रिय प्रतिरोध 361-368
 — पंच फसना सत्याग्रह की पूर्व प्रक्रिया 368-369
 — सत्याग्रह कार्यक्रम तथा प्रतिवादी विचार धाराएँ 369-370
 — असहयोग मिदान्त एवं व्यवहार 370-373
 — सत्याग्रह, सविनय अवज्ञा, निष्क्रिय प्रतिरोध, असहयोग 373-374
 — अहिंसा 374-381
 — सर्वोदय 381-382
 — सर्वोदय बनाम लोकतन्त्र 382
 — गांधीजी तथा लोकतन्त्र 382-386
 — धर्म तथा राजनीति 386-388
 — शांति सम्बन्धी अवधारणा 388-389
 — गांधीजी तथा अराजकतावाद 389-390
 — व्यक्ति तथा राज्य 390
 — आदर्श राज्य 390-396
 — सत्याग्रही राज्य 396-404
 — अधिकार तथा कर्तव्य 404-406
 — आधिकार विचार 406-413
 — समाजवादी बौन ? 413-418
 — अग्रिम अवधारणा के धर्म निरपेक्ष तन्त्र 418-419
 — शिक्षा 419-422
 — शांतिवादी के रुत में 422-423
 — राष्ट्रवाद बनाम अन्तर्राष्ट्रवाद 423-424
 — गमाज-मुघार तथा हरिजनोदार 424-429
 — मध्य-निषेध 429-431
 — ग्री-मुघार 431-434
 — प्रतिनिधारी विचार के रुत में 434-437
 गांधी हत्याकांड विशेष अदानत 281
 ग्राम दान 562
 ग्रामाधिपति 42
 ग्रामोद्योग 336, 497
 ग्राम पचायत 17, 199, 384-385, 395, 400, 562
 ग्राम प्रशासन 474
 ग्राम पुनर्निर्माण 475
 ग्राम राज 372
 ग्राम सभा 229, 261, 562
 ग्राम स्वराज्य 10, 15, 382, 423
 गायकबाड, बड़ीदा नरेश 445
 गालिब 225
 गायर, सर मॉरिस 337, 466
 गिरि, डी० बी० 521
 ग्रीक 22, 29
 गोता 6, 15, 29, 54, 62, 64, 81, 91, 93, 178, 187, 191, 196, 200, 204, 205, 208, 221, 262, 282, 285, 340-341, 344, 347, 365, 371, 408, 433, 446, 450, 460, 461
 'गोताजलि' 463
 'गोता रहस्य' 187, 196, 203, 204, 210
 ग्रीन, टी० एच० 14, 102, 397
 गुजरात 37, 44
 गुजरात विद्यापीठ 335, 422
 गुट निरपेक्षता 485
 गुरुकुल प्रणालि 48, 215, 464
 गुरु गोविंदसिंह 45, 223, 267, 284, 427, 458
 गुरुदत्त विद्यार्थी 213
 गेरे 238
 गेनीनियो 358
 गैरीबान्दी 12, 169, 213, 215, 472
 गैरीमन 422

मैडिस्टन 143, 472

गोखले, गोपाल कृष्ण 5, 9, 89, 92,
100, 111, 116, 150-165, 167,
169, 175, 179, 180, 181,
184 185, 186, 187, 192,
193 197, 214, 216, 219,
247, 284, 317, 447

— गोखले का राजनीतिक वसोगतनामा
154

— राजनीतिक विचार 154-161

— सामाजिक विचार 161-162

— आर्थिक विचार 162-163

— शिक्षा सम्बन्धी विचार 163-164

— योगदान 164

गोखले योजना 228

गोडविन 395

गोरे, एन० श्री० 667

गोपी जनकलाल मंगलान श्री कृष्ण 526

गोपबन्धु सम्मेलन 168, 173, 174, 306,
316 320, 336, 384

गालबनकर, माधवराय सदाशिवराय 655

गोवध-निषेध 18, 601 गोहत्या निषेध
321

घ

घनश्री 679

घण्टा टा० रामसिंहारी 168, 447

घोष, दारिन्द्र कुमार 446, 447

च

चन्द्रनी 42 45

चन्द्र विमल 175, 338, 526

चटर्जी, बरिम चन्द्र 20 टि०, 64, 446,
463

चन्द्रगुप्त 287

चन्नी प्रभुलाल 187

चापकर चन्द्र 185, 279

चिन्तामणि, मो० आर्द० 218

चिन्तामणि, विष्णुशास्त्री 183

चेम्सफर्ड, साहं 219

चैतन्य, महाप्रभु 142, 145, 225, 255,
406, 427, 450

चोरी-चोरा कांड 219, 335

चपारल 5, 334

छ

छापामार युद्ध 187

छुमा-छुत 201, 202, 361

ज

जनक 8

जगदम्बा 271

जफर अली खाँ 272

जफर, बहादुरशाह 294

जमींदारी प्रथा 402-403

जर्मन धार्मिकवाद 100, 102, 456

जर्मन एकतन्त्र 228 मैथिलवाद 275

जयकर, एम० धार० 175

जयप्रकाश नारायण 11, 16, 17 18,
19, 439, 555-600, 642

— राजनीतिक विचार 564-571

— राष्ट्रवाद की प्रवर्धनार्थ 571-575

— समाजवाद तथा सर्वोदय 575-578

— साम्यवाद, समाजवाद तथा सत्याग्रह
578-579

— सामाजिक परिवर्तन 579-581

— समाजवाद की विचारवाद सम्बन्धी
समस्याएँ 581-588

— लोकतांत्रिक समाजवाद 588-589

— साध्य एवं साधन 589-591

— सर्वोदय दर्शन 591-593

— जयप्रकाश नारायण, नमनवाद
तथा विनोद 593-596

— समग्र क्रान्ति 596-598

जायमवाल, के० श्री० 17

जायसिंह 275, 477

जानियावाला बाग हत्याकांड 6, 85,
171, 189, 219 334, 382, 465

- जिन्दगवेन्ना 426
 जिन्ना, मोहम्मद अली 10, 12, 169,
 174, 187, 189, 197, 244,
 245, 286, 298, 307, 308,
 316-326, 338, 339
 — राजनीतिक विचार 317-325
 — 'जिन्ना के चौदह सूत्र' 319-320
 जिलाय, मिलोवान 596
 जिहोवा 61
 जीमूतबाहन 26
 जीवनदान 562
 जूट उद्योग 146
 जैन धर्म 55, 60, 430
 जोर्ज, लॉयड 74, 198, 218, 224
 जोशी, गणेश बासुदेव 97
 जोशी, एन० एम० 666
 जोहनीजयगं 332
- झ**
- झावावाड नरेश 425
 झाली की रानी 223
- ट**
- टकर, बेंजामिन 395
 टाइमन, ज्योफे 526
 टाटा, भीमरावजी जमसेदजी 98
 टाँट्रको 526, 531, 532
 टॉमसन, एरवहं 307
 टॉलस्टाय 12, 14, 179, 341, 342,
 354, 361, 364, 408, 422,
 457, टॉलस्टाय फार्म 333
 टौगवाल 332, 359
 टिबर, ह्यूग 248
 टिडाल 179
 टीपू सुल्तान 223, 284
 टैनीमन 373
- ठ**
- ठाकुर, देवेन्द्र नाथ 145, 463
 ठाकुर, रवीन्द्र नाथ 10, 12, 14,
- 15, 21 टि. 181, 267, 427,
 447, 451, 463-482, 526
 — राजनीतिक विचार 466-473
 — सामाजिक विचार 473-477
 — साध्यात्मिक धारणाएँ 478-479
 — मूल्यांकन 480-481
- ड**
- डफगिन, लार्ड 147, 296
 डवेंन, शाम्भो कल्लेज 168
 डाकुमो की समस्या का समाधान 601
 दांगे, घोषाद अमृत 666
 डिग्वी, विलियम 4, 110, 197, 239
 डेक्कन कॉलेज, पूना 110, 183
 डेनियल 360, 364
 होमिनियन स्टेट्स 320
- त**
- तत्त्वमीमांसा 96, 108, 204, 312,
 496
 तन्त्रशास्त्र, 68, 73, तान्त्रिक 268, 450
 तमिल 181
 'तराना-ए-हिन्दो' 306
 ताराचन्द 20 टि.
 ताशकन्द 666
 तिमवेली 4
 तिलक, बापू गंगाधर 9, 14, 73, 82,
 84, 88, 90, 98, 103, 111,
 117, 139, 151, 153, 164,
 175, 183-212, 214, 216,
 217, 218, 221, 229, 230,
 254, 255, 256, 279, 291,
 365, 427, 446, 447
 — राजनीतिक विचार 190-200
 — सामाजिक विचार 200-201
 — धर्म तथा अध्यात्म 201-205
 — साधिक विचार 205-208
 — योगदान 208-210
 तिलक स्टूल प्राफ. पानिटियम 219

- तुकाराम, मत 101, 108, 111
 तुलसीदास, गोस्वामी 225, 343, 344, 347, 601
 तैयबजी, जस्टिस 185
 तैलग, काशीनाथ व्यवक 111
 तैलगाना 601
- घ
- घमोपलौ 377
 घियोसोफी 72, 79-80
 घियोसोफिकल सोसायटी 8, 9, 72, 73, 74, 177
 धीर 12, 14, 15, 341, 342, 358, 364, 373, 390
- इ
- इत्त, रजनो पाम 197
 इत्त, रमेशचन्द्र 4, 115
 इयान्द-एंग्लो वैदिक कॉलेज, लाहौर 214, 215
 इयान्द, स्वामी 5, 7, 8, 20, 36-51, 64, 105, 106, 213-214, 215, 225, 249, 305, 406, 426
 — उनकी रचनाओं का विवरण 37-38
 — राजनीतिक विचार 39-45
 — सामाजिक विचार 45-47
 — धार्मिक विचार 47-48
 — शिक्षा सम्बन्धी विचार 48-50
 इरिन्दनारायण 8, 67, 419, 470, 489
 इत्तबिहीन राजनीति 383
 इत्तबिहीन लोकतन्त्र 564
 इहं प्रया 177, 432
 इक्षिण मन्त्री 129, 142, 153, 168, 169, 171, 180, 206, 218, 322, 332, 333 341, 364, 428
 इक्षिण सभा, पूता 98
 इक्षिणेश्वर 53
- दाडो कूच 336
 दास भाग 26
 दास इस्लाम 298
 दास हर्ष 298
 दास, चित्तरजन 14, 139, 219, 447
 दिदरो 537
 दुर्गापूजा 271, 279
 दुर्गिष्ठ भाष्य (फेमोन कमीशन) (1901) 215
 दुराग्रह 366-367
 देशमुख, गोपाल हरि 111
 देशी स्थापते 173, 183, 185, 220, 228, 229, 231, 246, 428-429
 देशई, महादेव 377
 द्वैतवाद 59, 110, 478
 द्वैध शासन 17, 140
 द्वीपदी 432
- ध
- धर्म-मुद्धार पारोलिन 7
 धर्म निरपेक्ष राज्य 11, 174, 199, 245
 धर्म निरपेक्षता 219, 257, 258, 272, 287, 292, 321, 452
 धर्मार्थ सभा 40
 धर्म शास्त्र 39, 42, 81, 109, 238
 धरमसी, सेठ द्वारकादास 185
 धीमदा, मदन लाल 279
 ध्रुवोत्तरण 459
- न
- नई तानोम 601
 नटेशन, जी० ए० 167
 नमक कर 4, 166, 184
 नमक सत्याग्रह 336, 484
 नरेन्द्रदेव, प्राचार्य 11, 16, 21 टि, 339, 526
 नव मानववाद 7, 11, 531, 533
 नव वैदन्तवाद 38, 257
 नवाब मोहम्मिन-उल-मुल्क 295

- नमबदी (घनिवार) 177
 नाइट, राबर्ट 146
 नागरी लिपि 283, 290, 601
 नात्सोवाद 466
 नाज़ी 465
 नाटान 142, 153, 332
 नानक, गुरु 225, 406, 427
 नामजोशी 183
 नामदेव 101
 नामितवर्नन आश्रम 219
 नापडू, नरोजनी 181, 434
 नारद 238
 नारायण (जगन्निता) 257, 265, 266, 269
 नर नारायण 265, 478-479
 नारी व्यासमहाता 238
 नासिक पडपत्र बेस 280
 नास्तिवत्ता 477
 न्यामिता मधवा व्यासकारिता 10, 11, 19, 310, 392, 402-403, 407, 408, 409-410, 411-412, 416
 न्यामिता का प्राप्ति 413
 न्यामिता एव सत्याग्रह 656-665
 नाहरमिह, राव (शाहपुरा सेवा) 37
 निर्गम मिद्वान्त 110, 116, 118, 146, 197
 निजाम हैदराबाद 255
 नियतिवाद 312
 निरकुलवाद 360, 388, 457
 निरन्त्रीकरण 376, 400
 निरन्क 37
 निवेदिता, मणिनी 64, 164, 230, 452
 निम्निय प्रतिरोध 9, 15, 191, 192, 194-195, 208, 217, 221, 230, 248, 254, 257, 333, 341, 360, 361-368, 422-423, 446, 450, 455, 456,
- नोबो प्रजाति 465, 472
 नोतो 12, 263 305, 308, 312, 449, 461
 नीन की सेतो 5, 534
 'दी न्यू क्लाम' 596
 न्यूटन 374
 नेगनल बान्कोन्म (1883) 5
 नेहरू, बमला 434
 नेहरू, जवाहरलाल 10, 11, 16, 18, 70 टि., 175, 180, 221, 246, 287, 307, 320, 321, 339, 483-530
 — रचनाएं 485
 — नेहरू का मानम 485-487
 — राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन के मूल आधार 487-490
 — राजनीतिक विचार 490-520
 — समाजवाद 492-494
 — राजनीतिक नेतृत्व 494
 — संविधानवाद 494-495
 — राजनीति में नैतिक मूल्य : व्यक्ति तथा राज्य 495-498
 — सामाजिक परिवर्तन 498-500
 — नेहरू तथा लोकतंत्र 500-505
 — लोकतांत्रिक समाजवाद 505-507
 — नेहरू तथा मार्क्सवाद 507-509
 — साम्प्रदायिकता : धर्म तथा राजनीति 509-512
 — धर्मनिरपेक्ष राज्य 512-513
 — नेहरू तथा गांधीजी 513-515
 — नेहरू तथा अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति 515-519
 — विश्व एकता तथा नेहरू 519-520
 — मूल्यारण 520-527
 नेहरू, मोतीलाल 219, 220, 483
 नेहरू रिपोर्ट 245, 310, 319
 नोबेल पुरस्कार 463

- नीमापत्नी 339
नीरोजो, दादाभाई 4, 9, 20 टि 89,
110, 111, 115-125, 126,
146, 169, 186, 191, 192,
197, 217, 239, 292, 316
— राजनीतिक विचार 116-118
— सामाजिक विचार 118-124
नीतिनिक निरास्त्रीकरण सम्मेलन(वाणिज्य)
168
नीतिनिक विरोध 339
प
पटवर्धन, प्रद्युम्न 557
पटवर्धन, प्रप्पा साहू 336
पट्टाभिसोत्तारामैया 521
पटेल, सरदार वल्लभ भाई 173, 246,
339
पतञ्जलि 49, 144, 283
पम्पिल स्कूल शिक्षा पद्धति 237
पर्यावरण 17
परमात्मा 460
परलोकवाद 312
परशुराम, भगवान 598
परहितवाद 196, 204
पराचेतन 292, 448
पलायनवाद 315, 344
प्रजातिवाद 476
प्रजामण्डल 428
'प्रजामूय यज्ञ' 642
प्रताप, महाराणा 223, 279, 283,
284, 427
प्रतापादित्य 267
प्रभावती 434
प्रल्हाद, भक्त 351
पाकिस्तान 175, 176, 286, 287, 307,
308, 314, 316, 323, 324,
325
पाहिचरी 10, 187, 447
पादुग, दादाबा 108
पाणिनि 49, 283
पार्सेल 223
पारसी (धर्म) 54-55, 105, 115
पाल, विपिन चन्द्र 9, 25, 90, 139,
153, 186, 187, 189, 190,
196, 214, 217, 218, 221,
253-278, 446, 447, 465
— राजनीतिक विचार 251-268
— सामाजिक विचार 268-269
— धार्मिक विचार 269-274
— भाषिक विचार 274-276
पाश्चात्य प्रभाव 11, 15, 200, 261
268, 294, 343, 381, 472
पाश्चात्यीकरण 209, 226, 340
प्राकृतिक चिकित्सा पद्धति 347, 352,
394
प्राच्यविद्या 12, 294
प्राथना समाज 96, 108, 109, 253
प्रायश्चित 161, 201
विगल 49
पितृसत्तात्मक 261
पिरामिड 382
प्रिन्सिपल समाप्ति 668
पुनर्जागरण 89, 92, 102, 107, 234,
235, 253, 259, 268, 273,
451-452
पुनर्जन्मवाद 57, 81, 110
पुनरुद्भववाद 6, 44, 64, 75, 108,
200, 247
पुनरुत्थानवाद 196, 267, 281, 282
पुराण 108, पौराणिक 12, 55, 63,
270
पुरुषार्थ चतुष्टय—धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष 39
पुष्टिमार्गीय वैद्यनाथ 331
पुष्टिमिश्र 287
पूजोवाद 9, 19, 207, 240, 248,

- 265, 275, 308, 310, 383, फंजी 225
 388, 415-418, 419, 459 फंशियनवाद 16, 78
 पूर्ण-स्वराज्य प्रथमा पूर्ण स्वतन्त्रता 209, फॉक्स 141
 231, 232, 246, 254, 256, **ख**
 320, 335, 390, 400, 423, 461 वकं 12, 141, 179, 451
 पूना प्लेग 152 यमेश 305
 पूना मार्क्सवादी सभा 5 प्रजेन्द्र नाथ सौल 52
 पेरिया 259, 268 वजाज, सेठ जमनालाल 433
 पेगवा 267, 279, 284 बहोमाल सम्मेलन 446
 प्रोटागोरस 537 बनर्जी, जतीन् 446
 प्रोद्यो 395 बनर्जी, भुरेन्द्र नाथ 5, 9, 89, 136-149,
 प्रोद्योमिनी 12 169, 213, 216, 217, 300
 प्रोमेथियस 210 — राजनीतिक विचार 140-144
 पंच वर्षीय योजनाएँ 484 — सामाजिक विचार 144-145
 पञ्चशील 281, 484 — धार्मिक विचार 145-147
 पंचांग 323 — योगदान 147-148
 पंचायती राज 78, 154, 229, 372, बनारस हिन्दू युनिवर्सिटी 72, 448
 400, 401, 467, 485 'बन्दे मातरम्' 447
 पञ्जाब 37 बन्दोबस्त 206
 पञ्जाब नेशनल बैंक 216 बम्बई नगर-निगम 126, 130-131
फ बहुलवाद 397
 फड़के, बालुदेव बलवंत 102, 183, 194, ब्रह्मा 22, 195, 203-204, 257, 269,
 206 271, 311, 344 ब्रह्म-सौता 450
 फायुंमन बलिज 150, 184 ब्रह्मचर्य 351-352, 409, 464
 फासीवाद 313, 461, 465, 466, 475, ब्रह्ममन्त्र 4, 8, 22, 29-30, 52, 96,
 476, 477, 481 145, 213, 236, 253, 463,
 फार्मावादी 322 475
 फामेट भारतीय विद्यार्थी संघ 115 ब्रह्मसूत्र भाष्य 601
 फॉक्स बी राज्य क्रांति 12, 52, 222, बाईबिल 340, 417, 426
 258, 263, 472 बाइबल गायक 464
 फिफ्टे 102, 456 बाबुलिन 395
 फिजिस्लीन 323 बापट, सेनापति 279
 फिजर, मुई 397 बारादोली सरदाग्रह 335
 फीनिक्स पार्टी 332-333 बाल्कर, साहे 181
 फोहमेन 13 बाइट, जॉन 145
 फुनर, बेमरीत 138 बाउन, रो. मेरिजी 21 टि
 फुने, ज्योतिबा 111 बिहला, धनश्यामदास 242, 248

- ब्रिटिश 22
 बिरसाई 223
 बीकानेर के महाराजा (सर गणेशिंह) 198
 बुधवारि 668
 बुद्ध, महाराजा 144, 285, 406, 412, 464
 बुनियादी शिक्षा 336, 420
 बेचन 75, 238
 बेगार प्रथा 220, 240
 बेगार, माइकेल 526
 बेइली 72, 216
 बेचम 25, 102, 196, 200
 बेचके 37
 बेनी प्रसाद 15
 बेगडिस्टा, जोसेफ 365
 बेबीलोन 144
 बेसुर मठ 62
 बेबरटन 25
 बेट्ट, एनी 7, 9, 72-87, 120, 168, 187, 188, 219, 284
 — राजनीतिक विचार 75-77
 — स्वराज एवं लोकतंत्र 77-78
 — समाजवाद 78-79
 — धार्मिक विचार 79-82
 — भूमिपूजन 82-86
 बेकी का राष्ट्रीयकरण 493
 बेइवट्टकी, मैक्स 72
 बीमर बुद्ध 206, 332
 बेन्डाग्रे, टी० एम० 408
 बेल्गेवियार 208, 232, 241, 363, 414, 481
 योगेश्वर कांति 477
 बीस, भानुद मोहन 136
 बीस, सुवीराम 187
 बीस, निर्मल कुमार 408
 बीस, राजनारायण 478
 बीस, राम बिहारी 218
 बीस, सुभाष चन्द्र 6, 14, 194, 249, 321, 448
 बीसके 397
 बीस दर्शन 38 बीस धर्म 22, 55, 60, 178, 288
 बंगाल रेगुलेशन एक्ट (1818) 217
 बंगाल का विभाजन (1905) 6, 64, 84, 206, 217, 446, 455, 470
 बंग-भंग आंदोलन 138, 139, 142, 153, 190, 256, 267-268, 279, 465
 'बंगाल हस्ताक्षर' 25
 ब
 भगतसिंह, लक्ष्मीदे धारम 220-221
 भगवानदास 72
 भगीरथ 208
 भगवद्गीता, पार० जी० 106
 भक्ति आंदोलन 262
 भक्ति मार्ग 255 भक्ति योग 110, 178
 भवभूति 279, 283
 भाई परमानन्द 279, 291
 भागवत 67, 412
 भारत छोड़ो आंदोलन 175, 324, 337, 339, 484
 भारत माता 225, 248, 257, 450
 भारतीयकरण 9
 भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस 88, 89-90, 100, 111, 137, 154, 174, 175, 191, 256, 271, 297, 299, 300, 323, 461, बम्बई (1885) 5
 बकाश (1887) 206, 253, 255, 256,
 लाहौर (1888) 214
 बम्बई (1889) 128, 133, 184, 190, 214
 बलकला (1890) 128

- नागपुर (1891) 184, 190
 पूना (1895) 98, 139, 185
 लखनऊ (1899) 186
 लाहौर (1900) 216
 म्हमदाबाद (1902) 139, 147,
 153, 446
 बम्बई (1904) 128, 216, 446
 बनारस (1905) 128, 153, 186,
 217, 446
 बनकता (1906) 118, 186, 217,
 254, 446
 सूरत (1907) 153, 186, 217,
 446-447
 वाँडीपुर (1912) 483
 कराँची (1913) 218
 मद्रास (1914) 218
 बम्बई (1915) 73, 317
 सखनऊ (1916) 74, 187, 483
 बम्बई (1918) 139, 188
 दिल्ली (1918) 189
 समृतसर (1919) 189
 बनकता (1920) 218, 335
 नागपुर (1920) 219, 316, 335
 बेनगाँव (1924) 335
 लाहौर (1929) 335, 484
 कराँची (1931) 404, 492
 लखनऊ (1936) 484
 फैंरपुर (1936) 484
 भारतीय राष्ट्रीय सम्मेलन, बनकता 1883
 तथा 1885, 137
 भारत की विदेश नीति 515-519
 भारत-विभाजन 169, 175, 220, 244-
 245, 281, 287, 298, 306,
 307, 316, 318, 324, 339
 भारतीय सामाजिक सम्मेलन,
 रत्नाहाबाद (1888) 106
 नागपुर (1891) 106
 मद्रास (1894) 107
 पूना (1895) 185
 लाहौर (1900) 98
 लखनऊ (1900) 99
 बनकता (1901) 215
 भारत, सुद्रहाष्य 655
 भारतीय संस्कृति ९, 181, 209, 237,
 257, 285 मध्यता 266, 444,
 460
 भारतीय संविधान 321, 434, 484
 भाषे, विनोबा 11, 15, 16, 18, 413,
 439, 562, 601-644
 — विनोबा का स्वराज्य शास्त्र 606-
 622
 — मार्क्सवाद तथा सर्वोदय 622-623
 — कानून तथा नैतिकता 623
 — अस्पृश्यता समाज का आदर्श 623-
 625
 — मानवीय समाज का वास्तविक
 आधार 625-626
 — राजनीतिक शक्ति एवं सामाजिक
 क्रांति के मध्य सम्बन्ध 626-627
 — नवीन क्रांति 628
 — सर्वोदय का अर्थ 628-630
 — सौभाग्य तथा राज्यशक्ति 630
 — वास्तविक सौभाग्य 630-631
 — बहुमत एवं सर्व सम्मति 631-632
 — समानता तथा दलानुता 632-633
 — पूर्ण समानता, अनुमानविहीन
 सममानता एवं समता 633
 — योगदान 633-642
 भाषाई अन्त्यधक्य 289
 भाषाई राज्य 173, 199, 426
 छूदान 11, 562, 601
 छूदान आन्दोलन 602-604
 भू-राजनीति 233
 धीनिकवाद 196, 274, 308, 311, 475

म

मजूमदार, विमान बिहारो 22, 39, 40,
45, 46

मद्रास महाजन सभा 5

मदोना 313

मद्य-निषेध 18, 186, 199, 209, 229,
367, 403, 429-431

मनु 20, 44, 265

मनुस्मृति 41, 42, 43, 45, 48, 431

मलाबारी, बी० एम० 46, 111

मधुवाला, कै० जी० 400

मगोनीकरण 418, 419, 476

मसानी, मीनू 557

मत्तोनी 12, 75, 136, 141, 142, 169,
213, 215, 223 263, 446,
455, 472

महाभारत 45, 81, 193, 262, 279

महाभारत काल 44

महाराणा मन्जुनसिंह (उदयपुर मेवाड़) 37

महाराष्ट्र का कृषक-विद्रोह (1870) 206

महिधर 39

माउन्टबेटन, लार्ड 316, 339

मामो रौले बुग 370

माफ्रोबादी-माक्सवादी 369-370

माक्स, कार्ल 12, 16, 275, 311, 419, 48.

माक्सवाद 120, 241, 248, वर्ष-सर्वर्ष
414

माक्सवादी 276, 419

माक्सवादी-मानवतावादी 241

माक्सवादी-सांध्यवादी 241

माक्सवाद-लेनिनवाद 120

माण्डले जेल 187, 217, 240

मातृत्व विज्ञान 238

मानवीकरण 269, 270

मानव धर्म 460

मानववाद 11, 14, 460, 470, 477,
479, 480

माया 195, 204, 269, 271

मायावाद 348, 479

मालवीय, प० मदनमोहन 72, 189, 216,
219, 220

मिषक (मादपोलॉजी) 270

मिटो, लार्ड 90, 187, 217, 254, 272

मिन्टन 279

मिन, जे० एम० 12, 14, 16, 52, 102,
109, 141, 179, 200

मिस्लत 310, 314

मिश्रित मय व्यवस्था 492

मिश्र-मैला 279

मीरा 344

मीरा बेन 434

मुक्त व्यापार 5

मुघर्जी, सर माधुतोष 81

मुघर्जी, जतीन 331

मुघर्जी, श्यामा प्रसाद 655

मुजफ्फरपुर बम काण्ड 187

मुन्शीराम (स्वामी श्रीदाम्भ) 215, 291

मुस्लिम कानून 12

मुस्लिम राष्ट्र 261, 272, 273, 297

मुस्लिम लीग 10, 174, 175, 176,
274, 285, 286, 306, 307,

309, 316, 317, 318, 319,

320, 321, 322, 323, 324,
339

मुसोविनी 397, 465, 475, 521

मूर्तिपूजा 270-271, 273

मेकडोनेल्ड, रैम्जे 216, 240, 320

मेक्लेन, जे० थार० 20 टि०

मेकार्टनी 13

मेन, सर हैनरी 133

मेयो, मिस कैथरीन 248

मेहता, यशोक 11, 523, 557

मेहता, नरसी 344

मेहता, फिरोजशाह 9, 73, 89, 111,

126-135, 154, 169, 186, 216,	य
217, 284	यजुर्वेद 40
— राजनैतिक विचार 129-130	'यस-नास्यस' 110, 240, 274, 404
— स्वामी नस्याप्नो मे त्रियो के	यशोवर्मा 287
प्रतिनिधित्व का विरोध 130-131	यहूदी धर्म 54-55, 75, 109
— न्यायीय स्वशासन 131-135	यशोवर्मान 237, 426
मंदिरघर्षा, सूक्त 667	याम्य मुनि 37, 49
मंबोले, लाहं 91, 140, 141, 256	युधिष्ठिर 45
मंसलमूनर 34, 37, 50 दि०, 269	युक्तिवद 382
मैत्रिकावेली 537	यूनियनिस्ट पार्टी 321
मैनचेस्टर 239	योगविद्या 73, 81, 203, 261, 287,
मैत्रिगिद्धन चिन्तन 309	292, 448, 461,
मोटिंग 17, 139, 167, 172, 180,	योगभ्यास 48, 49, 68, 201, 221,
188, 387	445, 447
मोटिंग-वेम्पकंड (रिपोर्में) रिपोटें 74,	योगी 447, 461
139, 154, 161, 188, 198,	योजना प्रायोग 484
254	र
मोथेको 25	रजजव 479
मोथे नागुली 465	रगुजीत सिंह 146
म्योर 37	रमजान 213
मोरेल, फ्रैंक 526	रत्नरामूति, प्रो० बी० बी० 388
मोर्ले, 90, 153, 180, 192, 217,	रमावार्ड, एलिना 202
322	रम्बिन 14, 332, 341, 342, 354,
मोर्ले-मिटो सुधार 6, 10, 153, 161	381, 408
मोस्का, गायटानो 66	रहमत अली 245, 321, 322, 323
मोहनजोदड़ो 12	रहम्यबाद, 315, 449-450, 460, 461,
मोहम्मदन पोलिटिकल एसोसिएशन 300	478
मोहम्मद अली 188	राजगोपालाचार्य, चक्रवर्ती 14, 15, 16,
मोहम्मद इकबाल 291	19, 175, 635
मोहम्मद बिन बामिन 291	राजगोह 208
मोहम्मद, (पेंगम्बर) हज्ज 271, 310,	राजतत्र 41-42
313, 406, 412	राजकुताना 37, 215
मोहम्मद 285	राजस्थान 425
मोम्मि, बितियम 263	राजस्थान इदग्दा 403, 430-431
मोहाना, मोहाना हमारत 186, 197, 203,	राजवाड 481
225, 244-245	राज्य संघर्षात्मक भावना 272
	राज्याध्यक्ष मन्त्रा 40

- राजा राममोहन राय 4, 7, 8, 22-35
145 225 267-268, 427, 463
— राजनीतिक विचार 26 29
— सामाजिक विचार 29
— धार्मिक विचार 29-31
— धार्मिक विचार 31-34
डॉ० राजेन्द्र प्रसाद 13 15, 18 339
523
राधेनाथ 527
राधाकृष्णन सर्वपल्ली 16 655
राधा नगर 22
रानाडे रमाबाई 97 104
रानाडे महादेव गोविन्द 5, 9 95-114
150 151, 154 163, 175
184 185 200 235, 247
445
— राजनीतिक विचार 98-103
— सामाजिक विचार 103-108
— धार्मिक विचार 108-110
— धार्मिक विचार 110-111
— योगदान 111-112
राजी लक्ष्मी बाई, भांजा 223
रामकृष्ण परमहंस 8 52, 53 67 68
406
राम कृष्ण मिशन 8, 62
श्री राम, भगवान 179, 283 314
'राम चरित मानस 347
रामनाथ 344
रामराज्य 343, 389, 390, 391
415 457, 633
रामायण 81 169 178-179, 180,
181, 279 443
रामोली 183
राय, मानकेंद्र नाथ 11 16 21 डॉ० 64,
218, 230, 241 287
531-554
— राजनीतिक विचार 534 536
— वैज्ञानिक राजनीति 536-538
— सहकारी समाजवाद 538
— नव मानववाद 538-541
— स्वतन्त्रता एवं लोकतन्त्र 541-543
— धार्मिक विचार 543-545
— मानववाद की प्राप्ति 545-548
— विश्व राजनीति 548-550
— रेडिकल डिमोक्रेटिक दल 533
— रेडिकल डिमोक्रेटिक 533
— इन्द्रावर्य भौतिकवाद की सीमाएँ
550
— विवेकवाद 550-551
— सहकारिता 551
— रीय का विनश्वर व्यक्तित्व एवं
वृत्तित्व 551-553
राय डॉ० विधान चन्द्र 140 254
राष्ट्रगीत 466
राष्ट्रवाद 5, 11, 12 राष्ट्र 75, 89 90
91 92 93, 111-112 140
196, 208 210 213, 221
222 223 224, 225 231
232 234 240 247, 248
253 254 255, 257 258
260, 261, 262, 263 265
266, 267, 272 273 274
283 284 288 294, 310
343, 363 390, 423-424
444 446 448 450 451
457 458 459 460 461
465 मानवता 466-467 475
476 481 धार्मिकता राष्ट्रवाद
12 62-65 196 452 डॉ०
राष्ट्रवाद 12 65 93 225 322
323 बहुराष्ट्रीय राज्य 13 14
राष्ट्रवाद एवं स्वराज 645 655
राष्ट्रपिता 340
राष्ट्रभाषा 8 285 426

- राष्ट्रमंडल 77, 85, 172, 180, 199, 254, 265, 423 राष्ट्रकुल 231, 233, 246
 राष्ट्रसंघ 168, 180 (नीच भाग नेमन्त) 198, 199, 233, 246, 460
 राष्ट्रियकरण 18, 19, 199, 290, 404, 414, 505
 राष्ट्रिय शिक्षा 9
 राष्ट्रिय स्वयं-सेवक दल (सेवादल) 218
 राष्ट्रिय स्वयं-सेवक संघ 281, 286, 287
 रिपन, लार्ड 132, 137, 147, 183, 256, 295
 रूजवेल्ट 175
 रुष्नास्वामी, प्रो० 664
 रुमी 305
 रूस की साम्यवादी क्रांति 12, 232, 241, 248, 275
 रुसी 12, 200, 343
 रेड क्रॉस 377
 रैशम 479
 रैनान 13, 451
 रैपटवादी 32
 रोमानोव से, लार्ड 255
 रोमी रोमी 70 टि०, 249, 448
 रोमेट एक्ट 167, 171, 189, 334, 363
 रदनेर की नीति 169, 171, 172
 स
 सखनऊ पेंसट 188
 सदान बंदी 209
 'सह्य निर्धारक प्रस्ताव' 484
 सन्मोनारायण साल 563
 साधोस 523
 साम-बाम-माम 216, 254, 256
 सामा साखनऊराय 5, 9, 21 टि०, 44, 73, 90, 132, 153, 164, 175, 180, 186, 187, 189, 190, 197, 213-252, 256, 291, 318, 335, 446, 447, 531
 — राजनीतिक विचार 221-234
 — सामाजिक विचार 234-239
 — धार्मिक विचार 239-242
 — धार्मिक विचार 242-246
 — मूल्यांकन 246-249
 लाहौर, गवर्नमेन्ट कलेज 213
 तिकन, सबाहम 16, 227
 तिलायत 285
 लिटन, सेडी 181
 लिटन, लार्ड 5, 126, 132, 137, 183, 295, 302
 लिम्प, फॉरेरिक 111, 163
 लुपर, मार्टिन 309, 358
 लखराज, पण्डित 215
 लेटिन 29, 466
 लेनिन 12, 207, 414, 526, 531, 532
 लेबर पार्टी 275
 लेले, विष्णु शास्त्र 445
 'लेबायी' 672
 लेन्सबरी, जोर्ज 74, 216, 240
 लोहकल्याणकारी राज्य 235, 240, 248, 389, 505
 लोकरुन 15, 16, 77, 173, 198, 209, 210, 226-227, 228, 232, 233, 246, 247, 258, 265, 268, 272, 313, 314, 318, 322, 380, 382, 383, 396, 397, 455, 457, 458, 460, 469, 470, सर्वप्रधानिक लोकरुन 17, महामादी लोकरुन 17, 19, समदीय 17, 20, देवी लोकरुन 267, प्रप्रजाताजिक 384-385, समारवादी लोकरुन 504, प्राध्यात्मिक प्रजातन्त्र 386, 397, 'सदृष्ट लोकरुन' 541

- लोकतांत्रिक समाजवाद 484
 लोकसभ 350
 लोपियन, लार्ड 308
 लोहिया, डा० राम मनोहर 11, 16, 655
 लकाशायर 146, 206, 239
- य
- यर्गे-सपर्य 415-416, 417, 470
 यर्गे-सपर्य 52
 यर्गे-व्यवस्था 12, 67, 203, 392
 यर्गाश्रम धर्म 38, 43, 81, 239, 282, 394, 426
 यर्गा, गांधी माश्रम 433
 यर्गादुलर प्रेस धर्मनियम 129, 137
 'यर्गे मानरम्' 320, 321
 यर्मा, यर्माजजी कृष्ण 187, 194, 216, 230, 279
 यर्तिवार 100, 102, 312, 394, 404, 453, 458 459, 460
 यर्गाहमिहिर 83
 यर्गे माहृप्रेसन बांधेस 220
 यर्गे पालियामेन्ट्स यूनियन 220
 यर्लभाचार्य, महाप्रभु 268, 348
 यर्हाबी आदोलन 4
 यर्कोम मत्याग्रह 425
 यर्हनाइ 4
 यर्चा, रीनगाह 169, 216
 यर्हिया, बी० पी० 74, 666
 यर्णिग्यवाद, प्रतियोगी 476
 यर्मादेव 265
 यर्मान पण्डित 101
 यर्मास, कृष्ण द्वेपायन 60
 यर्रेन, जोसिया 395
 यर्त्मीकि 144, 178, 225, 343
 यर्शिंगटन, जोर्ज 223
 यर्शिंगटन-मम्मेलन 246
 यर्क्रमादित्य 285, 287
 यर्केन्द्रीकरण या यर्केन्द्रीकरण 10 11
- 15, 42, 101, 103, 133, 159-160, 227, 232, 275, 370, 384-385, 392, 404, 421, 436, 458
 यर्क्टोरिया 192, रानी यर्क्टोरिया का घोषणा पत्र (1858) 4, 116, 128, 142
 यर्जयनगरम् 4
 यर्जयराघवाचार्य, सी० 167
 यर्द्यार्थी गुह्यत 213
 यर्द्याय्यं ममा 40
 यर्सासागर, ईश्वरचन्द्र 136, 144, 145
 यर्स्ववाद (क्रांतिकारी आंदोलन) 8, 185, 187, 194, 220-221, 230, 279-280, 446
 यर्षतनाम 523
 यर्ष्टमेन 238
 यर्स्वानन्द, स्वामी 36, 37
 यर्स्सन, वूड्रो 74, 189, 198
 यर्स्निगहन 159
 यर्वेकानन्द, स्वामी 7, 8, 20, 21 टि०, 52-71, 82, 236, 249, 291, 452
 — यर्वेकानन्द एवं राष्ट्रवाद 62-65
 — सामाजिक विचार 66-67
 — धार्मिक विचार 67-69
 — शिक्षा सम्बन्धी विचार 69-70
 यर्श्व-धर्म ससद (शिकागो) 53, 61
 यर्श्व-बधुत्व 10, 224-225, 247, 265, 459
 यर्श्व-नागरिक 480
 यर्श्व-राजनीति 459
 यर्श्व-राज्य 10
 यर्श्व-संगठन 459-460
 यर्ष्ण (जगत्पिता) 257
 यर्ह, सर चार्ल्स 124
 यर्हर्बर्न, विलियम 184

- वेद 8, 12, 37, 47, 55, 58, 59,
77, 101, 105, 108, 186, 191,
196, 200, 202, 262, 265,
270, 281, 344, 426, 460
वेदान्त 8, 29-30, 53, 55, 60, 64,
68, 197, 202, 204, 205,
256, 344, 460
वेम्स 16, 240
वेल्सिंगटन 374
बेल्मी कमीशन 115, 138, 151
बेङ्गलूरु, जोसिया 189, 216, 240, 247
बैदिक धर्म 39, 67
बैराग्य 261
बैबल, लाई 175, 338
बैप्लव धर्म 29, 67, 225, 268, 344
345, 430, 464
बोन्टेयर 12, 200
- श
- शकर 406
शंकराचार्य, जगद्गुरु 30, 37, 67, 68,
204, 268, 348, 601, 627
शफी, मोहम्मद 174, 232
शरियत 313
शॉ, बर्नार्ड 16
शाक्त 268
शान्ति-निवेदन 464
शान्तिवाद (पैसिफिज्म) 422-423
शान्ति-सम्मेलन (1919) 189, 198,
(1945) 169
शान्ति-मेला 400, 642
'शाखा एक' 627
'शाखा सदन' 202
शारदा, हरबिलाम 50 टि
शानिषाम बेस 138
शाविवाहन 285
शास्त्री, लाल चहादुर 219
शास्त्री, बी० एम० श्रीनिवास 9, 89, 152,
166-182, 253, 287, 335
— राजनीतिक विचार 169-176
— सामाजिक विचार 176-178
— मध्यात्म सम्बन्धी विचार 178-179
— योगदान 179-181
शास्त्री, शिवनाथ 136, 253
शाहजहाँ 294
शिवागो सम्मेलन 53, 82
शिरोल, चेलेन्टीन 44, 179, 187, 189,
208, 255
शिवाजी, छत्रपति 45, 101, 146, 185,
186, 191, 201, 215, 221,
223, 267, 279, 283, 284,
427, 458
शिवाराव, बी० 21 टि
शिक्षा की वर्धा-योजना 337
शित-मुद्र 452
शोयान, बिनसेन्ट 340
शुद्धाईत 348
'शुद्धि' 8, 283
शेरीहन 141
शैकम्पीयर 179, 238, 279
शैले 52, 238, 371
शोपनहावर 83
शोक्त मनो 188, 197
श्रदानन्द, स्वामी 215, 291
शमश्रीवी वर्ग 206-207, 409-410,
415-418
शमिक शादोलन 220, 248, 275
शमिको की हड़ताल (1905-1907) 207
श्राद्धकर्म 269
- स
- सच्चिदानन्द स्वरूप 204
सनी प्रथा 8, 25, 29, 105
सत्ययुग 457
सत्याग्रह 7, 10, 11, 15, 74, 189,
219, 230, 332, 333, 334,

- 341-342, 358, 359, 360, सरसादेवी 230
 363, 364, 365, 366, 367, सरस्वती 270
 368, 389, 391, 431-433 स्वदेशी आंदोलन 9, 186, 206, 207,
 सरयाग्रही 422 254, 267, 271, 272, 274,
 276, 299, 365, 446
 सरयाग्रह आश्रम, साबरमती 333, 350 स्वधर्म 457
 'सत्यार्थ प्रकाश' 8, 21 टि., 37, 40, 46 स्वराज्य 9, 11, 179, 222, 246,
 सत्योदय (लोहे सिन्हा, रामपुर) 73, 198 254, 256, 257, 273, 335,
 सदरलैंड, जेम्स 25 381, 390, 396, 428
 सन्यास 205, 264, 479 स्वराज्य दल 219, 220
 सनातन धर्म 95, 96, 108, 174, 180, स्वसातन 19, 20, 143-144, 167,
 184, 197, 201, 202, 203, 170, 190, 208, 210, 225,
 208, 236, 255, 426, 445, 226, 229, 279, 383, 458,
 450 467, 633
 समदश, जनरल 169, 333 सर्व-इस्लामवाद (पैन-इस्लामिज्म) 244,
 समग्र-कांक्षि 439 254, 258 271, 272, 273,
 समग्र-योग 448 274, 301, 306, 310, 314,
 समष्टिवाद 476 452
 समतावादी समाज 383 सर्वदल सम्मेलन (1925) 318, (1928)
 सम्मति-भायु विधेयक (1891) 103, 319
 184, 200 सर्व-सेवा सघ 601
 सम्प्रदायवाद 91-92, 284, 287, 310, सर्वहारा वर्ग 207, 222 सर्वहारा आन्दोलन-
 388, 471 तन्त्र 477
 सम्पत्तिदान 601 सर्वप्रधारवाद 18, 178, 261, 380,
 समाज-गुधार आंदोलन 8, 106-107, 459, 461, 465, 466, 480
 200, 201, 202, 209, 236, सविनय अवज्ञा आंदोलन 40, 170, 335,
 247, 248, 267-268, 424-429, 337, 341, 484
 समाजवाद 9, 11, 15, 16, 18, 19, सर्वेष्टस भाषा इण्डिया सोसायटी 152,
 25, 31, 78, 79, 207, 208, 167, 175
 216, 240, 241, 242, 248, सर्वेष्टस भाषा पीपुल सोसायटी, लाहौर 219
 265, 266, 272, 274, 275, सर्वोदय 11, 14, 15, 16, 381, 413,
 276, 282, 290, 308, 311, 418 'सर्वोदय' 340
 413, 418-419, 454, 459, सहकारिता 18, 167, 208, 392, 467,
 460, 477 474, 477
 समाजवाद एवं विकेन्द्रीकरण 666-674 सहकारी कृषि 477
 समाजीकरण 421, 477 साइमन कमिशन 220, 319, 483
 समाधि, निर्विह्वल 204, 261 सार्दिनास, लाला 213
 सरदार रामसिंह 206

- माउथबरो, लार्ह 168
 मोहन-दर्शन 204, 205
 स्टर्निन 465, 531, 532
 साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व 174, 202-
 203, 245, 247, 286, 298,
 301, 318, 319
 साम्प्रदायिक निर्णय 273, 285, 303-
 304
 साम्प्रदायिक पचाट (1932) 320, 321,
 336
 मायेशवाद 465
 माधनवाद 12, 207 सामनसाही 428,
 429
 माध्य योग 205
 माध्यवाद 9, 16, 248, 481
 माध्यवादी दण-सपथे 11, 248, 415,
 459, 460
 माम्नायवाद 9, 83, 84, 85, 86, 120
 142, 196 209, 210, 233,
 240, 248, 258, 265, 310,
 311, 391, 416, 420, 459,
 481, 465
 माध्यायिक सम प्रयोग-168
 माध्यायिक सम्मेलन 168, 171
 माध्यायिक स्व-कामन 448
 माधुनायिक विज्ञान योजना 467, 489
 माधु 22
 मार्क्सनिष्ठ मूला, पूना 97, 98, 111,
 184, 188, 404
 मार्क्समिष्ठ धर्म 460
 मार्क्समिष्ठवाद 7, 288
 मार्क्समिष्ठ सला 461
 मावरकर, बाबासाह 280
 मावरकर, विनायक दामोदर 10, 12, 21
 टि, 187, 194, 279-293,
 — हिन्दू-राष्ट्र की अवधारणा 281-
 288
 — सावरकर का चिंतन 288-291
 — योगदान 291-292
 'माविनी' 460
 सिन्दर 287
 सिन्दर ह्यात छाँ 321
 सिन्दरहम, लार्ह 210
 स्थितप्रज्ञ, 450, 461
 सिधिया, महाश्री 146
 स्थितोज्ञा 500
 स्मिथ, ए० एच० 181
 'सिन्धु टाइम शास्त्री' 181
 सीता 179, 432
 'सीधी बायेंबाही' 316, 324
 स्वीटजर, फायरटे 450
 स्त्री-स्वातन्त्र्य 176
 स्त्री-मुधार 431-434
 मुक्तत 196, 360
 मुक्तवाद 196, 204, 210
 मुहुरावरी 324
 मुक्तीवाद 305, 312
 'मुरत-फूट' (1907) 74, 186, 254
 मुरदास 344
 मेन, बेगावचन्द्र 30, 34, 96, 145
 मेन्दन हिन्दू कलित 72
 स्पेन्सर, हर्बर्ट 12, 52, 109, 141,
 179, 200, 454
 सेनिमबरी, लार्ह 4
 सेकाग्राम, वयो 336
 संयद धर्मोद कर्ता 272, 273, 274
 संयद महमद छाँ 10, 213, 214, 225,
 236, 273, 294-304, 317, 321
 — राजनीतिक विचार 296-304
 संयद महमद बरेलवी 4
 सीवियन कम 465, 477
 स्वीडि 179, 279

- सन्तमणुवाल 20
 सचानिम, के० 20 टि०, 21 टि०
 समुक्त राष्ट्र 247, 460
 सरदार, पिछ्छरी, आदिम एवं अनुसूचित जातियों का 493, 511
 'सवाद कौमुदी' 23
 सविधान निर्मात्री सभा 316, 324, 339, 399, 484
 सविधानवाद 9, 74, 193, 248
 सशस्त्रवाद 271, 478, 486
 ससृष्ट, देवमाया 290, 466
 सस्यापत 7
- ह
- हक, फजल 666
 हकमत, टी० एच० 179
 हङ्गा 12
 हदीस 298
 हदीसुन्ना प्रतिनिधिमण्डल 168
 हरनसूलीज 210
 हरदयाल, लाला 279, 291
 हरिजन 12, 236, 237, 336
 हरिजनोद्धार 8, 11, 336, 350, 424-429
 हरिश्चन्द्र 225
 हमराज, लाला 213, 215
 हादरमेन, हैनरी मैमर्ग 216
 हाडिग, लाह 138, 218
 हाडी, टर्मिग 179
 हाडीकर, एन० एम० 189, 218
 हॉम्स 537
 हॉवहाउस (विवेन्डीकरण) आयोग (1908) 153, 158
 हाती 225
 हिटलर 369, 521
 'हिन्द-स्वराज्य' 383
 हिन्दी, राष्ट्रभाषा 44, 186, 209, 213, 281, 287, 290, 320, 426, 601, 642
 हिन्दी-उर्दू विवाद 213
 हिन्दुत्व 10, 93, 281-283, 287, 288
 'हिन्दुत्व' 21 टि०, 291
 हिन्दू संसाराधिकार कानून 26, 29, 176
 हिन्दूकरण 237
 हिन्दू जातिव्यवस्था 268, 275, 279, 284, 286
 हिन्दू तत्त्व-ज्ञान 210
 हिन्दू तीर्थस्थल 347
 हिन्दू धर्म (दर्शन) 8, 22, 29-30, 31, 38, 54-55, 59-60, 63, 67, 72, 75, 76, 81-82, 83, 93, 95, 102, 108, 109, 179, 197, 201, 202, 203, 208, 236, 244, 246, 255, 261, 263, 265, 266, 269, 270, 271, 275-276, 282, 302, 320, 322, 340, 343, 347, 386, 387, 425-426, 478
 हिन्दू महामा 219, 220, 245, 281, 285, 286, 287
 हिन्दू-मुस्लिम एकता 214, 217, 219, 225, 244, 261, 284, 291, 317, 318, 335, 426, 471
 हिन्दू राज्यदर्शन 15, 261
 हिन्दूराज 245, 246, 273, 323
 हिन्दू राष्ट्र 10, 93, 108, 197, 213, 225, 245, 246, 261, 272, 279, 281-283, 284, 285, 286, 287, 291 450, आशामक
 हिन्दू राष्ट्रवाद 452
 हिन्दू विवाह कानून 106, 167, 176, 177, 178, 200
 हिन्दू संघटन आंदोलन 291
 'हिन्दू समाजवाद' 275
 हिन्दू संस्कृति 263, 282

हिबू, 22, 29	होमरून आदोलन 9, 72, 84, 85, 120, 139, 187, 188, 254
हिन्दन-यंग शाही आयोग 168	होमरून लोग 73, 120, 188, 189, 218, 254
हुसैन, डा० जाकिर 526	
हुसैन, मौलवी मोहम्मद 213	क्ष
हुसैन, हजरत 294	‘अमायाचना की घटना’ 104, 152
ह्यूगो, विक्टर 179	त्र
ह्यूम, ए० घो० 100, 192, 214	
हेगल 52, 102, 200, 269, 312, 397, 449, 456	त्रावणकोर 425
हेमलेट 175	त्रिगुण—सत्त्व, रजस्, तमस् 204
हेराक्लिटस 537	त्रिवेणी 201
डा हैबेकार 655	ज्ञ
हैदरअली 146	ज्ञानयोग 110
होजस्किन, टॉमस 395	ज्ञानेश्वर, सत 101